

REFLEXIVIDADE, INICIAÇÃO, SABERES: EXEMPLO DE UMA PESQUISA

EM UM "CLUBE DE PAIS" EM SEINE SAINT-DENIS

*Reflexivity, initiation, knowledge: example of research
on a "Parents Club" in Seine Saint-Denis*

*Reflexivite, initiation, savoirs exemple d'une enquete
dans un "Club Parents" en Seine Saint-Denis*

CHAUVIER, Eric¹

RESUMO

Nas ciências humanas e sociais, a reflexividade é frequentemente citada, mas raramente incorporada e efetiva. Ela é, no melhor dos casos, limitada a uma função de vigilância ou a considerações metodológicas separadas dos resultados científicos propriamente ditos. Eu gostaria de romper com essa prática de modo a valorizar o potencial heurístico do saber reflexivo da antropologia. Ao retomar o fenômeno de comunicação que une o observador aos observados e, mais especificamente, ao rever as anomalias comunicativas, torna-se possível, de um lado, favorecer uma iniciação inédita ao sofrimento alheio e, de outro, produzir um campo de conhecimento específico a partir do levantamento de questões.

Palavras-chave: Antropologia. Ação social. Reflexividade.

ABSTRACT

In the humanities and social sciences, reflexivity is often cited but rarely incorporated and effective. It is, at best, limited to a monitoring function or methodological considerations, separated from actual scientific results. I would like to break away from this practice in order to enhance the heuristic potential of the reflexive knowledge of anthropology. When resuming the communication phenomenon that connects the observer to the observed and, more specifically, when reviewing the communication anomalies, it becomes possible, on one hand, to favor a unique introduction to the suffering of others and, on the other, to produce a specific field of knowledge from the issues raised.

Keywords: Anthropology. Social action. Reflexivity.

RÉSUMÉ

En sciences humaines et sociales, la réflexivité est souvent citée, mais plus rarement incarnée et effective. Elle est au mieux cantonnée à une fonction de vigilance ou à des considérations méthodologiques séparées des résultats scientifiques proprements dits. Je souhaiterais rompre avec cette pratique de façon à valoriser le potentiel heuristique du savoir réflexif de l'anthropologue. En revenant sur le phénomène de communication qui unit l'observateur aux observés et, plus spécifiquement, sur les anomalies communicationnelles, il devient possible, d'une part de favoriser une initiation inédite à la souffrance des autres, d'autre part de produire un savoir à part entière sur le mode du questionnement.

Mots-clés: Anthropologie. Action Sociale. Réflexivité.

¹ Doutor em Antropologia pela Université Bordeaux 2, França. Pesquisador do Centre de Recherche Nantais Architectures Urbanités (CRENEAU), École Nationale Supérieure d'Architecture (NSA), de Nantes, França. E-mail: <eric.chauvier33@gmail.com>.

Tradução: Philippe Urvoy, Doutorando em História pela UFMG. E-mail: <ph.urvoy@gmail.com>.

INTRODUCTION

L'histoire de l'anthropologie, de la période classique à la période actuelle, tend à montrer qu'à la façon de l'instance de supervision du psychologue, l'anthropologue a pour habitude de scinder deux moments de sa recherche: son approche réflexive, qu'il assimile à un retour d'expérience autonome, et la production de ses connaissances, élevée au rang de connaissance scientifique. De façon plus précise, quand elle n'est pas purement et simplement occultée, la réflexivité est tour à tour considérée comme un principe de vigilance (BOURDIEU, 2001), un savoir de coulisses plus ou moins pittoresque - souvent sur le mode du journal (MALINOWSKI, 1985) ou encore une démarche narrative. Par le truchement de quelques épais stéréotypes, elle peut aussi être tenue pour une posture *littéraire* (WACQUANT, 2000)².

En marge des institutions qualifiantes - et à une époque moins scientiste, la réflexivité a pourtant été considérée comme une démarche critique opposée aux postures positivistes. Sur un plan théorique, les enquêtes de Gérard Althabe ont témoigné d'une telle ambition en démontrant comment "*l'analyse de [l']implication [de l'anthropologue] est impérative pour restituer les significations qui circulent dans l'espace social le différenciant des autres*" (ALTHABE; HERNANDEZ, 2004, p. 13). Les ouvrages de Jeanne Favret-Saada (1977), de Philippe Bourgois

INTRODUÇÃO

A história da antropologia, do período clássico ao período atual, tende a mostrar que, a exemplo da instância de supervisão do psicólogo, o antropólogo tem o hábito de separar dois momentos da pesquisa: o da abordagem reflexiva, que ele assimila a uma transmissão autônoma de sua experiência de campo; e a produção do conhecimento, que é elevada à categoria de conhecimento científico. De modo mais preciso, quando ela não é puramente e simplesmente ocultada, a reflexividade é considerada como um princípio de vigilância (BOURDIEU, 2001), um saber ligado aos bastidores, mais ou menos pitoresco - frequentemente em forma de diário de campo (MALINOWSKI, 1985) ou ainda como uma prática narrativa. Através de alguns estereótipos densos, ela também pode ser tida como uma postura literária (WACQUANT, 2000)³.

À margem de instituições qualificadas - e em uma época menos cientificista, a reflexividade foi considerada como uma abordagem crítica que se opunha às posturas positivistas. No plano teórico, as pesquisas de Gérard Althabe foram provas dessa ambição ao demonstrarem como "a análise da implicação [do antropólogo] é crucial para resgatar as significações que circulam no espaço social, o diferenciando dos outros" (ALTHABE; HERNANDEZ, 2004, p. 13). As obras de Jeanne Favret-Saada (1977), de Philippe Bourgois (1995), de Vincent

² En observant l'accueil de mes livres, j'ai pu vérifier que les textes anthropologiques adoptant un mode narratif renvoient de façon stéréotypée à une raison littéraire et, par là, à la perspective d'une fiction. Ce sont là des habitudes de lecture renforcées par les critères d'éligibilité scientiste des sciences humaines : éviter la première personne du singulier, la narration et la démarche inductive.

³ Observando a recepção dos meus livros, eu pude verificar que os textos antropológicos que adotam um modo narrativo nos remetem de maneira estereotipada a uma razão literária e, nesse sentido, à perspectiva da ficção. Ali estão os hábitos de leitura reforçados pelos critérios de elegibilidade científica das ciências humanas: evitar a primeira pessoa do singular, a narração e a abordagem indutiva.

(1995), de Vincent Crapanzanno (1980) ou de Patrick de Clerck (2001) ont montré, chacun à leur façon, que la restitution analytique de la communication entre le chercheur et les observés constituait un savoir à part entière. Les travaux déconstructeur de Clifford et Marcus (1986) ont en outre démontré comment le retour sur la pratique du chercheur pouvait, en déconstruisant ses postures d'autorité, produire un savoir à part entière.

Il reste évident, cependant, que de telles démarches ne sont pas aujourd'hui admises autrement que comme des tentatives à la marge, hors du visa commun de la science et de l'institution et, la plupart du temps déstabilisantes pour les porte paroles autorisés de ces sphères. Pour le dire d'une autre façon, en général la réflexivité n'existe pas autrement que comme procédé connexe à la science "véritable". Elle n'est pas retenue en tant que moment comme un autre de l'enquête, une interaction parmi d'autres, qui va modifier et redéfinir le déroulement de l'enquête et, à ce titre, participer pleinement à sa formalisation.

Il faut bien sûr excepter certains travaux importants en sociologie clinique; je pense ici à ceux de Vincent de Gaulejac (2012), Florence Giust-Desprairies et Mireille Ciffali (2006) ou encore à Christophe Niewiadomsky (2010). Mais ces tentatives ont du mal à faire école dans l'anthropologie institutionnelle. Les tentatives sont pour ainsi dire restées lettres mortes, à quelques auteurs près, produisant toutes leurs travaux hors de l'institution: Julie Campagne (2012) sur les dispute de couples, Colette Milhé (2011) sur l'occitanie, Myriam Congoste (2012) sur le vol, Marie Demartis (2011) sur la vie politique d'un bourg des Landes Girdondines. Ces

Crapanzanno (1980) ou de Patrick de Clerck (2001) mostraram, cada uma a sua maneira, que um relato analítico sobre a comunicação entre o pesquisador e os observados constituía um saber específico. Os trabalhos desconstruidores de Clifford e Marcus (1986) demonstraram, além disso, como um retorno sobre a prática do pesquisador podia, ao desconstruir as suas posturas de autoridade, produzir um saber específico.

É possível, entretanto, que tais práticas não sejam vistas hoje de outra maneira senão como tentativas à margem, fora do selo comum da ciência e da instituição e, na maior parte do tempo, desestabilizantes para os porta-vozes autorizados dessas esferas. Em outras palavras, a reflexividade, em geral, não existe de outra forma a não ser como um procedimento conexo à "verdadeira" ciência. Ela não é reconhecida, como momento, como um *outro* da pesquisa, uma interação como as outras, que vai modificar e redefinir o desenvolvimento da pesquisa e, assim, participar plenamente da sua formalização.

Excetuam-se, com certeza, certos trabalhos importantes na sociologia clínica; refiro-me aqui aos trabalhos de Vincent Gaulejac (2012), Florence Giust-Desprairies e Mireille Ciffali (2006) ou ainda Christophe Niewiadomsky (2010). Porém, essas tentativas encontram dificuldades para criar uma escola dentro da antropologia institucional. Dessas tentativas restaram, por assim dizer, escritos mortos, exceto para algumas autoras que produziram os seus trabalhos fora da instituição: Julie Campagne (2012) sobre as brigas de casais; Colette Milhé (2011) sobre a região da Occitânia, no sul da França; Myriam Congoste (2012) sobre o roubo; Marie Demartis (2011) sobre a vida política de um burgo

quatre anthropologues vont, chacune à leur façon, mobiliser des retours sur leurs pratiques pour élaborer un savoir anthropologique. Si Julie Campagne et Marie Demartie se contentent de se décrire en train d'observer (ce qui, Myriam Congoste et Colette Milhé vont plus loin en analysant le processus d'enquête, où elles sont nécessairement partie prenante, pour le confondre à l'enquête elle-même. Pour le dire autrement, la formalisation du savoir anthropologique n'est pas déconnectée d'une enquête considérée comme implicite ; elle reprend le déroulement de l'enquête, ne ménageant aucune des pistes, même les moins fructueuses, qui ont permis son accomplissement. Ces démarches inductives présentent l'avantage d' "humaniser" le savoir anthropologique, terme qui n'est pas ici réductible à une dimension morale ou à une injonction éthique (visant à retrouver une humanité perdue de la science) ; de façon plus pragmatique, elles proposent des enquêtes à l'échelle humaine, capables de montrer comment une théorie peut être circonscrite, autrement dit fondée dans une praxis communicationnelle qui est nécessairement liée à des interlocuteurs.

Quant à cette difficile intégration de la réflexivité dans un processus heuristique, sans doute faut-il reconnaître là l'influence d'un monde académique où les critères d'éligibilité confondent (à dessein?) distanciation vis-à-vis des observés et marques de scientificité.

De mon côté, critiquer cet état de fait relève moins d'un désir de délégitimer ou déconstruire l'autorité académique que d'une volonté de repenser et de redéfinir l'enquête en anthropologie dans une situation singulière: lorsque son auteur est confronté à la souffrance des observés.

na região dos Landes Girondines. Essas quatro antropólogas vão, cada uma a sua maneira, mobilizar relatos sobre as suas práticas para elaborar um saber antropológico. Se Julie Campagne e Marie Demartie se contentam em se descrever durante a observação, Myriam Congoste e Colette Milhé vão mais longe, ao analisar o processo de pesquisa, do qual elas fazem necessariamente parte, para confundi-lo à própria pesquisa. Em outras palavras, a formalização do saber antropológico não está desconectada da pesquisa de campo, considerada como implícita; ela retoma o desenvolvimento da pesquisa, sem desconsiderar nenhuma pista, mesmo as menos frutíferas, que permitiram a sua realização. Essas abordagens indutivas apresentam a vantagem de "humanizar" o saber antropológico, termo que não é aqui reduzível a uma dimensão moral ou a uma injunção ética (visando reencontrar certa humanidade perdida da ciência); de maneira mais pragmática, elas propõem pesquisas na escala humana, capazes de mostrar como uma teoria pode ser circunstanciada, isto é, fundada em uma práxis comunicativa que está necessariamente ligada aos interlocutores.

Quanto a essa difícil integração da reflexividade dentro de um processo heurístico, sem dúvida, devemos reconhecer a influência de um mundo acadêmico, em que os critérios de elegibilidade confundem (de propósito?) o distanciamento em relação aos observados e as marcas de cientificidade.

Criticar esse estado das coisas é menos um desejo de deslegitimar ou de desconstruir a autoridade acadêmica do que uma vontade de repensar e redefinir a pesquisa dentro da antropologia em uma situação singular: quando o autor é confrontado com o sofrimento dos observados.

Une fois de plus, mon hypothèse n'est pas éthique (nulle part, je ne soutiens qu'"il faudrait que"), mais scientifique. Je soutiens en effet que la séparation ou l'opposition entre réflexivité et objectivité est fallacieuse dans la mesure où elle ne respecte pas l'intégrité descriptive de l'enquête.

Du point de vue institutionnel, la réflexivité conforte superficiellement les prérogatives de la science, mais ce modèle repose sur une confusion entre le retour sur l'intériorité de l'observateur, en une prétendue "subjectivité", et l'analyse du phénomène de communication qui unit tout observateur et tout observés. Au fond, il s'agit bien de rompre avec une anthropologie du sujet et de l'objet au profit de l'analyse de ce que le philosophe John L. Austin (1996) nommait "une phénoménologie linguistique". C'est admettre que, de sa phase de recueil d'information jusqu'à sa restitution, savante ou non, l'enquête est constituée d'une succession d'accords ou de désaccords dans le langage émis au nom d'une "condition de félicité" (Goffman, 1974) qui gouverne toute interaction. Admettre ce changement de paradigme revient à renoncer à la représentativité que préconise habituellement les sciences humaines et sociales ou, tout au moins, à articuler ces approches représentatives et une démarche qui n'aurait plus pour objectif de signifier la globalité d'un groupe ou d'une institution, mais de questionner de façon inédite et heuristique une situation donnée de l'enquête.

DESCRIPTION DU "CLUB PARENTS" ET DE LA MISSION DE RECHERCHE

C'est dans le cadre d'une résidence d'écriture de 10 mois financée par le Conseil Général de Seine-Saint-Denis

Mais uma vez minha hipótese não é ética (em nenhuma parte eu afirmo "se deveria"), mas científica. Eu digo efetivamente que a separação ou a oposição entre a reflexividade e a objetividade é falaciosa na medida em que ela não respeita a integridade descritiva da pesquisa.

Do ponto de vista institucional, a reflexividade corrobora superficialmente as prerrogativas da ciência, mas esse modelo se baseia em uma confusão entre o relato sobre a interioridade do observador, numa pretensa "subjetividade", e a análise do fenômeno de comunicação que une todo observador e todo observado. No fundo, se trata de romper com uma antropologia do sujeito e do objeto em proveito da análise do que o filósofo John L. Austin (1996) nomeou "uma fenomenologia linguística". É admitir que, desde a fase de recolhimento de informações até o relatório, científico ou não, a pesquisa é constituída de uma sucessão de acordos ou desacordos na linguagem emitida em nome de uma "condição de félicite" (GOFFMAN, 1974) que governa toda interação. Admitir essa mudança de paradigma consiste em renunciar à representatividade que as ciências humanas ou sociais preconizam habitualmente ou, pelo menos, em articular essas abordagens representativas com uma prática que não teria mais o objetivo de significar a globalidade de um grupo ou de uma instituição, mas de questionar de modo inédito e heurístico uma determinada situação da pesquisa.

DESCRIÇÃO DO "CLUBE DE PAIS" E DA MISSÃO DA PESQUISA

Foi dentro de um programa de residência de escritores, de dez meses, financiado pelo Conselho Geral de

que j'ai rencontré les membres du Club des Parents, situé dans la ville de Saint-Denis. Loin de constituer un problème, ce croisement interdisciplinaire – un anthropologue en résidence d'écriture - m'a permis de tester des dispositifs heuristiques singuliers et innovants décrit par ailleurs (CHAUVIER, 2014).

Le Club des Parents est un des trois dispositifs d'une institution située à Saint-Denis, AGG⁴ comprenant aussi un dispositif relais destinés à des adolescents déscolarisés et un foyer d'accueil pour des migrants mineurs. Il accueille des parents isolés rencontrant des difficultés, durables ou momentanées: problèmes de procédures de séparation ou de divorce, violence conjugale, addictions, emprises familiales, harcèlement, etc.

Le Club des Parents comprend par ailleurs un service qui permet d'accueillir les enfants lorsque les parents, rencontrant des difficultés, ont à effectuer des démarches administratives, ou encore lorsqu'ils participent aux ateliers d'apprentissage de la langue française et de l'informatique (pour les migrants) ou aux ateliers culturels destinés à favoriser la mise en parole de leurs difficultés: contes, théâtre, théâtre-forum, marionnettes.

Dans le cadre de ma résidence, j'avais choisi d'observer plus spécifiquement l'atelier de théâtre. Immérgé en situation d'observation participante, j'ai appris, comme les autres participant de l'atelier, à jouer sur une scène de théâtre. J'ai pris part aux répétitions, prévues tous les quinze

Seine-Saint-Denis,⁵ que j'ai connu les membres du Clube de Pais, situado no município de Saint-Denis. Longe de ser um problema, esse cruzamento interdisciplinar – um antropólogo numa residência de escritores – me permitiu testar dispositivos heurísticos singulares e inovadores descritos por outros (CHAUVIER, 2014).

O Clube de Pais é um dos três dispositivos de uma instituição localizada em Saint-Denis, AGGR⁶ que comporta também um dispositivo de intermédio destinado a adolescentes que abandonaram a escola e uma casa de acolhimento para imigrantes menores de idade. Acolhe pais isolados que passam por dificuldades momentâneas ou prolongadas, problemas em processos de separação ou de divórcio, violência conjugal, vícios, problemas de família, perseguição ou assédio, etc.

O Clube de Pais comporta, inclusive, um serviço que permite acolher as crianças quando os pais, que estão passando por dificuldades, precisam resolver questões administrativas, ou, ainda, quando eles participam das oficinas de aprendizagem de francês e de informática (para os imigrantes), ou das oficinas culturais que são destinadas a auxiliá-los a expressar suas dificuldades: contos, teatro, teatro-fórum e marionetes.

Dentro da minha residência, escolhi observar mais especificamente a oficina de teatro. Imerso numa situação de observação participante, eu aprendi, como os outros participantes da oficina, a encenar uma peça num

⁴ Le nom de l'association a été volontairement anonymisé.

⁵ Seine-Saint-Denis é um departamento do subúrbio de Paris, considerado o departamento mais pobre do país.

⁶ O nome da associação foi deliberadamente posto em anonimato.

jours, ne ratant qu'une seule séance en six mois. Bien sûr, j'ai pris part au spectacle final. Mon objectif avait été concerté avec les organisateurs des ateliers. Il s'agissait de produire un ensemble de textes anthropologiques sur le quotidien de "l'atelier-théâtre" de façon à favoriser une prise de parole des parents. Dans cette mesure, ma résidence participait du projet global de l'institution en proposant une démarche de type "recherche-action". Pour rédiger les textes, je me suis beaucoup basé sur l'observations des séquences de Théâtre-Forum, dont le principe a été définie il y a cinquante ans par Augusto Boal:⁷ une personne en souffrance va jouer en public le rôle de la personne qu'elle considère comme étant son oppresseur. En retour, les spectateurs peuvent monter sur scène pour proposer des solutions et venir en aide à la personne opprimée. J'ai produit un ensemble de textes courts et intelligibles pour les participants de l'atelier. La plupart étant des migrants de plus ou moins longues dates, il me fallait m'adapter à leurs difficultés vis à vis de la langue française. Si je n'ai pas renoncé à l'exigence d'une dimension analytique et théorique, j'ai emprunté aux registres littéraires - narrativité, impressionnisme, polyphonie, dialogisme - de façon à favoriser un confort relatif de lecture pour tous. Chaque texte étaient composés comme suit: (1) description d'une séquence (exercices, répétitions, jeux, spectacle) ; (2) analyse rapide et ouverte ; (3) question destinée à faire réagir les participants de l'atelier.

palco de teatro. Frequentei os ensaios, previstos a cada quinze dias, sem faltar a quase nenhum ensaio durante seis meses e participei do espetáculo final. Meu objetivo foi acordado com os organizadores da oficina. Ele consistia em produzir um conjunto de textos antropológicos sobre o cotidiano da "oficina-teatro" visando favorecer a expressão dos pais. Nesse sentido, minha residência participava do projeto global da instituição propondo um dispositivo do tipo "pesquisa-ação". Para redigir os textos, eu me baseei bastante na observação das sequências de Teatro-Fórum, em que o princípio é o que foi definido há cinquenta anos por Augusto Boal:⁸ uma pessoa que sofre vai encenar em público o papel da pessoa que ela considera ser seu opressor. Em troca, os espectadores podem subir ao palco para propor soluções e ajudar a pessoa oprimida. Produzi um conjunto de textos curtos e compreensíveis para os participantes da oficina. A maior parte era imigrante de mais ou menos longa data. Eu precisava me adaptar às dificuldades deles em relação ao idioma francês. Se não renunciei às exigências de uma dimensão analítica e teórica, peguei emprestados registros literários – narratividade, impressionismo, polifonia, dialogismo – de modo a favorecer certo conforto de leitura para todos. Cada texto era composto de: (1) descrição de uma sequência (exercícios, ensaios, jogos e espetáculo); (2) análise rápida e aberta; (3) uma questão destinada a causar uma reação nos participantes da oficina.

⁷ Note de l'éditeur: La mise en scène du Théâtre-Forum est fondée sur des événements réels où figure un conflit opprimés/opresseurs. Lorsque les opprimés échouent, le public est invité à venir sur la scène par l'animateur du Théâtre de l'Opprimé et remplacer le protagoniste, cherchant des solutions aux problèmes vécus par lui. Ainsi, la barrière existant entre la scène et le public est remplacée par l'établissement d'un dialogue. Voir Boal (1975), entre autres œuvres de l'auteur.

⁸ N.E.: No Teatro-Fórum a encenação é baseada em fatos reais, a partir dos quais se cria a narrativa em que oprimidos e opressores entram em conflito. Quando os oprimidos fracassam, o público é estimulado a entrar em cena pelo facilitador do Teatro do Oprimido, o Curinga, e substituir o protagonista - no caso, o oprimido -, buscando soluções para os problemas encenados. Estabelece-se então um diálogo, no lugar da barreira existente entre a cena e a plateia. Cf. Boal (1975), entre outras obras do autor.

Chacun pouvait ensuite valoriser ses propres compétences en commentant ses pratiques et celles des autres, puis augmenter le texte à la façon d'un palimpseste.

Il est presque inutile de préciser qu'un tel usage du texte est peu valorisé en anthropologie ; au contraire, le lecteur est en général tenu à distance de l'anthropologue, ce qui permet de se constituer une autorité par ce jeu de distinction entre la posture savante du chercheur et celle des non-spécialistes. Une telle compartimentation scolastique des statuts et des rôles n'est pas seulement un acte autoritariste. Elle passe aussi à côté du principe d'efficacité des textes de l'anthropologue, lesquels ont la particularité de proposer à leurs lecteurs-observés de se retrouver de façon métaphorique dans une mimesis textuelle (RICOEUR, 1995), concevant dans cette alternative littéraire au monde réel, la possibilité d'une "percée dans l'expérience", ce qui favorise une prise de parole inédite. Un enjeu plus académique était *in fine* de réfléchir à l'apport, en termes de savoir, d'un retour du texte de l'anthropologue aux observés, tant pour ces derniers qu'en vue d'une contribution scientifique (sur ce point, cf. notamment Chauvier, 2003).

UN EXERCICE THÉÂTRAL TROUBLANT AVEC MARIE-DAISY

Arrivée d'Haïti 3 ans plus tôt, Marie-Daisy est hébergée chez sa mère à Saint-Denis. Elle a deux enfants âgés de 5 et 7 ans ; le père est parti à la naissance du deuxième fils. La cohabitation avec sa mère est très conflictuelle, Marie-Daisy rencontrant des problèmes récurrents liés à la présence de son frère, lequel

Cada um poderia, em seguida, avaliar suas próprias competências, comentando as suas práticas e as dos outros, e então aumentar o texto da mesma maneira que em um palimpsesto.

É quase inútil apontar que tal uso do texto é pouco valorizado na antropologia; ao contrário, o leitor é, em geral, posto à distância do antropólogo, o que permite constituir uma autoridade através desse jogo de distinção entre a postura sábia do pesquisador e a dos não especialistas. Tal compartimentação escolástica dos status e dos papéis não é somente um ato autoritário. Ela também despreza o princípio de eficiência dos textos do antropólogo, os quais têm a particularidade de propor aos seus leitores-observados se encontrarem de modo metafórico numa mimese textual (RICOEUR, 1995), concebendo, nessa alternativa literária ao mundo real, a possibilidade de um "avanço na experiência", o que propicia uma maneira inédita de se expressar. Uma questão mais acadêmica era *in fine* refletir sobre a contribuição, em termos de conhecimento, de um retorno sobre o texto do antropólogo em relação aos observados, tanto para estes últimos, como em vistas de uma contribuição científica⁹.

UM EXERCÍCIO TEATRAL PERTURBADOR COM MARIE-DAISY

Vinda do Haiti há três anos, Marie-Daisy é abrigada na casa da sua mãe em Saint-Denis. Ela tem dois filhos, de cinco e sete anos de idade. O pai das crianças se foi quando o filho nasceu. A coabitação com sua mãe é bastante conflituosa. Marie-Daisy tem problemas recorrentes ligados à presença de seu irmão, que se permite

⁹ Cf. Chauvier (2003).

se permet de l'expulser à sa guise de l'appartement, le plus souvent parce qu'il organise des réunions liés à ses responsabilités au sein de l'église évangélique, très représentée à Saint-Denis chez les populations d'origine caribéennes. C'est en tout cas ce qu'il prétend. La réalité est plus triviale ; le frère invite ses amis au domicile de sa mère pour boire de l'alcool et fumer du cannabis. Si bien que Marie-Daisy se retrouve régulièrement à la rue avec ses deux enfants, contrainte de passer le temps au *KFC* ou au *Mac Donald's* local. Dans le cadre du théâtre-forum, nous avons joué la situation de Marie-Daisy ; le frère et ses amis, enivrés, violent avec les enfants ; l'irrespect perpétuel, l'attitude fuyante de la mère qui laisse tout pouvoir à son fils ; l'errance chronique de Marie-Daisy dans les rues de Saint-Denis.

Je voudrais ici revenir sur certaines connaissances d'arrière-plan qui ont joué pour moi une fonction d'initiation tout au long de cette enquête en institution: lorsque nous avons joué le spectacle final sur scène, la voix de Marie-Daisy me ramenait à ma propre histoire ou, plus précisément, à mon propre capital autobiographique. Je pouvais bien mettre à distance ce que m'évoquait cette voix et la contonner à un savoir réflexif, elle influençait notablement le cours de mon enquête et ne pouvait, à ce titre, être retranchée de son déroulement. De façon automatique, j'associais l'intonation de Marie-Daisy à l'accident vasculaire cérébral dont mon épouse avait été victime quelques mois plus tôt. Dans l'instant, ce moment de compréhension ne portait pas sur ce *qu'est l'autre (Marie-Daisy)*, en une ontologie factice, mais sur ce *je peux légitimement dire à son sujet*.

expulsá-la do apartamento quando bem entende, na maior parte das vezes quando ele organiza reuniões ligadas à sua responsabilidade dentro da igreja evangélica, bem representada em Saint-Denis no seio da população de origem caribenha. Em todo caso, é o que ele diz. A realidade é mais trivial: seu irmão convida seus amigos ao domicílio de sua mãe para ingerir bebida alcoólica e fumar maconha. É assim que Marie-Daisy se encontra, regularmente, na rua com seus dois filhos, obrigada a passar o seu tempo no *KFC* e no *Mac Donald's* do local. No âmbito do teatro-fórum, encenamos a situação com a Marie-Daisy, o irmão e os seus amigos embriagados, violentos com as crianças; o desrespeito perpétuo; a atitude fugidia da mãe que deixa todo o poder nas mãos do filho; a errância crônica de Marie-Daisy nas ruas de Saint-Denis.

Gostaria de rever aqui certos conhecimentos em segundo plano que tiveram para mim uma função de iniciação ao longo de toda a pesquisa na instituição: quando encenamos o espetáculo final no palco, a voz de Marie-Daisy me remetia a minha própria história ou, mais precisamente, ao meu próprio capital autobiográfico. Eu poderia certamente pôr à distância o que essa voz me evocava e limitá-la a um saber reflexivo. Ela influenciava nitidamente o curso da minha pesquisa e não podia, nesse sentido, ser subtraída do seu desenvolvimento. De modo automático, eu associava a voz da Marie-Daisy ao acidente vascular cerebral que a minha esposa havia sofrido alguns meses antes. Naquele instante, esse momento de compreensão não incidia sobre o *que é o outro (Marie-Daisy)*, em uma ontologia factícia, mas sobre o *que eu posso legitimamente dizer a seu respeito*.

Il faut resituer le contexte: bien avant la représentation finale, durant l'atelier de théâtre, Marie-Daisy et moi nous étions retrouvés en binôme. Nous nous étions livrés à un exercice consistant à énoncer publiquement un motif de souffrance affectant notre partenaire de jeu. Je n'avais pas cherché très longtemps et avais d'emblée exposé la vie quotidiennement troublée de Marie-Daisy: l'absence du père de Marie Daisy ; celle du père de ses deux enfants ; la toute puissance du frère ; l'impuissance et l'attitude fuyante de la mère et puis, bien sûr, l'errance régulière de Marie-Daisy avec sa progéniture.

Ensuite, comme le prévoyait l'exercice, de sa voix chaude et profonde, Marie-Daisy avait à son tour pris la parole en reformulant la souffrance me concernant, que je lui avais préalablement confiée: *"Ma femme a eu un accident vasculaire cérébral. Depuis elle est en partie sourde. Elle n'est plus la même, elle n'a plus la même patience avec les enfants. C'est difficile, notre vie quotidienne a changé."*

De façon troublante pour moi, elle avait reformulé à sa façon mon histoire, avec sa voix singulière (cette intonation chaude et cette syntaxe châtiée qu'ont parfois les Haïtiens), mais en s'appropriant aussi mes façons de parler ; elle avait notamment reproduit la réserve que j'avais manifestée à l'idée d'exposer mon problème en public, devant les autres parents. En résumé, elle avait respecté ce qu'elle savait *a priori* de moi et avait adapté en conséquence sa façon de parler. Là résidait le sens même de ce petit exercice théâtral. Il ne consistait pas à imiter l'attitude de son interlocuteur en renonçant à son vécu social et à ses "compétences communicatives" (GUMPERZ, 1989,

É nécessaire situer o contexto: bem antes da apresentação final, durante a oficina de teatro, Marie-Daisy e eu nos encontramos em um binômio. Fomos levados a fazer um exercício que consistia em anunciar publicamente um motivo de sofrimento que afetava nosso parceiro de jogo. Eu não tive que pensar por muito tempo e expus, de início, a vida quotidianamente perturbada da Marie-Daisy: a ausência de seu pai e do pai dos seus filhos; toda a potência do seu irmão; a impotência e a atitude fugidia da sua mãe e, mais, com certeza, a errância contínua de Marie-Daisy com a sua prole.

Em seguida, como previa o exercício, com a sua voz quente e profunda, Marie-Daisy intervia, por sua vez, reformulando o sofrimento que me dizia respeito, que eu havia previamente revelado: *"Minha esposa sofreu um acidente vascular cerebral. Depois disso ela ficou parcialmente surda. Ela não é a mesma, ela não tem a mesma paciência com as crianças. É bem difícil, nossa vida cotidiana mudou"*.

De modo perturbador para mim, ela havia reformulado, à sua maneira, a minha história, com a sua voz singular (essa entonação quente e essa sintaxe castigada que os haitianos têm, às vezes), mas também se apropriado da minha forma de falar; ela tinha nitidamente reproduzido as reservas que eu manifestei sobre a ideia de expor o meu problema em público, diante dos outros pais. Em resumo, ela havia respeitado o que ela sabia *a priori* de mim e adaptado, de acordo com isso, a sua maneira de falar. Ali estava o próprio sentido desse pequeno exercício teatral. Ele não consistia em imitar a atitude do interlocutor, renunciando à sua vivência social e às suas "competências comunicativas" (GUMPERZ, 1989, p.105) ou ainda

p. 105) ou encore à ce que Goffman (1974, p.9) nomme " ligne d'action". Il s'agissait d'adapter ces compétences au vécu de l'interlocuteur le temps de l'exercice et, par là, sortir de soi afin de se familiariser avec l'étrangeté produite par cette inversion des postures.

Je dois admettre qu'avant que Marie Daisy ne prenne la parole, je m'étais posé des questions touchant à la pertinence du problème que j'exposais - cet accident vasculaire cérébral dont mon épouse avait été la proie quelques mois plus tôt et dont elle avait conservé des séquelles. Je me demandais surtout si mon problème était "à la hauteur" de celui de Marie-Daisy. Le sien me semblait revêtir une teneur dramaturgique supérieure au mien qui, en comparaison, pouvait paraître un peu "petit-bourgeois". C'est ainsi que je formulais cette disparité de classes sociales, étayée par des connaissances d'arrière-plan touchant au confort de mon mode de vie dans une zone pavillonnaire résidentielle, mon statut socio-professionnel (écrivain, anthropologue) et d'une façon générale la stabilité de mon existence en comparaison à la sienne. J'avais au demeurant ce signe distinctif par rapport aux autres parents de l'atelier, pour l'essentiel des migrants en situation précaire. La plupart d'entre eux s'étaient même étonnés que je quitte mon mode de vie pour "passer le temps" avec eux. Ces écarts décelables entre ces marqueurs de classes avaient contribué à relativiser la valeur respective de nos souffrances respectives.

Pouvaient-elles s'étalonner sans que je fasse preuve d'une sorte d'"indécence" de classe?

Dans une perspective académique, cette situation tout à fait troublante

naquilo que Goffman (1974, p. 9) nomeia "linha de ação". Tratava-se de adaptar as suas competências à vivência do interlocutor durante o exercício e, através disso, sair de si mesmo para se familiarizar com a estranheza produzida por essa inversão de posturas.

Tenho que admitir que, antes de Marie-Daisy intervir publicamente, eu havia me questionado sobre a pertinência do problema que estava expondo - esse acidente vascular cerebral que havia vitimado minha esposa alguns meses antes e do qual ficaram sequelas. Eu me perguntava, sobretudo, se o meu problema estava à altura do de Marie-Daisy. O problema dela me parecia ter um teor dramático superior ao meu que, em comparação, poderia parecer um pouco "pequeno-burguês". É assim que eu formulava essa disparidade de classes sociais, fundamentada pelos conhecimentos de plano de fundo que diziam respeito ao conforto do meu modo de vida em uma área residencial, ao meu estatuto socioprofissional (escritor, antropólogo) e, de maneira geral, à estabilidade da minha existência comparada à dela. Eu possuía, para além de tudo isso, esse traço distintivo com relação aos outros pais da oficina, essencialmente imigrantes em situação precária. A maior parte deles chegou a achar estranho que eu deixasse o meu modo de vida para "passar um tempo" com eles. Essas distâncias detectáveis entre as demarcações de classes tinham contribuído para relativizar o valor de nossos respectivos sofrimentos.

Será que os nossos sofrimentos poderiam se ajustar sem que eu tivesse que demonstrar uma espécie de "indécência" de classe?

Dentro de uma perspectiva acadêmica, essa situação de fato perturbadora

auraient assurément intégré le champs de la méthodologie, arrimant quelques principes réflexifs de vigilance référée au seul horizon qui soit en anthropologie: l'objectivation de cette matière psycho-affective habituellement si difficile à maîtriser. Je pense qu'un tel classement est à la fois fallacieux et contre-productif, parce qu'aujourd'hui, je réalise combien le petit exercice que nous avons tous deux pratiqué m'a été bénéfique pour approcher la possibilité d'analyser la souffrance en institution. Avant lui, mes facultés de jugement étaient faussées par différents obstacles. Ce sont en premier lieu des préjugés compassionnels menant au constat que la souffrance est l'apanage fatal de tous les Haïtiens, ce qui nous limiterait, nous, Français, à des postures de spectateurs de cette souffrance. Ce sont aussi des préjugés exotiques qui font de la souffrance de tous les Haïtiens une expérience radicalement différente de la notre et, par là, supérieure à la notre.

Ce petit exercice m'a au contraire permis de rendre harmonieuse ma position de transfuge de classe. J'ai compris que mon problème n'était pas moins important que celui de Marie-Daisy, qu'il était simplement différent. Au de là de cette sorte d'initiation, de façon plus heuristique, plus j'étais dans l'acceptation de mon problème, et plus celui de Marie-Daisy existait dans toute son originalité, parce qu'il était enfin débarrassé des préjugés et stéréotypes alimentés par la doxa et, en amont, par les médias de masse.

Ce petit exercice théâtral n'aurait pas d'intérêt cependant, s'il ne recouvrait pas les effets du "dérèglement psycho-affectif", au sens où l'entend Devereux (2012) – soit une remise en cause de la réalité immédiate par les sens. Au de

teria seguramente integrado o campo da metodologia, ancorando alguns princípios reflexivos de vigilância referente ao único horizonte que existe na antropologia: a objetivação dessa matéria-prima psicoafetiva, geralmente tão difícil de controlar. Penso que tal classificação seja, por sua vez, falaciosa e contraprodutiva, porque hoje me dou conta do quanto o pequeno exercício que nós praticamos juntos foi benéfico para que eu pudesse me aproximar da possibilidade de analisar o sofrimento na instituição. Antes dele, os meus recursos de julgamento eram falseados por diferentes obstáculos. Eles são, em primeiro lugar, os preconceitos compassivos que me levavam à constatação de que o sofrimento é o apanágio fatal de todos os haitianos, o que nos limitaria, nós franceses, a uma postura de espectador desse sofrimento. Esses também são preconceitos exóticos que fazem do sofrimento de todos os haitianos uma experiência radicalmente diferente da nossa e, nesse sentido, superior à nossa.

Esse pequeno exercício me permitiu tornar harmoniosa a minha posição de dissidente de classe. Eu compreendi que o meu problema não era menos importante do que o de Marie-Daisy, ele era, simplesmente, diferente. Além dessa espécie de iniciação, de maneira mais heurística, quanto mais eu aceitava o meu problema, mais o problema de Marie-Daisy existia dentro da sua originalidade, porque ele se desvencilhava, enfim, dos preconceitos e dos estereótipos alimentados pelo senso comum, e, de antemão, pelas mídias de massa.

Esse pequeno exercício teatral não seria interessante, entretanto, se ele não englobasse os efeitos do "desregramento psicoafetivo", no sentido de Devereux (2012), ou seja, um questionamento da realidade

là d'une étape qu'il serait finalement assez facile de relier à une fébrilité de l'observateur incapable de se détacher de son état affecté et, par là, incapable de produire un savoir scientifique, mon souci est d'envisager l'expérience de savoir qu'engage une telle situation et, par là, son apport véritablement scientifique à l'anthropologie.

Un tel enseignement pourrait être formulé ainsi: lorsque je redécouvre Marie-Daisy autrement que comme un individu reproductible d'une "*communauté de souffrance*" (AMSELLE, 2010, p. 56), elle se prend en effet à exister comme une personne au capital biographique singulier et irréductible. Le trouble psycho-affectif permet à l'observateur de vivre pleinement une situation traversée de questionnements inédits, autrement formulable par un "scepticisme", qui n'est pas ici à comprendre dans son acception classique (*ce que je peux savoir*), mais au sens où le comprend le philosophe Stanley Cavell en commentant l'œuvre de Ludwig Wittgenstein: *ce qui m'unit aux autres et sur la possibilité d'une communication avec eux*. Cavell pose deux questions qui concernent directement l'expérience de l'anthropologue durant l'enquête et qu'il ne peut repousser qu'au prix d'une redoutable mauvaise foi: "Comment pourrais-je parler au nom des autres – les "observés"? - Comment les autres peuvent-ils parler en mon nom?" (CAVELL, 1996, p. 234).

Si je remets ces questions en contexte, elles permettant d'interpréter autrement les disparités de classes telles qu'elles sont vécues :

- Comment pourrais-je parler au nom de Marie-Daisy dans le cadre

imediata através dos sentidos. Além de uma simples etapa que poderia, finalmente, ser facilmente vinculada à intempestividade do observador, incapaz de se desapegar do seu estado de comoção, e, logo, incapaz de produzir um conhecimento científico; a minha questão é como levar em consideração a experiência de saber que tal situação engendra e, dessa forma, a sua verdadeira contribuição científica à antropologia.

Tal ensinamento poderia ser formulado assim: quando eu enxergo Marie-Daisy de outra maneira que não um indivíduo reproduzível de uma "*comunidade de sofrimento*" (AMSELLE, 2010, p. 56), ela passa, de fato, a existir como uma pessoa com um capital biográfico singular e irreduzível. O distúrbio psicoafetivo permite ao observador viver plenamente uma situação atravessada por questionamentos inéditos, formulável de outra maneira, por um "scepticismo", que não se deve entender aqui no seu sentido clássico (*o que eu posso saber*), mas no sentido dado pelo filósofo Stanley Cavell ao comentar a obra de Ludwig Wittgenstein: *o que me une aos outros dentro da possibilidade de uma comunicação com eles*. Cavell formula duas questões que concernem diretamente à experiência do antropólogo durante a pesquisa, e que ele não pode deixar de lado sem correr o risco de agir com má-fé duvidosa: "Como poderia eu falar em nome dos outros (os observados)? - Como podem os outros falar em meu nome?" (CAVELL, 1996, p. 234).

Se eu ponho essas questões dentro do contexto, elas permitem interpretar as disparidades de classe, tal como elas são vividas:

- Como poderia eu falar em nome de Marie-Daisy no âmbito da minha

de mon enquête, puis, de façon plus théorique, à l'occasion de conférences ou d'articles scientifiques?

- Comment pourrais-je, au cœur de mon enquête, donner en retour à Marie-Daisy la possibilité de parler en mon nom?

De telles questions ne se bornent pas à une dimension éthique; elles rappellent la pertinence de conserver l'intégrité des informations, enseignements compris, émergeant dans le compte-rendu d'une enquête. A une vision hypothético-déductiviste communément admise en anthropologie s'oppose cette approche phénoménologique et sceptique qui ne peut évidemment exprimer une globalité, telles "les caractéristiques culturelles des Haïtiens en France" ou même "les apprentis acteurs de l'atelier de théâtre", mais au sein de laquelle émerge ce que l'on pourrait appeler des "questionnements anthropologiques". C'est à ce stade que réside la partie heuristique de l'initiation, lorsque un savoir peut être engagé sur le mode de l'interrogation, à partir du phénomène troublant de la rencontre avec une "observée" qui, en retour, observe - Marie-Daisy.

La force de ce questionnement réside dans sa capacité de déconstruire des préjugés et des stéréotypes influant sur la fabrication de théories analytiques, hypothèse faite que l'anthropologue n'échappe pas totalement à la doxa de plus en plus prégnante des médias. Par exemple, face à Marie-Daisy, cette doxa prend la forme d'une rhétorique de la fatalité, voire de la malédiction sur ce caillou hostile où les morts se comptent en centaines de milliers à chaque catastrophes naturelles, où les régimes politiques oscillent entre dictature et inertie. Vue de l'occident, penser à la

pesquisa, e então, de maneira mais teórica, dentro de conferências e artigos científicos?

- Como poderia eu, no meio da minha pesquisa de campo, dar em troca à Marie-Daisy a possibilidade de falar em meu nome?

Tais questões não se limitam a uma dimensão ética; elas relembram a pertinência de conservar a integridade das informações, inclusive os ensinamentos que emergem no relatório de uma pesquisa. A uma visão hipotético-dedutivista comumente admitida na antropologia se opõe esta abordagem fenomenológica e cética que não pode evidentemente expressar uma globalidade, como "as características culturais dos haitianos na França" ou mesmo "os alunos atores da oficina de teatro", mas no seio da qual emergem o que poderíamos chamar de "questionamentos antropológicos". É nesse ponto que reside a parte heurística da iniciação, quando um saber pode ser desenvolvido sobre o modo de interrogação a partir do fenômeno perturbador do encontro com uma "observada" que, de volta, observa - Marie-Daisy.

A força desse questionamento reside na sua capacidade de desconstruir preconceitos e estereótipos que influenciam a fabricação de teorias analíticas, seguindo a hipótese de que o antropólogo não escapa totalmente ao senso comum, cada vez mais impregnante, da mídia. Por exemplo, diante da Marie-Daisy, esse senso comum toma a forma de uma retórica da fatalidade, ou mesmo de uma maldição sobre essa pedra hostil onde os mortos se contam em centenas de milhares a cada catástrofe natural, onde os regimes políticos oscilam entre ditadura e inércia. Visto

vie haïtienne de Marie-Daisy revient à utiliser un petit stock de mots-clés exclusifs et, bien entendu, négatifs: misère, malheur, fierté, fatalisme, mort, courage, etc. Vue de cette opinion publique fabriquée par les médias de masse, le citoyen ordinaire (qui est aussi, parfois, un anthropologue) ne pourrait que se recueillir et compatir. Cette perception s'inscrit dans une histoire des représentations décrivant les tropicaux qu'il faut asservir ou rendre à la raison (époque colonisatrice) puis qu'il faut plaindre (aujourd'hui), maintenant abusivement Haïti dans les carcans de la compassion et de l'exotisme. C'est ce que les questions sceptiques et troublées vont permettre de déconstruire:

- Comment les préjugés compassionnels et exotiques influent-ils sur l'observation scientifique ? Comment rompre avec ces influences?

- Comment intégrer un rapport de classes affinés entre l'observateur et l'observée dans un rapport d'interculturalité?

Je pense que de telles questions pourraient intéresser un parterre d'étudiants ou de chercheurs ayant vécu, au cœur de leurs enquêtes, tout à la fois le trouble d'observer et l'intuition qu'un savoir peut en découler.

De façon plus théorique, ce qui se trouve radicalement repensé, c'est une tendance dominante des sciences humaines à dégager des invariants et des groupes sans intégrer à ce processus d'objectivation ce que l'on pourrait nommer le "paradigme du singulier". Ce retour sur la pratique d'observation est fréquemment vécu comme un événement important par les anthropologues, cette part "psycho-affectée" leur donnant l'impression

do ocidente, pensar a vida de Marie-Daisy no Haiti supõe usar um pequeno estoque de palavras-chaves exclusivas e, obviamente, negativas: miséria; desgraça; orgulho; fatalismo; morte; coragem etc. Visto através dessa opinião pública fabricada pelas mídias de massa, o cidadão ordinário (que é também, às vezes, um antropólogo) poderia somente recolher-se e compadecer-se. Essa percepção se inscreve dentro de uma história de representações que descrevem os habitantes dos trópicos a serem subjugados ou esclarecidos (época colonizadora), e então como dignos de piedade (hoje em dia), mantendo abusivamente o Haiti nas amarras da compaixão e do exotismo. É o que as questões céticas e perturbadoras permitirão desconstruir:

- Como os preconceitos compassivos e exóticos influenciam a observação científica? Como romper com essas influências?

- Como integrar uma relação de classes harmoniosa entre o observador e a observada dentro de uma relação de interculturalidade?

Eu creio que tais questões poderiam interessar a uma plateia de estudantes ou de pesquisadores tendo vivido, no coração das suas pesquisas, ao mesmo tempo a perturbação de observar e a intuição de que poderia existir um conhecimento decorrente dela.

De maneira mais teórica, o que está sendo radicalmente repensado é uma tendência dominante nas ciências humanas de excluir algumas invariantes e grupos, sem integrar a esse processo de objetivação o que poderíamos chamar de "paradigma do singular". Esse retorno sobre a prática de observação é frequentemente vivido como um evento importante para os antropólogos;

que quelque chose de crucial se noue, de l'ordre d'une initiation personnelle. Pourtant, ils se confrontent aux critères d'éligibilité académique. C'est en premier lieu l'inconvenance d'un tel retour sur soi et la difficulté de l'exprimer dans des tribunes de recherche. Lorsque ce retour est accepté dans l'expertise finale (ce qui arrive tout de même quelquefois), la difficulté demeure de l'intégrer dans un processus heuristique le plus souvent abusivement soumis à une idéologie de la réussite et de la performance. Parler de "réflexivité" brouille quelque peu les pistes en conférant à ces situations un statut de "dispositifs de vigilance" sans parvenir à montrer qu'ils participent pleinement de l'enquête et de l'analyse qui en découle.

Sur ce point Georges Devereux (2012) a montré que ces savoirs non-éligibles par l'autorité scientifique sont des "*résistances de contre-transfert*", marque d'une angoisse artificiellement dissimulée par des "*maquillages méthodologiques*". Sa préconisation est d'assumer et d'exploiter ces perturbations comme des "*données significatives*" en tant qu'expression d'une prise de conscience.

Cette restitution, analytique et interprétative, du processus d'enquête, engage un changement de paradigme ; à la production de connaissances closes telles que l'anthropologie les produit habituellement selon ses perspectives académiques, se substitue la possibilité d'engager un panel de questionnements à partir de la description d'une situation singulière.

Sur ce point, la distinction que fait Michel Foucault (1997, p. 7) entre "connaissances" et "savoirs" s'avère

a parte "psicoafetada" lhes dá a impressão de que algo crucial se tece, como uma forma de iniciação pessoal. No entanto, eles têm que enfrentar os critérios de escolha acadêmicos, que são em primeiro lugar a inconveniência de tal relato sobre si mesmo e a dificuldade de expressá-lo nas tribunas de pesquisa. Quando esse relato é aceito dentro da avaliação final (o que ainda acontece às vezes), a dificuldade se encontra em integrá-lo dentro de um processo heurístico, na maior parte do tempo, abusivamente submetido à ideologia do sucesso e da performance. Falar de "reflexividade" é confundir um pouco a questão ao conferir um estatuto de "dispositivos de vigilância" a essas situações, sem conseguir mostrar que elas participam plenamente da pesquisa e da análise decorrente dela.

Sobre esse ponto, Georges Devereux (2012) mostrou que esses saberes não elegíveis pela autoridade científica são "resistências de contratransferência", marcas de uma angústia artificialmente dissimulada por "maquiagens metodológicas". O que ele sugere é assumir e explorar essas perturbações como "dados significativos", como expressão de uma tomada de consciência.

Esse retorno analítico e interpretativo do processo de pesquisa engendra uma mudança de paradigma; a produção de conhecimentos fechados, tais como a antropologia produz geralmente, de acordo com as perspectivas acadêmicas, é substituída pela possibilidade de se desenvolver um painel de questionamentos a partir da descrição de uma situação singular.

Sobre esse ponto, a distinção que faz Michel Foucault (1997, p. 7) entre "conhecimentos" e "saberes" se revela particularmente estimulante. Heranças do modelo do Iluminismo, os conhecimentos são fechados e impostos

particulièrement stimulante. Héritage du modèle des Lumières, les connaissances sont closes et imposées “par le haut” par le biais d’une démarche hypothético-déductive; des faits illustrent une hypothèse formulée a priori, quand les deuxièmes sont le fruit d’une expérience et sont à ce titre transcriptibles en un compte-rendu inductif minutieux. Celui-ci ne s’attache plus à la réflexivité comme retour sur soi, mais à une succession de phases de communication entre celle ou celui qui observe et les observé(e)s. A partir de ce constat, la question de la distance à maintenir vis-à-vis des observés ne se pose plus dans les termes habituels de l’anthropologie. Il s’agit plutôt de considérer l’évolution strictement indiciariaire d’un cadre de communication que l’on peut analyser avec l’analyse pragmatique du langage et l’ethnographie de la communication. A la démarche objectiviste s’oppose cette approche phénoménologique, qui ne peut évidemment exprimer une globalité ou une représentativité, mais engager ce que nous pourrions appeler des “questionnements anthropologiques”, à l’instar du juste questionnement que recherche la philosophie.

“de cima pra baixo” por meio de uma abordagem “hipotético-dedutiva”. Os fatos ilustram uma hipótese formulada a priori; enquanto os saberes são frutos de uma experiência e podem, desse modo, ser transcritos em um relatório indutivo minucioso. Esse relatório não está mais ligado à reflexividade como um retorno sobre a experiência pessoal de campo, mas como uma sucessão de fases de comunicação entre aquela ou aquele que observa e os(as) observados(as). A partir dessa constatação, a questão da distância que se deve manter em relação aos observados não se coloca mais nos termos habituais da antropologia. Trata-se, nesse caso, de considerar a evolução estritamente indiciária de um processo de comunicação que podemos estudar através da análise pragmática da linguagem e da etnografia da comunicação. A abordagem objetivista se opõe a essa abordagem fenomenológica, que não pode evidentemente expressar uma globalidade ou uma representatividade, mas constituir o que poderíamos chamar de “questionamentos antropológicos”, a exemplo do justo questionamento que busca a filosofia.

REFERÊNCIAS

- ALTHABE, Gérard; HERNANDEZ, Valéria. **Implication et réflexivité en anthropologie**. Journal des anthropologues, Charenton-le-Pont, Paris, n. 98-99, p. 15-36, 2004. Disponível em : <<http://jda.revues.org/1633>>. Acesso em: 26 dez.2015.
- AMSELLE, Jean-Loup. **Rétroevolution** : essai sur les primitivismes contemporains. Paris: Stock, 2010.
- AUSTIN, John Langshaw. **Écrits philosophiques**. Paris: Le Seuil, 1994.
- BOAL, Augusto. **Teatro do Oprimido e outras poéticas políticas**. 6 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.
- BOURGOIS, Philippe. **En quête de respect. Le crack à New York**, Seuil, 1995.
- BOURDIEU, Pierre. **Science de la science et réflexivité**. Paris : Raisons d’agir, 2001.
- CAMPAGNE, Julie. **Tu m’as pas jetée** : c’est moi qui suis partie. Lormont: Le bord de l’eau, 2012.
- CAVELL, Stanley. **Les voix de la raison**. Paris: Le Seuil, 1996.

- DE CERTEAU, Michel. **Histoire et psychanalyse entre science et fiction**. Paris: Gallimard, Folio, 1987.
- CHAUVIER, Eric. Restitution et réception du texte anthropologique. **Ethnologie Française**, Nanterre, v. XXXIII, n. 3, p. 503-512, 2003.
- _____. Uses of Digital Text in Anthropology: the example of scholastic workshops for out-of-school adolescents. In: CLARK, Julie S. Byrd; DERVIN, Fred (Ed.). **Reflexivity in language and intercultural education: rethinking multilingualism and interculturality**. New York: Routledge, 2014.
- CLERCK, Patrick de. **Les naufragés**. Paris: Plon, 2001
- CLIFFORD, James; MARCUS, George. **Writing Culture: the poetics and politics of ethnography: a school of American research advanced seminar**. Berkeley: University of California Press, 1986.
- CONGOSTE, Myriam. **Le vol et la morale**. Toulouse: Anacharsis, 2012.
- CRAPANZANNO, Vincent. **Tuhami: portrait of a Moroccan**. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- DEMARTIS, Marie. **Le pouvoir au village**. Toulouse: Anacharsis, 2012
- DEVEREUX, Georges (1980). **De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement**. Paris: Flammarion, 2012.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. **Les mots, la mort, les sorts**. Paris: Gallimard, 1977.
- FOUCAULT, Michel. **Il faut défendre la société**. Cours au collège de France. Paris: EHESS-Gallimard-le Seuil, 1997.
- GAULEJAC, Vincent de. **Histoire en héritage : roman familial et trajectoire sociale**. Desclée de Brouwer, 1999. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2012.
- GIUST-DESPRAIRIES, Florence; CIFFALI, Mireille. **De la clinique : un engagement pour la formation et la recherche**. Bruxelles : De Boeck Supérieur, 2006. (Perspectives en éducation et formation)
- GOFFMAN, Erving. **Les rites d'interaction**. Paris: Minuit, 1974.
- GUMPERZ, John. **Engager la conversation**. Paris: Minuit, 1989.
- NIEWIADOMSKI, C. **L'approche biographique de l'écriture**. Les apports de la sociologie clinique, *Revue Recherche et Formation*, Lyon, n. 63, p. 91-104, 2010. Disponível em : < <http://rechercheformation.revues.org/305>>. Acesso em: 26 dez.2015.
- RICOEUR, Paul. **La critique et la conviction (entretiens)**. Paris: Calmann-Levy, 1995.

Data da submissão: 13/01/2016

Data da aprovação: 13/02/2016