
Réflexions

L'ethnographe dans le sous-terrain : Fragments biographiques

Jérôme Beauchez *Institut de recherche interdisciplinaire sur les enjeux sociaux (IRIS)
et Centre Max Weber, CNRS, France*

Résumé : Cet essai propose de pénétrer le sous-terrain de l'ethnographe, au sens d'une percée dans la biographie du chercheur s'efforçant d'accomplir ce geste que Georges Devereux nous recommandait en tant qu'observateurs des comportements humains : tenter de nous comprendre nous-mêmes afin de saisir au mieux ce que nous transférons dans les sujets-objets de nos connaissances. Les matériaux de la réflexion sont constitués de fragments biographiques qui révèlent autant de questions fondatrices d'un parcours de recherche. Contre toute illusion auto-analytique, les terrains d'enquête sont dès lors considérés à partir du sous-terrain qui les a fondés sans pour autant que ce dernier n'apparaisse dans la pleine clarté d'une conscience pour laquelle il conserve toujours sa part d'ombre.

Mots-clés : Ethnobiographie, parcours de recherche, questions fondatrices, inconscient du chercheur, terrain, sous-terrain

Abstract: This essay proposes to enter the underground of the ethnographer, in the sense of a breakthrough in the researcher's biography striving to accomplish this gesture Georges Devereux recommended us as observers of human behavior: trying to understand ourselves in order to better understand what we transfer in the subjects-objects of our knowledge. The materials of this reflection consist of biographical fragments that reveal some foundational issues of a research career. Against any self-analytical illusion, fieldwork on the ground is therefore considered from the underground that founded it without considering that the latter could appear in all the clarity of conscience for which it still keeps its dark side.

Keywords: ethnobiography, research career, foundational issues, researcher's unconscious, fieldwork, underground

En 2004, l'anthropologue Marc Abélès a publié un court texte intitulé « Le terrain et le sous-terrain ». Au premier regard, ce titre m'a semblé contenir une référence dostoïevskienne aux *Carnets du sous-sol* (1992 [1864]). J'espérais donc lire quelque chose d'un monologue intérieur de l'ethnographe qui révélerait, pour partie au moins, les soubassements de son travail : non pas ceux sur qui (nos traditionnels « informateurs »), mais ce sur quoi la recherche s'appuie (des questions sous-jacentes, une sensibilité, une vie) et que les gloses méthodologiques ou épistémologiques passent le plus souvent sous silence. Concernant ces points, mes attentes ont été déçues. Car pour Abélès, il s'agissait surtout de faire apparaître les soubassements de l'enquête dans l'ordre négocié sur lequel reposerait tout son édifice ; *i.e.* les incertitudes, la maîtrise des impressions produites sur autrui (ou ses tentatives), les tractations comme les dons et les contre-dons qui permettent de nouer la relation entre enquêteur et enquêtés. C'est une façon plutôt interactionniste de voir le sous-terrain ; à moins que ce ne soit le pré-terrain. Une autre, plus analytique et que je propose de développer ici, consiste à interroger les fondements de la recherche en postulant qu'ils résident dans ce qui échappe le plus souvent à celui ou celle qui l'entreprend.

S'aventurer dans le sous-terrain, c'est alors tenter une percée dans l'inconscient du chercheur et commencer d'accomplir ce geste que Georges Devereux (2012 [1967]) nous recommandait en tant qu'observateurs des comportements humains : tenter de nous comprendre nous-mêmes afin de saisir au mieux ce que nous transférons dans les sujets-objets de nos connaissances. Puisqu'un tel effort est personnel, les matériaux convoqués pour l'accomplir doivent l'être eux aussi ; il s'agit alors moins de s'intéresser à nous-mêmes qu'à ce(ux) dont nous sommes constitués. Telle est donc la visée régulatrice de cet essai, dans lequel le sous-terrain sera montré à la confluence des fragments biographiques comme un

lieu fondateur de la recherche où la lumière manque ; autant celle d'une pleine conscience des motifs, inatteignable en soi, que celle d'un éclairage des manques qui font que l'on se met à chercher *quelque chose* auprès des autres dont la rencontre devient l'instrument humain d'une quête. Avant Devereux, ce geste analytique s'est trouvé au cœur des intentions de Georges Bataille, Roger Caillois et Michel Leiris alors qu'ils fondaient leur éphémère Collège de sociologie (1937-1939)¹.

Leiris tout particulièrement a montré, en précurseur de ce que l'on désigne aujourd'hui par l'idée d'autoethnographie, que la description d'autrui dépend étroitement de ce que nous voyons et sommes capables de voir au travers du prisme que constitue notre propre perception du monde (à ce sujet, voir notamment : Riley 2015). Nombre de ses écrits, dans le détail desquels il n'est pas possible d'entrer ici – on pensera notamment à *L'Afrique fantôme* (1981), à *L'âge d'homme* (1946) ainsi qu'aux quatre volumes de *La Règle du jeu* (2003) – sont constitués d'un collage de fragments existentiels à la fois inspiré du surréalisme et de la psychanalyse. Michel Butor a qualifié cette écriture fragmentaire d'« autobiographie dialectique » (1960 [1955]). Quant à moi, je propose d'en saisir l'ensemble non comme une auto-, mais une ethnobiographie dont la dialectique consiste précisément à s'observer à travers l'autre, dans le même temps que l'observation de ce dernier passe par soi². C'est ce type très particulier de réflexivité (contre)transférentielle que Leiris met en place à la manière d'un dispositif littéraire qui n'est jamais le vecteur d'un simple retour sur soi. Il s'agirait bien plutôt d'un détour à soi. Empruntant les voies de diverses figures de l'altérité dans lesquelles se projettent celles de l'observateur et de l'écrivain (le mécanisme d'un transfert), un tel cheminement ne revient donc jamais à quelque chose comme « soi-même » au sens – pointé par Paul Ricœur (1990 : 177) – d'une mêmeté ou d'une permanence irrémédiablement perdue dans la continuité de ses transformations au contact de l'autre (ce que Devereux désigne précisément comme un contre-transfert³). L'identification de ce manque originel dans la quête d'un « soi », que le texte ethnobiographique fait apparaître comme une illusion ou une biffure fondatrice, devient alors non pas l'objet, mais *ce pour quoi* il y a recherche.

Les pages suivantes tenteront d'identifier cette biffure, ou tout au moins une part de ce manque originel dans mon propre travail. Pour ce faire, je reprendrai à mon compte – c'est-à-dire dans un style ethnobiographique qui m'est personnel – l'écriture fragmentaire pratiquée par Leiris et proposerai deux percées dans mon sous-terrain. La première renvoie à l'enfance, tandis

que la seconde répète à l'âge d'homme le motif enfantin comme une variante de *ce pour quoi* il y a recherche. Le principe de leur rapprochement n'est autre que celui de la liberté de les associer en tant qu'elles constituent deux ruptures biographiques dont le caractère extraordinaire a permis d'éclairer ce qui, d'ordinaire, reste à l'état latent ou caché. Quoi qu'il en soit, on comprendra que parler de moi n'est pas l'important. Seules importent les voies d'une ethnobiographie, ou d'un détour par l'autre que je tenterai de faire apparaître dans les paragraphes suivants, en même temps que la basse continue dont les résonances existentielles laissent entendre le bruit des liens qui rattachent un chercheur à ses fantômes : ces présents-absents africains ou enfantins contés par Leiris, et sans doute moins exotiques – quoique – pour ce qui concerne les miens. Mon hypothèse principale est que ces présences-absences désignent l'objet d'un manque qui n'a pas vocation à être comblé ; car le combler reviendrait à éliminer *ce pour quoi* il y a recherche. En revanche, dessiner les contours d'un tel objet, puis le comprendre au sens premier d'une inscription en soi d'un manque qui ne serait plus totalement ignoré ou refoulé, m'apparaît comme le préalable nécessaire afin d'entamer cette compréhension d'ego que Devereux recommandait à tout chercheur ayant affaire à soi en tant qu'instrument humain d'une connaissance de l'autre. Pour ma part, cette connaissance a trouvé son chemin parmi bien des résistances : les miennes, comme celles que j'observe sur mes terrains d'enquête. Longtemps inconscientes, les premières tiennent à ma biographie dont quelques fragments apparaîtront ici. Les identifier peu à peu m'a sans aucun doute conduit à interroger *ce qui résiste* chez d'autres, sans qu'un tel transfert n'échappe entièrement à ma conscience. Loin s'en faut. Pour autant, je ne me risquerais pas à parler de maîtrise. Encore une fois, il ne s'agit pas de sacrifier à l'illusion autoanalytique d'une quelconque possibilité de faire la lumière sur soi. La dynamique (contre)transférentielle que ce texte éclaire pour partie relève plutôt d'une observation à tâtons où « je » m'apparaît au travers de tous les autres qui m'ont constitué ; des autres avec lesquels le temps est venu de faire connaissance.

Peau noire, écorchures blanches

Comme souvent, l'écran des souvenirs est brouillé par les parasitages du présent et le recouvrement du temps. Mais je revois distinctement le visage de Teddy. Il est celui dont on croit, enfant, qu'il sera toujours là : l'ami aussi évident que sa présence quotidienne. D'ailleurs, à six ans, on ne s'embarrasse pas du concept d'amitié. On la vit. Comme ce jour d'été 1980 où nous étions censés

partager nos jeux dans notre petit coin de banlieue ; une banlieue française qui n'avait en apparence rien de particulièrement « difficile », pour reprendre l'épithète dont on use avec une sorte de précaution grimaçante dès lors qu'il s'agit de désigner la relégation urbaine et ses zones.

« *Je serai plus un nègre* »

Les nôtres, de zones, divisaient le quartier en deux parties ostensiblement hiérarchisées. D'un côté se situaient les familles ouvrières « moyennisées » par les effets socio-économiques des Trente Glorieuses. Selon le schéma décrit par Henri Mendras (1994 [1988]), la soi-disant généralisation de la classe moyenne dans laquelle s'inscrivaient ces familles consistait notamment dans l'absorption des anciennes classes ouvrières dont les conditions, comme le style de vie, se trouvaient entièrement redéfinis par l'accroissement des ressources économiques et l'atténuation correspondante des inégalités sociales ou culturelles. La peinture optimiste de cette nouvelle « civilisation des mœurs » (*ibid.* : 341 *sq.*) avait pourtant tendance à occulter le revers, ou l'autre côté du progrès et de ses tableaux. Dans la banlieue de mon enfance, cet autre côté ou ce côté des autres, s'incarnait à quelques rues de mon immeuble. Comme à Winston Parva dont les fractionnements de l'espace ont été si bien décrits par Norbert Elias (1997 [1976]), ces rues faisaient office de frontière à la fois physique et symbolique entre travailleurs français et immigrés ; c'est-à-dire entre les anciennes et les nouvelles classes populaires, ou entre gens d'*ici* et de *là-bas*, dont la confrontation vaguement nietzschéenne ne parvenait que très rarement à dépasser l'opposition du *bien* et du *mal*, ou du *bon* et du *mauvais*. Or Teddy était de *là-bas* ; et noir de surcroît, tandis que j'étais un petit blanc bien d'*ici*. De sorte qu'il venait du *mauvais* côté alors que je représentais le *bon*. Voilà tout du moins la perspective qui s'imposait de l'extérieur à notre amitié et à la façon dont elle ne manquait pas d'être jugée. À l'instar de cet après-midi d'été où les deux enfants que nous étions s'apprêtaient à vivre l'un de ces moments de jeu dont l'illusion, ou l'*in lusio* – selon la belle expression de Roger Caillois (1967 [1958] : 61) – les capte tout entiers.

Ce jour-là, l'instrument de la captation ludique devait être le vélo. Or Teddy n'en possédait pas. Si bien que parfois des enfants d'un immeuble voisin lui en prêtaient un qui, parmi eux, ne servait plus à personne. Quant à moi, je patientais sous le soleil, m'attendant à voir mon ami apparaître d'un moment à l'autre, juché sur ce « clou » suffisamment défraîchi pour lui être cédé sans que cela n'émousse sa joie enfantine de le conduire où bon lui semblait. Après une attente qui m'a

paru fort longue, Teddy est arrivé. Mais à pied et en pleurs. Entre deux sanglots, il a hoqueté le récit des maltraitances qui venaient de lui être infligées : on l'avait traité de « sale nègre » et battu avant de lui refuser le fameux vélo pour lequel il s'était aventuré en territoire manifestement hostile. Très vite, je crois que nous avons imaginé une sorte de vengeance. Tout enfants que nous étions, nous sommes donc allés demander des comptes à ces gamins qui avaient voulu régler celui de Teddy en le chassant de nos rues. Nombreux et plus âgés, ils ont rapidement pris le dessus et nous ont flanqué une sévère déroutée. Je me rappelle cependant moins de l'altercation que de ma fuite. Car sous l'effet de la peur provoquée par la force des autres, j'ai abandonné Teddy.

La scène suivante à laquelle l'exercice des reviviscences mémorielles me permet d'accéder par le biais d'une image mentale confusément animée me présente en train de chercher mon ami alentour, hélant son prénom jusqu'à m'en rompre la voix. C'est un filet de la sienne qui m'est finalement parvenu depuis une haie de cyprès où j'ai d'abord eu toutes les peines du monde à le localiser. Toutes les peines du monde n'est pas seulement une manière de dire. Car ce dont j'ai été le témoin ensuite a profondément marqué les enfants que nous étions. Avant d'être durablement gravée dans ma mémoire, cette marque s'est inscrite sur la peau noire de Teddy qu'il griffait rageusement jusqu'à l'écorcher. Tandis qu'il arrachait ainsi la blancheur de son épiderme, il m'a lancé : « si je fais ça partout, je serais blanc. Je serais plus un nègre [*sic*] ». Le rouge de son sang perlait du fond des écorchures blanches. Celles-ci traçaient autant de frontières sur le noir de sa peau. Longtemps après, j'ai compris qu'elles avaient incarné l'arbitraire de ces limites qui parcourent les espaces physiques dont elles bornent l'étendue à partir des catégories mentales de la perception, et jamais l'inverse.

Les cadres mentaux de la disqualification

Les haies de cyprès bordent souvent les cimetières. Celle où Teddy s'était réfugié a sans doute désigné celui d'une part de notre enfance. Une odeur nauséabonde se mêlait à la souffrance de mon jeune ami. Pas plus que ce qui était en train de se jouer je n'ai compris d'où elle émanait. Mais le fait est que ses effluves nous parvenaient très distinctement. Dans la panique provoquée par l'urgence de se tapir quelque part afin d'échapper à ses poursuivants, Teddy n'avait pas remarqué l'étron canin dans lequel il s'était allongé. Voilà d'où provenaient les miasmes cacotopes mêlés à l'écorchure frénétique d'une peau comme un geste d'arrachement à soi-même.

Un tel tableau aurait sans doute soulevé le cœur le mieux accroché. Quant aux enfants que nous étions, ils ont décidé de laver l'affront du mieux qu'ils pouvaient. Ainsi avons-nous pris la direction de mon immeuble voisin, où le tuyau d'arrosage du local à poubelles n'a qu'imparfaitement nettoyé la souillure qu'aucune eau ne pouvait emporter.

Tandis que l'odeur ambiante des déchets se substituait à celle de l'étron, nous ne laissions pas de craindre l'arrivée inopinée du concierge qui abhorrait Teddy. Sa mission n'était-elle pas de garder le carré d'immeubles dont il était chargé en le tenant *bien propre* ? Une tâche qui incluait de le préserver des indésirables et de leurs incursions. Or, selon les catégories de cette perception ancillaire toute dévouée à la classe moyenne, Teddy incarnait l'écart qui situe l'*outsider* au regard des gens bien établis ; importun ou intrus, il venait du mauvais côté de la rue. La couleur de sa peau en attestait comme l'évidence de son étrangeté. Et comme Teddy s'invitait de plus en plus souvent parmi les « gens bien » au lieu de simplement passer son chemin, sa présence par trop insistante devenait un problème aux yeux du concierge qui, manifestement, s'en inquiétait⁴. À tel point qu'il s'en était ouvert auprès de ma mère, lui exposant toute son incompréhension face à l'étrange tolérance affichée à l'égard de ce négriillon qu'elle recevait chez elle, le considérant par là même comme une fréquentation acceptable pour son fils. Où avait-elle la tête ?

Je ne saurais le dire. Pas plus qu'il ne m'est possible de me rappeler ce qu'elle a rétorqué au concierge dont les inquiétudes consistaient à draper sa xénophobie d'une sorte de vertu qui en appelait à la conservation du « bien » public. Ce dont je me souviens en revanche, c'est qu'elle les a vertement congédiés, lui et ses « bons » sentiments. Mais ce n'est pas pour autant que ma mère se situait par-delà bien et mal, ou bon et mauvais. Car elle aussi avait une certaine conception de la vertu. Persuadée que celle de la mère de Teddy était petite, elle accueillait l'enfant les midis tandis qu'elle supposait que son indigne marâtre se reposait du métier de prostituée qu'elle exerçait nuitamment. Comme souvent, j'avais été placé dans la demi-confiance à laquelle je n'entendais pas grand-chose, sinon qu'elle creusait la distance du non-dit entre moi et mon ami, et suscitait l'étrangeté d'un regard posé sur sa mère que je voyais par ailleurs fort peu. Il me semble avoir appris plus tard qu'elle était en réalité aide-soignante dans un hôpital voisin et travaillait essentiellement en équipe de nuit, s'efforçant d'élever son fils toute seule. Puis Teddy a disparu de mon univers quotidien. Je ne me souviens ni comment, ni pourquoi. Restent la peau noire et les écorchures

blanches. Reste aussi l'espace d'une vie et de ses manques. À son contact, j'ai forgé une première idée, aussi charnelle qu'instinctive, des effets que produisent les cadres mentaux de la disqualification. J'ai appris celui du racisme et de ses catégorisations *a priori*. Tout comme j'ai conservé la marque obsessionnelle de cette question fondatrice que j'ai retrouvée bien après, extraite de son contexte biblique et réinscrite sur la couverture d'un livre de John Edgar Wideman (1999 [1984]) : « Suis-je le gardien de mon frère ? », ou comment puis-je l'être dès lors que j'ai le sentiment de m'être disqualifié par le manque ?

Je ne suis pas inférieur à ceux que je méprise

Dans quelques instants, le corps d'Yvan sera incinéré. C'est un jour de septembre 2002 où l'été traîne encore un peu dans l'épaisseur d'une atmosphère déjà grise et lourde. La rue est entrée dans l'église, dont les rangs demeurent séparés. D'un côté les anciens amis du défunt : des skinheads nationalistes, ou se considérant eux-mêmes comme néo-nazis⁵. Ils sont venus lui rendre une sorte d'hommage en tenue d'apparat – crânes rasés de près, bombers (des blousons d'aviateur) et brodequins paramilitaires impeccablement cirés. De l'autre, ses compagnons du quotidien : des punks et des « zonards » – un terme vernaculaire dont usent toutes sortes de squatteurs et de routards pour s'auto-désigner⁶ – réunis en une troupe hétéroclite et nettement moins disciplinée. Pacifier cette cohabitation momentanée a nécessité une négociation.

Les enfants terribles

Accepté par les deux parties comme un diplomate de l'infropolitique des pavés, l'un de nos amis a mené les pourparlers entre anarchistes plus ou moins revendiqués et fascistes déclarés. Des premiers, il a obtenu la garantie d'une absence de provocations, ainsi que celle d'une relative sobriété pendant la cérémonie. Parce qu'ils refusent d'entrer dans les édifices religieux, certains ont choisi d'attendre dans le cimetière attendant. Quant aux seconds, c'est leur leader charismatique qui a garanti le maintien du *statu quo*. Aucun mouvement n'est à craindre : le *duce* a parlé, fort de ses dix ans d'incarcération et de la légende urbaine dont il est nimbé. Il se tient là, comme engoncé par les outrances de sa musculature dont les renflements se crispent en indiquant tous les signes de la tension. Je pense au « white power » (pouvoir blanc) dont les deux mots s'encrent en lettres énormes à ses avant-bras. Aujourd'hui, il les tient cachés. Nous portons le même prénom : Jérôme. Tous deux,

nous arborons ces silhouettes râblées et cet air de défiance qui voudraient faire de l'allure et de ses premières impressions une forteresse absolument décourageante. Quelque chose nous rapproche dans l'opposition.

Comme la plupart de ceux que la disparition d'un ami a réunis aujourd'hui, nous sommes issus de la base ouvrière des classes moyennes et partageons des pans entiers d'histoire familiale mêlées aux destinées d'un groupe social, lui aussi peu ou prou disparu dans le processus de sa transformation. Sur ce point, Henri Mendras avait donc raison : force est de constater que l'achèvement du XX^e siècle et de la « seconde révolution française » – celle des modes de vie et de la tertiarisation de l'économie – n'a pas laissé grand-chose des anciens ouvriers, des paysans et de leurs mondes (Mendras 1994 [1988]). Dissous dans l'idée d'un certain progrès social, leurs espaces et leurs existences paraissent s'être recomposés hors-sol : celui des entre-villes, ces *Zwischenstädte* décrites par Thomas Sieverts (2004 [2001]) à l'intersection du rural et de l'urbain où l'indéfinition des zones a capté les transfuges de classe dans l'enfilade des immeubles – tous de « standing » – et des pavillons. Yvan venait de là ; à l'instar de Jérôme et de tous ceux que je vois autour de moi, filles et fils de ces familles qui ont investi ces non-lieux pour y implanter une société de petits propriétaires où l'on vit ensemble-séparés ; une société dont l'idéal a balayé les restes des anciennes communautés de destin.

Vus sous cet angle de la moyennisation des classes populaires, les skinheads, les punks et les zonards que j'ai sous les yeux me semblent faire symptôme par un certain sens de l'excès. Alors que j'observe alentour, les runes tatouées sur les cous, les ornements celtiques, les toiles d'araignées enserrant les coudes ou les chairs percées par de multiples anneaux m'apparaissent comme autant de signes, sinon de tentatives pour constituer des corps-frontières qui garderaient les membres de ces communautés imaginées d'appartenir à cette « moyenne » que leurs parents ont incarnée. Tout se passe alors comme si des fragments de traditions se réinventaient dans le détournement des symboles communautaires mêlés à celui des tenues ouvrières recomposées dans les excès de l'ordre (la figure du skinhead) ou de la dérision (celle du punk)⁷. Alors qu'au beau milieu de cette église comme ailleurs tout paraît opposer ces anarchistes et ces nationalistes autoproclamés, je les vois plutôt réunis comme les deux faces d'une même pièce où se joue une sorte de carnavalisation des anciennes classes ouvrières dont les enfants terribles tenteraient de résister à leur propre effacement. Le bruit qu'ils font et la fureur qu'ils montrent parfois constitueraient dès lors autant de scan-sions de la perte d'un sens cherché dans les décombres –

ceux des squats ou d'un monde disparu. Si l'on en croit Walter Benjamin (2000 [1931] : 332), n'est-ce pas là que les « caractères destructeurs » tracent leur chemin ?

Skinhead crucifié

Cette question et son insistance, Yvan les avaient d'ailleurs inscrites au détour de ses tatouages en brûlant son épiderme à l'aide d'une cigarette qui a marqué sur son avant-bras le point indélébile de ses interrogations. Ce jour de mai 2002, quelques mois avant sa mort, il est venu dans mon appartement pour les dire lors d'un entretien biographique dont nous avons entamé la série il y a quelques semaines. Lui et moi nous sommes connus dix ans auparavant. Nous avons dix-huit ans. La rue et ses expériences ont constitué la base de notre amitié. Tandis que je m'en suis éloigné pour reprendre des études et faire de moi un ethnographe (entre autres choses, je suis alors doctorant en sociologie), Yvan est resté sur le pavé sans parvenir à en éviter les pièges. Si la rue a été son héroïne, elle a aussi pris l'aspect de la poudre dont il injecte quotidiennement la solution dans ses veines.

Tandis qu'il sacrifie aux impérieuses nécessités de son assuétude aux opiacés, j'entends les échos du combat qu'il livre depuis la salle de bain afin de dissoudre le Subutex (un substitut de synthèse à l'héroïne) qu'il veut à toute force faire entrer dans sa seringue. Après un long moment, il réapparaît se confondant en excuses, aussi gêné qu'exténué. Sous l'effet de la chaleur, il a découvert son torse. Des anciennes vaillances, dont l'héroïne a fait un lancinant festin, reste le décharnement d'une nudité ornée de tous les tatouages qui signent le long parcours du jeune homme dans la rue. Sur sa poitrine trône un skinhead crucifié. L'ovale vide de son visage peut être rempli des traits de chaque sacrifié social qui s'y reconnaît. Un peu plus haut, sur ses clavicles, on peut tantôt lire « pour mes amis, fidélité » et « pour mes ennemis, pas de pitié ». Tandis qu'il se décrit souvent comme son meilleur ennemi, Yvan n'a pas plus de pitié pour lui qu'il ne se repent d'aucun de ses actes. Demeurent la fidélité, les amis et leurs regrets.

C'est à douze ans qu'Yvan s'est mis à battre le pavé, se constituant peu à peu une famille de substitution dans la rue. La première, dont il ne cessait de fuguer, lui est apparue comme perdue dès l'origine : celle de son adoption, où il situe sa question fondatrice dans le vide de toute réponse. De son père adoptif, un ouvrier passé contremaître à la force du poignet, il ne retient que la poigne qui l'a étouffé dans le carcan des règles et l'anxiété du devoir-être. Sa brutalité maladroitement protectrice a très vite été vécue comme le joug d'une tyrannie domestique à laquelle Yvan n'a eu de cesse

d'échapper en retournant contre elle toute la violence dont il s'est révélé capable. Sa sœur cadette, adoptée tout comme lui, a suivi le même chemin de la détestation paternelle. Elle n'y a pourtant rencontré son frère qu'à l'adolescence, lorsque tous deux se sont aperçus qu'ils avaient pris la fuite dans les mêmes rues. Quant à leur mère, elle s'est efforcée d'absorber les pertes compensées à l'aide de benzodiazépines et autres bêtabloquants. Leur voile chimique n'a qu'imparfaitement couvert son désespoir grandissant. Pourtant son fils l'a aimée, mais sans trop lui dire ni lui montrer. Plutôt occupé à fuir cette famille qui se défaisait, il en a constitué une autre auprès d'un groupe de skinheads nationalistes qui l'a rapidement pris sous son aile. Pour ces hommes dans la vingtaine, Yvan apparaissait comme un gamin intrépide, une sorte de mascotte qui vidait leurs verres dans les bars tandis qu'il absorbait la force de ce collectif où il voyait tant de solidarité.

Assez vite le rapprochement s'est opéré avec un autre enfant perdu dans les rues : Jérôme. Ensemble, ils ont volé la panoplie – bombers et chaussures coquées – qui afficherait leur ressemblance ainsi que leur détestation commune de la « bonne société ». Le nationalisme ou le racisme ? Selon ce que j'ai pu apprendre, Yvan n'en avait que faire ; pas plus que Jérôme. Ce qui en revanche exerçait sur eux une véritable attraction était la possibilité d'être aussi craints que détestés. Le dégoût qu'ils inspiraient en tant que skinheads férus de colifichets nazis constituait en quelque sorte l'image-miroir de leur propre répugnance pour l'hypocrisie d'un monde où leur place paraissait toute désignée : à la marge, la plus radicale qui soit. D'ailleurs, l'un des tatouages d'Yvan annonçait fièrement : « je ne suis pas raciste, je hais tout le monde. » Mise en pratique, cette haine s'est maintes fois exprimée dans les stades de football et les rixes qui les ont opposés aux hooligans adverses et à la police ; de même que dans des agressions plus ou moins lucratives – celles d'homosexuels dépouillés nuitamment dans les parcs – voire gratuites, lorsqu'il s'agissait de jeter des cocktails Molotov sur la devanture des fast-foods turcs ou maghrébins. Ainsi la carrière sur les pavés a-t-elle été maintes fois entrecoupée d'épisodes carcéraux auxquels Jérôme n'a pas su échapper aussi bien qu'Yvan. Tandis que le premier gagnait ses galons de chef incontesté, le second prenait ses distances avec la supercherie qu'incarnaient à ses yeux les nazillons dont l'ultraviolence ne le distraiyait plus. Sa défection n'a jamais été pardonnée. Je l'ai connu peu de temps après, alors qu'il venait de briser son esseulement dans la rue en s'agrégeant à une nouvelle famille.

Dérèglement de tous les sens

Bien plus hétéroclite que le précédent, ce clan était constitué de punks, de tatoués à *dreadlocks* (d'épaisses nodosités capillaires réunies en nattes) et autres golems urbains dont l'allure se composait de collages issus de toutes les subcultures. Suscitant la méfiance compte tenu de ses antécédents, Yvan n'y a été accepté que très progressivement et grâce à une amitié nouée avec Didier, une sorte de géant hirsute, farouche opposant aux crânes rasés qui a tout d'abord projeté de lui « couper la gorge et de manger son chien ». Le beauceron et le skinhead sont finalement restés en vie, tandis que les voyous ont perçu leur profonde ressemblance au-delà des affichages d'une inconciliable différence. Dans le quartier plutôt tranquille où il s'était implanté, l'un de leurs squats privilégiés avait été baptisé la « maison des fous » par un voisinage aussi inquiet qu'horrifié. Sans doute parce que l'on y déréglaient tous les sens de la vie ordinaire. Comme j'ai pu l'observer pour avoir maintes fois fréquenté les lieux, la nuit et le jour n'avaient qu'une importance relative. L'effervescence collective y était célébrée lors d'interminables saturnales dont les expériences comme les récits, mêlant débauche et sauvagerie, alimentaient la légende de l'*underground* urbain ainsi que les ragots des voisins. Les consommations effrénées d'alcool et de drogues le disputaient en effet à un multipartenariat sexuel où les plaisirs s'épuisaient dans l'élan de leur constant renouvellement. Quant à l'économie de la maison, elle était assurée par de menus larcins et autres arnaques auxquels s'ajoutait la vente de stupéfiants, depuis la résine de cannabis jusqu'aux « buvards » (des doses individuelles de L.S.D.), poudres et cachets de toutes sortes.

Lorsque l'atmosphère devenait par trop pesante – *i.e.* lorsque les inimitiés s'accumulaient ou que la police les serrait de trop près –, les affidés disparaissaient quelque temps sur les routes ; en particulier l'été, où ils faisaient la tournée des festivals dans toute la France. Mais le véritable délitement de la structure que leurs liens avaient créée n'est aucunement dû à ces absences momentanées. Il s'explique plutôt par la piqûre lancinante de l'héroïne qui s'est infiltrée dans les veines de chacun des piliers du clan. Se sont ajoutées les amphétamines, les benzodiazépines, ainsi qu'une foule d'autres substances dont l'usage incontrôlé a fini d'achever ce qui pouvait subsister des anciennes solidarités. Comme d'autres, c'est à ce moment que je me suis sauvé. Invité privilégié dans le monde des zonards, je ne m'estimais ni plus fort ni plus malin que ceux qui m'ont enseigné une partie de leur connaissance de la rue. Je me suis donc

efforcé de me préserver du pire, dont j'avais senti la brûlure d'assez près pour la redouter. Quant à Yvan, il a continué à consumer quotidiennement son existence dans les bouillonnements de sa cuiller au creux de laquelle tout se dissolvait le temps d'un apaisement chimique à durée limitée. Tandis que ses jours s'engloutissaient dans la répétition du manque et de son comblement, des années entières ont été absorbées par cet affairement consumériste où l'existence et ses questions se précipitaient dans une solution dont l'injection a peu à peu défait le corps d'Yvan dans le même temps que ses forces l'abandonnaient.

Ce n'est pas l'héroïne ou la rue qui l'ont tué, mais la déliquescence malade dont elles ont tour à tour constitué la scène et le catalyseur. Lors de nos derniers échanges enregistrés en juin 2002, Yvan s'attardait souvent sur le dégoût que lui inspirait son état physique. Les problèmes se multipliaient : déséquilibres dus à un dérèglement de l'oreille interne, grosseurs tumorales apparaissant çà et là, puis par-dessus tout, la crainte du sida qu'il était persuadé d'avoir récemment contracté. Avec une amie et Didier – déjà malade –, ils s'étaient accordé un moment de sexe au cours duquel le préservatif du second avait cédé, sans qu'il ne révèle rien, tandis qu'Yvan n'en portait pas. Ce dernier venait d'apprendre que la jeune femme était contaminée et attendait les résultats de ses propres examens. Anticipant le verdict, il m'avait lancé : « comme l'a dit l'autre tarlouze mexicaine à moustaches [Emiliano Zapata, *ndr*], "mieux vaut mourir debout que vivre à genoux" ! Si je suis plombé, j'attendrai pas : je m'en fous une direct ! ». Je n'ai jamais su ce qu'avait révélé le test. En revanche, le fusil à pompe d'Yvan a parlé en lieu et place de ce qu'il aurait pu nous dire.

Après la crémation du corps, zonards et skinheads se sont séparés sans un mot ni un regard. Les premiers se sont rejoints sur les quais du centre-ville pour un dernier hommage au défunt. Sammy, les yeux embués et le crâne fraîchement rasé pour célébrer son ami disparu, s'est élancé vers moi avant de s'arrêter net et de me jeter l'un de ces regards vides où l'incompréhension le dispute à l'absence d'éclat. Puis il a articulé cette question arrachée à son chagrin et aux engourdissements de l'alcool : « Putain, et maintenant, qu'est-ce qu'y reste de nous ? ». Peu après, Oana, l'amie d'Yvan, m'a pris à part et a tenu à me dire combien le travail que nous avons fait ensemble ces derniers mois comptait à ses yeux. Nos rencontres l'avaient même passablement inquiété. Il se demandait ce que ses restes de mémoire pourraient bien apprendre à un type qu'il tenait pour une sorte d'encyclopédie des subcultures marginales doublé d'une bibliothèque vivante des styles musicaux rapportés aux origines du mouvement skin-

head. Or, c'est précisément tout le reste qu'il m'a enseigné : le partage des expériences et ce que les livres ou les disques ne laissent pas entendre.

Reste que pour lui comme pour Teddy bien des années avant, j'ai eu l'étrange sentiment d'avoir failli, manqué au moment où il aurait fallu être là. Lorsque je me rappelle le visage d'Yvan, la croix tatouée sur son front m'apparaît immédiatement ; un signe sacrificiel de plus, dont le tracé semblait comme renforcé par l'habituel froncement des sourcils. Je me souviens aussi de l'araignée encrée à sa glotte. Ses pattes s'étendaient là, en travers de la gorge, indélébiles. « 100% bâtard » s'affichait en grosses lettres à l'arrière du crâne, tant pour signifier l'incertitude ou l'impureté des origines – un rapport à l'adoption et un déni de la « race pure » ô combien révéree par les néo-nazis – que pour marquer l'orgueil de celui qui porte ses stigmates en blason. Tout cela était d'ailleurs très bien résumé par le seul tatouage baudelairien d'Yvan ; arraché aux pages du *Spleen de Paris*, il annonçait : « je ne suis pas inférieur à ceux que je méprise »⁸.

Les figures de Janus

La juxtaposition des fragments qui précèdent – celui des écorchures blanches de Teddy et celui des inscriptions sacrificielles d'Yvan – dit quelque chose d'un écart à la moyenne qui, dans chacun des cas, indique une épreuve de l'adversité. Si tout paraît opposer l'enfant noir et le skinhead, leurs expériences de la marginalité les rapprochent sur le thème de cet écart que chacun incarne – certes, de manière différente – vis-à-vis d'une certaine idée de la « bonne société » française ; cette société des classes moyennes blanches contre laquelle Teddy s'est écorché tandis qu'Yvan s'est autrement mesuré à son mépris en le retournant pour partie contre lui. Bien des années après nos rencontres, leurs visages me sont progressivement réapparus comme les figures d'une sorte de Janus des mondes populaires. Tandis que la face tournée vers l'avenir était préfigurée par l'exclusion socio-raciale et le confinement banlieusard du Teddy fixé par ma mémoire, le regard en direction du passé avait les yeux morts d'Yvan – dernier rejeton des anciennes classes ouvrières moyennisées dont il avait parodié l'héritage, perdu dans ses décombres. Ces impressions ou ces intuitions du sous-terrain ont été progressivement élaborées sous la forme d'un programme de recherche dont l'émergence n'avait rien de nécessaire. J'aurais très bien pu ne pas devenir ethnographe. Reste que je suis de ceux que l'idée de la recherche a taraudés. Quant à la forme qu'elle a prise, le meilleur moyen de la décrire est sans doute de poursuivre le questionnement du collage janusien qui précède et donc de suivre ce

regard biface qui, depuis le présent, ouvre simultanément une perspective sur l'avant et l'après – à moins que ce ne soit le proche et l'éloigné – sans rien préjuger de la manière dont ces visées ont pu s'articuler.

Viser l'autre à travers soi

En regardant du côté d'Yvan, je dirais que le portrait dressé de son foyer dans l'un des paragraphes précédents ressemble à s'y méprendre à celui que j'aurais pu faire du mien : même dureté paternelle – mon père était un ouvrier du livre (d'une certaine façon, je le suis resté) qui a gravi les échelons de son entreprise –, même angoisse maternelle et même situation liminaire de transfuges de classe, où la rupture des anciennes attaches ouvrières laisse un vide qui se traduit par une tension vers la valorisation et une certaine idée de la bourgeoisie que l'on aspire à incarner. À quelques variantes près, l'expérience vécue en tant que compagnon de route puis chercheur m'a montré que tout cela reste vrai pour l'ensemble de celles et ceux que j'ai connus dans la « zone » – un vocable dont nous usions communément pour désigner les espaces d'une vie en marge. D'une forme de liminarité à l'autre, j'ai supposé plus tard que la contre-structure qui organisait les zonards en clans, ou en familles de rue, constituait une sorte de reflet renversé de la position à certains égards marginale – mais cependant très conformiste – de nos parents dans la structure sociale ; s'ils n'étaient plus des ouvriers, leur statut parmi la « bonne société » bourgeoise restait loin d'être établi⁹. En tout cas, j'ai été un participant et un observateur des marges de ce monde bien avant de conférer une valeur académique à ces positions. Lorsque je m'en suis éloigné une première fois à la fin de la décennie 1990, il s'agissait de me distancier du clan dont je partageais le quotidien de même qu'une tendance certaine à la poly-toxicomanie dont les coups répétés à la porte de mon inconscient avaient fini par révéler de sombres angoisses et autant de questions qu'il m'était bien difficile d'éclairer.

J'ai tenté de le faire en m'engageant sur le chemin de la psychanalyse, doublé d'un réinvestissement dans des études mollement débutées quelques années auparavant et suivies de loin en loin depuis les territoires de la zone. Premier de ma famille à fréquenter l'université, la discipline que j'ai choisie a été la sociologie au sein de laquelle l'ethnographie urbaine m'est apparue comme la plus proche de ce à quoi j'aspirais : décrire et comprendre les expériences marginales. À ce moment, je rejetais pourtant vigoureusement l'idée selon laquelle je pouvais interroger les ressorts de mon parcours en tentant de saisir quelque chose des épreuves de l'entre-deux et

de la liminarité qui se déployaient au cœur de nombre d'enquêtes ethnographiques. Dans ma démarche de recherche naissante et mes choix d'objets, j'insistais donc sur la distance plus que sur la proximité avec mes propres expériences. En cela, je ne faisais jamais que suivre les préceptes méthodologiques qu'on nous inculquait ; le premier d'entre eux – surtout en ethnographie – étant la méfiance à l'égard des élans subjectifs susceptibles de grever la valeur scientifique de nos travaux. Mes enseignants avaient en cela une vision tout à la fois classique et positive de la démarche d'enquête, pensant sincèrement qu'il fallait se cramponner à la méthode de sorte à rester objectif – selon le vieux mot d'ordre maussien, « dire ce qu'on sait, tout ce qu'on sait, rien que ce qu'on sait » (Mauss 1967 [1947] : 9) – et réduire ainsi les angoisses inhérentes à l'implication de soi dans la rencontre avec l'autre. Or, bien avant ceux qui m'ont enseigné l'ethnographie, Georges Devereux a montré – et je le rappelle en dépit du fait de l'avoir cité précédemment pour les mêmes raisons – que l'on ne peut maîtriser par un acte simplement décisoire les transferts qui s'accomplissent en dehors du champ de la conscience entre sujets de l'enquête (soi, l'autre) et objets scientifiques que l'on construit dans le prolongement de ces interactions. Les transferts se produisent de toute façon et ne peuvent être aperçus qu'au prix d'un effort sur soi qui relève moins de la censure que de l'investigation – à laquelle ils doivent donc être inclus plutôt qu'exclus.

Alors que je me sentais décidément trop proche des zonards, c'est aux côtés des boxeurs que j'ai ouvert ma première enquête d'ethnographe. Au moment où il a été fait – *i.e.* à la toute fin de l'année 1999 –, les raisons de ce choix restaient confuses. La question de l'affrontement à l'autre m'intéressait et il me semblait que les pugilistes l'incarnaient dans une sorte de réduction aux espaces du corps à corps – une idée que je devais à une lecture de Sartre (1985 [1958]). Et puis, il y a eu cette rencontre un peu fortuite avec Loïc Wacquant, alors jeune ethnographe qui n'avait pas encore publié l'intégralité de son enquête auprès des pugilistes (Wacquant 2000), mais dont la passion résonnait dans chacun des mots employés pour présenter sa recherche aux étudiants que nous étions. Qui plus est, l'un de mes grands-pères (je n'en ai connu aucun) avait pratiqué le noble art. L'image que je m'en faisais me renvoyait à cet enracinement ouvrier duquel ma famille me semblait arrachée. Enfin, je connaissais des boxeurs et j'avais aspiré à le devenir moi-même. En dépit de la vie un peu dissolue menée dans la zone, l'exercice physique n'a jamais laissé de ponctuer mon quotidien ; j'avais d'ailleurs investi ma musculature comme une armure qui devait

me préserver des chocs de la rue. Ce qu'elle a fait dans bien des cas. Tous ces motifs entremêlés m'ont donc conduit à la porte d'un gymnase.

Quant au monde privé qu'elle m'a ouvert, il n'a pas été celui des ouvriers d'antan mais plutôt le quotidien de ce qu'Anoop Nayak (2006 : 826) a désigné comme une (*non*)*working class* composée de banlieusards héritiers des immigrations, massivement touchés par le chômage et les disqualifications socio-raciales. Je n'en ai eu aucune conscience pendant longtemps, mais le fait est que j'ai retrouvé un peu de Teddy entre ces murs où l'on venait faire corps pour s'affronter à l'autre. Contrairement à nous lorsque nous étions enfants, personne ne fuyait la lutte. On apprenait plutôt à faire face à l'adversaire et, par extension, à l'adversité que l'on rencontrait au-delà des cordes et dans les épreuves quotidiennes de la subalternité. Ce n'est pas le lieu d'entrer dans le détail de cette enquête au cours de laquelle j'ai appris la boxe autant que l'ethnographie. Les quelques éléments avancés laissent toutefois entendre ce pour quoi j'ai progressivement identifié le thème de la résistance (au sens étymologique de *resistere* : faire face, tenir debout) comme le principe organisateur de l'engagement des pugilistes sur le ring. L'essentiel du travail d'investigation s'est achevé en 2004. Il n'a cependant été publié sous la forme d'un livre qu'en 2014. Les dix années qui se sont écoulées entre ces deux moments indiquent d'autres résistances que celles que j'ai documentées aux côtés des boxeurs.

Pour qu'elles puissent être comprises, il faut préciser que j'ai ouvert dès 2002 un second chantier ethnographique qui m'a ramené auprès des zonards non plus seulement comme ami, mais en tant qu'enquêteur. Mon idée était alors de montrer cet autre visage des jeunes gens populaires (Janus à nouveau) que l'ethnographie urbaine française, essentiellement occupée par les banlieusards héritiers des immigrations, avait laissé dans le brouillard d'un étrange oubli ; et ce en dépit du fait que les zonards – punks, skinheads et autres routards – affichaient le plus souvent une multiplicité de tatouages qui résistaient obstinément à l'effacement. Comme je l'ai indiqué dans un paragraphe précédent, leur allure et leur style de vie hors du commun me semblaient faire symptôme au sens de l'« ethnographie diagnostique » pratiquée par Mitchell Duneier (1999 : 340 *sq.*). C'est dire que ces jeunes gens me paraissaient rendre visibles par l'excès les errances comme le déracinement du groupe social auquel ils appartenaient, et dont j'étais issu tout comme eux. Comprendre leur version de la marginalité, c'était donc se donner une chance d'en apprendre un peu plus sur les non-sens ou les impasses de la transition des anciennes familles ouvrières vers les classes moyennes qu'elles ont

en quelque sorte incarné hors-sol : loin de leurs quartiers d'origine et de leurs anciennes attaches. Pour d'aucuns comme Yvan et toutes celles et ceux que nous avons rencontrés à son enterrement, le détachement a été synonyme de rupture familiale tandis que le clan a constitué le lieu d'un ré-enracinement.

Un regard ethno-bio-graphique

Aucun des zonards que j'ai sollicités n'a refusé mes demandes d'entretien, dont j'entendais me servir afin de constituer une variation de perspectives sur une mémoire de la zone que je consignais dans mes carnets depuis un certain nombre d'années. En parallèle, j'accumulais des informations sur les formes dialogiques – ou collaboratives – de l'ethnographie et la possibilité de convoquer la biographie du chercheur pour en faire le socle d'une connaissance existentielle d'un monde et de ses codes¹⁰. Bien qu'affaibli par l'héroïne, Yvan a été le premier à s'engager dans ce dispositif ethnobiographique. Je ne le désignais pas encore par ce terme. Mais déjà l'idée se formait d'un recours à l'histoire de vie non comme document naturel – ou quasi-naturaliste, à la façon des sociologues de la première école de Chicago qui entendaient classer les styles de vie déviants comme on répertorie les espèces botaniques (Bennett 1981 : 151 *sq.*) –, mais comme densification existentielle de la description d'une trame d'événements partagés en temps réel avec les zonards. Confusément, j'imaginai une forme textuelle où le collage des présents (les séquences ethnographiques) et de leurs mémoires (les fragments biographiques) ouvrirait un accès à toutes ces présences-absences qui forment en quelque sorte les coulisses, ou le sous-terrain de ce que les ethnographes désignent usuellement comme leur terrain au sens d'une entité situationnelle aussi palpable que visible. Dans l'invisibilité des influences familiales, des amitiés ou des inimitiés racontées me semblait donc se constituer un entresol – ou les éléments mémoriels d'un *bios*, au sens dénaturalisé d'une façon de vivre particulière à un individu et son groupe (Agamben 1997 : 9) – où la recherche ethnographique pouvait s'aventurer jusqu'à prendre le risque de l'ethno-bio-graphie (les traits d'union ne servant ici qu'à rendre l'ajout médian d'autant plus évident).

Lorsqu'Yvan a décidé de se taire en août 2002, j'ai non seulement perdu ses mots mais les miens. Le contre-transfert a été en quelque sorte mortifère. Non que son suicide – bien que fort difficile à accepter – m'ait été impossible à comprendre. Mais le fait est qu'il m'a renvoyé à mes propres limbes ou à mon sous-terrain. Les étapes de la sortie ont été trop longues pour que je les relate ici ; la plupart sont seulement personnelles et n'ont donc pas grand intérêt pour ce qui concerne cet

essai. Quant à l'essentiel, il tient dans ce que j'ai proposé d'appeler la « perlaboration des données ethnographiques » (Beauchez 2014b : 296 *sq.*) : un travail au travers des résistances (contre)transférentielles qui sont autant de freins à l'enquête et, par extension, à la possibilité d'en publier les résultats. Lorsque j'ai pris conscience de l'action de ces phénomènes sur ma recherche, j'ai pu entamer la levée d'une partie de ces impossibilités tout simplement parce qu'elles m'apparaissaient dans une lumière au moins partielle. Parmi les dénouements, il y a eu le moment clé où j'ai identifié la résistance comme objet. En la travaillant dans l'enquête et en la nommant, j'ai pu commencer à en dénouer la trame et suivre le fil de mes transferts inconscients. Interrompu en 2002, mon travail auprès des zonards n'a repris que bien plus tard¹¹. Provisoirement replié sur l'espace du gymnase et l'expérience des boxeurs, j'ai rouvert ce volet de l'enquête et densifié les données jusqu'à constituer ma thèse de doctorat soutenue en 2007. La même année, aux côtés de ma compagne martiniquaise, j'ai entamé un détour par les Antilles françaises. Il m'a permis de revoir d'anciennes facettes de mon ethnobiographie (quelque chose de la condition noire et du visage de Teddy), puis d'en apercevoir de nouvelles dans le même temps que je découvrais les luttes menées par une jeunesse indépendantiste fermement opposée à ce qu'elle tient pour le néo-colonialisme de l'État français.

En Martinique, le triptyque « danmyé-kalennda-bèlè » – une culture de danses (le bèlè, la kalennda) et de combat (le danmyé) composée à partir des lambeaux d'africanité sauvés de l'esclavage – constitue l'un des principaux véhicules de cet être au monde noir dont il s'agit de retirer les masques blancs. Tel que je l'ai observé (après cinq années de visites régulières, l'enquête officielle a débuté en 2013), un tel engagement ne se donne pourtant pas ouvertement comme « politique » – une catégorie de l'entendement précisément perçue comme un masque blanc. Il est plutôt « infra-politique » au sens de James Scott (2008 [1992] : 199 *sq.*), et s'éprouve quotidiennement au travers d'un style de vie appuyé sur les structures d'une culture de la résistance explicitement donnée comme telle et qui tend à promouvoir l'idée d'un homme martiniquais *totale*ment indépendant ; ce qui renvoie, dans un sens inspiré par Marcel Mauss, à un « montage physio-psycho-sociologique » (2009 [1950] : 384 *sq.*) de la notion d'indépendance conquise aussi bien sur le plan de l'apparence corporelle (le refus des critères de beauté européens), de la biologie et des besoins vitaux (le « manger pays », à savoir des produits locaux), que sur celui de la psychologie individuelle articulée au groupe communautaire d'appartenance. Depuis lors, je travaille à l'intensification tout

comme à l'articulation de ces données locales avec d'autres expressions pratiques ou symboliques des résistances culturelles menées dans l'espace global de l'Atlantique noir ; un espace que Paul Gilroy (2010 [1993]) a proposé de situer entre l'Afrique, l'Europe et l'Amérique dans toutes les zones où se sont étendus les héritages comme les *ethnoscapes* de la diaspora noire. Dans ce cadre, j'ai notamment mené au cours des cinq dernières années toute une série d'entretiens ethnobiographiques avec des artistes ou des chercheurs qui s'efforcent de documenter la diversité de ces cultures de la résistance et de combler une partie du vide laissé par la perte des racines africaines arrachées lors du passage forcé des continents (Van Peebles et Beauchez 2013 ; Cooper et Beauchez 2016). Pour moi, c'est en quelque sorte la figure de Teddy qui a désigné cette voie ; bien d'autres ont suivi, du plus proche au plus éloigné.

Pour ne pas conclure, ou la variation imaginaire comme principe

Pour l'essentiel, mes contributions tendent à se rapprocher de ce que Jean et John Comaroff ont appelé une « sociologie imaginative » (2010 [2003] : 40 et 55). Plutôt que de les prendre pour argent comptant, il s'agit de suspendre les premières évidences du réel puis de les déconstruire par l'enquête qui les fouille en les comparant à d'autres expériences qu'un regard superficiel n'aurait pas rapprochées ; ainsi des banlieusards, des zonards et des cultures de l'Atlantique noir dont j'entrevois un certain nombre de traits d'union dans les formes de résistance manifestées au sein de chacun des groupes observés. Si l'on en croit les remarques déjà anciennes de Maurice Merleau-Ponty, ce principe de la « variation imaginaire » (1960 : 162) n'a rien d'une excentricité d'ethnologue qui se serait laissé séduire par la facilité des collages et autres expérimentations textuelles chantées par quelque sirène postmoderne. Contre les tentations inverses d'un objectivisme désireux de neutraliser l'observation en la dépersonnalisant, le philosophe réaffirme plutôt l'idée selon laquelle l'analyse culturelle appuyée sur une relation d'enquête s'enracine dans des subjectivités ; en premier lieu celle de l'enquêteur, lequel procède nécessairement à partir de son expérience vécue afin de saisir la « dynamique insoupçonnée » (*ibid.*) des phénomènes qu'il observe.

Or, ce texte a tenté de dire quelque chose de cette dynamique insoupçonnée en la situant non pas seulement auprès des autres que l'on observe, mais aussi – et surtout – dans le sous-terrain de l'ethnologue, cet entresol depuis lequel l'inconscience des motifs de la recherche se noue aux engagements sur le terrain. L'ai-je pour autant fait apparaître dans toute la clarté

d'une autoanalyse dont la lumière incisive aurait percé l'obscur ? La structure fragmentaire de l'écrit, comme ses manques et ses oublis, indiquent que non. Cette remarque et la suivante mériteraient à elles seules un nouveau développement. Car le fait est que l'illusion auto-analytique a gagné les sciences sociales dont nombre de chercheurs braquent le projecteur sur l'étendue de leur conscience soi-disant accrue par les outils scientifiques d'une connaissance qu'ils pourraient ou – mieux – sauraient s'appliquer à eux-mêmes¹². Non contentes d'ignorer les limites d'une autoréflexivité de longtemp s soulignées par la psychanalyse – dont la cure maintient la nécessité d'une figure de l'autre (l'analyste) face à soi (l'analysant) –, ces approches souffrent toutes du même paralogisme initial. Il s'agirait en quelque sorte d'illuminer le sous-terrain en révélant l'inconscient du chercheur au moyen d'un acte décisoire, lequel permettrait de saisir par la conscience ce qui, de fait, lui échappe. L'idée soutenue par ce texte est tout autre. Au détour de ce que *je* ne parviens pas à connaître, ses fragments ethnobiographiques montrent que le sous-terrain se parcourt dans l'incertitude de ses dédales plus qu'il ne se révèle à la façon d'une pièce dans laquelle on projetterait tout d'un coup la lumière crue d'un savoir droit issu d'un quelconque courant de conscience. Au final, nous ne distinguons jamais que les minces filets d'une conscience partielle, lentement advenue, des événements et des manques dans lesquels une définition du chercheur est prise tandis qu'il s'efforce d'y voir les sujets de ses enquêtes. Contre lui-même et une certaine foi pour l'objectivation qui l'animait, Claude Lévi-Strauss ne s'y est d'ailleurs pas trompé, lorsqu'expliquant comment on devient ethnographe, il a évoqué « une histoire qui rejoint par ses deux extrémités celle du monde et la mienne, [...] dévoil[ant] du même coup leur commune raison. » (1955 : 62).

Jérôme Beauchez est à l'Institut de recherche interdisciplinaire sur les enjeux sociaux (IRIS) et au Centre Max Weber, CNRS, France. Courriel : jerome.beauchez@ish-lyon.cnrs.fr

Remerciements

L'auteur remercie les deux lecteurs anonymes, ainsi qu'Alicia Sliwinski, rédactrice francophone de la revue *Anthropologica*, pour leurs commentaires et le soutien qu'ils ont apporté à cette réflexion. Celle-ci n'aurait certainement pas pris la forme de ce texte sans les remarques et la présence de Djemila Zeneidi. Ce travail s'inscrit dans le cadre d'un programme subventionné en France par l'Agence Nationale de la Recherche (ANR) sous l'intitulé « Socioresist » (ANR-12-JSH1-0008).

Notes

- 1 Dès les premières lignes d'un court texte consacré à l'imaginaire dans l'œuvre de Caillois, Jean Duvignaud notait ainsi à propos du Collège qu'il a constitué le lieu « où se trouva, pour la première fois en France, esquissé le rattachement du savoir de l'homme sur l'homme au cheminement de l'être individuel qui le découvre. » (Duvignaud 1979 : 91). Sur ce point, voir également : Jamin 1980 : 14-20.
- 2 Cette mise en regard de l'auto- et de l'ethno-biographie a notamment fait l'objet en 2010 d'une livraison thématique de la revue *L'Homme* (n°195-196) coordonnée par Daniel Fabre, Jean Jamin et Marcello Massenzio. Plus que l'auto-, l'ethno-biographie place le rapport à l'autre au fondement du récit biographique, incluant celui que le chercheur fait de son propre engagement.
- 3 Voir son « argument » qui suit l'introduction de l'ouvrage *De l'angoisse à la méthode* (2012 [1967] : 15-21).
- 4 Sur cette propension de l'étranger à faire problème dès lors qu'il cesse de passer et finit par rester, voir notamment les réflexions classiques de Georg Simmel (1999 [1908]).
- 5 Contre les stéréotypes les plus répandus, il faut rappeler que les skinheads ne sont pas nécessairement d'extrême-droite ; les origines anglaises de cette subculture, qui émerge à la fin de la décennie 1960, la situent plutôt à l'interface de la tradition ouvrière des faubourgs londoniens et de l'influence – vestimentaire, musicale et amicale – des jeunes immigrés caribéens. Quant à la politisation du mouvement et à l'inclination nationale-socialiste, elles sont apparues plus tardivement (Beauchez 2014a).
- 6 À ce sujet, voir : Pimor 2014 : 16-18.
- 7 Sur ces aspects de la signification du style, voir notamment les travaux classiques de Dick Hebdige (2008 [1979] : 59-63 et 66-74).
- 8 La phrase originale dont le fragment tatoué est extrait se lit comme suit : « Âmes de ceux que j'ai aimés, âmes de ceux que j'ai chantés, fortifiez-moi, soutenez-moi, éloignez de moi le mensonge et les vapeurs corruptrices du monde ; et vous, Seigneur mon Dieu ! accordez-moi la grâce de produire quelques beaux vers qui me prouvent à moi-même que je ne suis pas le dernier des hommes, que je ne suis pas inférieur à ceux que je méprise ! » (Baudelaire 1972 [1869] : 48-49).
- 9 J'emprunte à Victor Turner (1990 [1969]) ce langage en termes de « structure », de « contre-structure » et de « liminarité ».
- 10 En dépit du fait qu'elles soient anciennes, les pages écrites par Georges Marcus et Michael Fisher (1999 [1986] : 45 sq.) restent très instructives sur l'ensemble de ces sujets.
- 11 Les observations comme les entretiens ont redémarré en 2013 ; un premier texte a été rédigé dans les mois qui ont suivi (Beauchez 2014a). D'autres sont en préparation.
- 12 L'une des tentatives emblématiques pour l'espace français est celle de l'auto-socioanalyse à laquelle Pierre Bourdieu s'est essayé ; éditée à titre posthume, il l'évoque en plusieurs endroits de son œuvre et notamment dans un texte peu connu où, au fil d'un dialogue avec Jacques Maître, les deux hommes envisagent les liens entre analyses sociologique et psychanalytique (Bourdieu et Maître 1994).

Références

- Abélès, Marc
2004 « Le terrain et le sous-terrain ». In Christian Ghasarian, (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, p. 35–43. Paris, Armand Colin.
- Agamben, Giorgio
1997 *Homo sacer. I. Le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris, Seuil.
- Baudelaire, Charles
1972 [1869]
Le spleen de Paris. Petits poèmes en prose. Paris, Librairie Générale Française.
- Beauchez, Jérôme
2014a « La rue comme héroïne : expériences punk et skinhead en France », *Anthropologica*, 56 (1) : 195–206.
2014b *L'empreinte du poing. La boxe, le gymnase et leurs hommes*. Paris, EHESS.
- Benjamin, Walter
2000 [1931]
« Le caractère destructeur ». In Walter Benjamin, *Œuvres II*, p. 330–332. Paris, Gallimard.
- Bennett, James
1981 *Oral History and Delinquency. The Rhetoric of Criminology*. Chicago et Londres, The University of Chicago Press.
- Bourdieu, Pierre et Jacques Maître,
1994 « Avant-propos dialogué ». In Jacques Maître, *L'autobiographie d'un paranoïaque*, p. v–xxii. Paris, Éditions Economica.
- Butor, Michel
1960 [1955]
« Une autobiographie dialectique ». In Michel Butor, *Essais sur les modernes*, p. 361–376. Paris, Gallimard.
- Caillois, Roger
1967 [1958]
Les jeux et les hommes. Le masque et le vertige. Paris, Gallimard.
- Comaroff, Jean et John Comaroff
2010 [2003]
« L'échelle inconfortable de l'ethnographie : anthropologie postcoloniale et violence de l'abstraction ». In Jean Comaroff et John Comaroff, *Zombies et frontières à l'ère néolibérale. Le cas de l'Afrique du Sud post-apartheid*, p. 25–70. Paris, Les Prairies Ordinaires.
- Cooper, Carolyn et Jérôme Beauchez
2016 « Marronnages érotiques : le dancehall jamaïcain entre culture et slackness. Entretien avec Carolyn Cooper ». *Cultures et Conflits*, 103-104 : 169–186.
- Devereux, Georges
2012 [1967]
De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement. Paris, Flammarion.
- Dostoïevski, Fédor
1992 [1864]
Les carnets du sous-sol. Arles, Actes Sud.
- Duneier, Mitchell
1999 *Sidewalk*. New York, Farrar, Straus et Giroux.
- Duvignaud, Jean
1979 « Roger Caillois et l'imaginaire ». *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 66 : 91–96.
- Elias, Norbert
1997 [1976]
« Les relations entre établis et marginaux : essai théorique ». In Norbert Elias et John L. Scotson, *Logiques de l'exclusion. Enquête sociologique au cœur des problèmes d'une communauté [1965]*, p. 29–70. Paris, Fayard.
- Fabre, Daniel, Jamin, Jean et Marcello Massenzio (dir.),
2010 « Auto-biographie, Ethno-biographie ». *L'Homme* 195–196.
- Gilroy, Paul
2010 [1993]
L'Atlantique noir. Modernité et double conscience. Paris, Éditions Amsterdam.
- Hebdige, Dick
2008 [1979]
Sous-culture. Le sens du style. Paris, Éditions Amsterdam.
- Jamin, Jean
1980. « Un sacré collègue ou les apprentis sorciers de la sociologie ». *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 68 : 5–30.
- Leiris, Michel
1981 [1934]
L'Afrique fantôme. Paris, Gallimard.
1946 [1939]
L'âge d'homme précédé de De la littérature considérée comme taumachie. Paris, Gallimard.
2003 [1948-1976]
La Règle du jeu (Biffures, Fourbis, Fibrilles, Frêle bruit). Pléiade 499, Paris, Gallimard.
- Lévi-Strauss, Claude
1955 *Tristes tropiques*. Paris, Plon.
- Marcus, George E., et Michael M.J. Fisher,
1999 [1986]
Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago et Londres, The University of Chicago Press.
- Mauss, Marcel
1967 [1947]
Manuel d'ethnographie. Paris, Payot.
2009 [1950]
Sociologie et anthropologie. Paris, Presses Universitaires de France.
- Mendras, Henri
1994 [1988]
La seconde révolution française, 1965-1984. Paris, Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice
1960 « Le philosophe et la sociologie ». In Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, p. 159–183. Paris, Gallimard.
- Nayak, Anoop
2006 « Displaced Masculinities : Chavs, Youth and Class in the Post-industrial City ». *Sociology*, 40 (5): 813–831.
<http://dx.doi.org/10.1177/0038038506067508>.
- Pimor, Tristana
2014 *Zonards. Une famille de rue*. Paris, Presses Universitaires de France.

- Ricœur, Paul
1990 *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil.
- Riley, Alexander
2015 « Ethnography of the Ek-Static Experience : Poésie Autosocioanalytique in the Work of Michel Leiris ». *Journal of Contemporary Ethnography*, 44 (3): 362–386. <http://dx.doi.org/10.1177/0891241614530428>.
- Sartre, Jean-Paul
1985 [1958]. « La lutte est-elle intelligible ». In Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique. II. L'intelligibilité de l'histoire*, p. 11–197. Paris, Gallimard. [1958, inachevé]
- Scott, James C.,
2008 [1992]
La domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne. Paris, Éditions Amsterdam.
- Sieverts, Thomas
2004 [2001]
Entre-ville, une lecture de la Zwischenstadt. Marseille, Éditions Parenthèses.
- Simmel, Georg
1999 [1908]
« Excursus sur l'étranger ». In Georg Simmel, *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, p. 663–668. Paris, Presses Universitaires de France.
- Turner, Victor
1990 [1969]
Le phénomène rituel. Structure et contre-structure. Paris, Presses Universitaires de France.
- Van Peebles, Melvin et Jérôme Beauchez
2013 « La fierté noire en images : une infra-politique du film. Entretien avec Melvin Van Peebles ». *Cultures et Conflits*, 89 : 115–132. <http://dx.doi.org/10.4000/conflits.18674>.
- Wacquant, Loïc
2000 *Corps et âme. Carnets ethnographiques d'un apprenti-boxeur*. Marseille, Agone.
- Wideman, John Edgar
1999 [1984]
Suis-je le gardien de mon frère? Paris, Gallimard.
-