

Vivre et connaître son village himalayen tout comme sa recherche anthropologique

Paul Ramond paul.ramond@gmail.com

Ayant grandi au contact de l'océan, l'auteur a d'abord étudié les sciences techniques environnementales. L'étude des pratiques villageoises impactant l'avifaune l'amène déjà au sud du Népal. Après une licence sur les milieux de montagnes à Chambéry et constatant que ces connaissances scientifiques ne résoudraient pas le clivage entre sociétés et environnements, il partit sur la route de l'Inde. Il y travailla auprès des paysans dans l'ONG de Vandana Shiva. Une année de nomadisme passionné et des cours de sociologie par correspondance l'amènèrent ensuite dans des fermes françaises politisées, en rupture avec un rapport utilitariste à l'environnement. C'est en 2012, lors d'un Master en anthropologie de l'environnement au Museum national d'Histoire naturelle de Paris qu'il se pencha sur les perceptions et l'expérience environnementale vécue. Il y organisa sa recherche au Sikkim pour questionner les politiques agricoles et leur hiérarchisation des savoirs, mettant ainsi à l'épreuve sa critique du pouvoir politique.

Résumé

Une recherche au Sikkim, un état de l'Himalaya indien en pleine transition vers une agriculture biologique, fait ressortir les dimensions incarnées des différents savoirs en jeu. Considérer l'incarnation du rapport au monde des habitants invite aussi à se penser en tant que chercheur sensible dans le monde. La phénoménologie expose que l'expérience est apprentissage permanent et cela permet de concevoir les vécus des habitants ou du chercheur comme foyer premier de connaissance. Au village, la vie repose sur l'incarnation de mécanismes autant gestuels qu'émotifs qui émergent notamment dans la production agricole, mais aussi dans l'appréciation des moments. Les sens et donc le corps sont foyer de perception et d'existence, ils incarnent les connaissances concrètes dans l'interaction au monde en devenir. Négligées par les connaissances agricoles techniques diffusées par le gouvernement, les connaissances sensibles des habitants leur permettent pourtant d'éprouver le monde. De même dans ma recherche, il m'apparaît fondamental de ressentir et de mettre à l'épreuve du vécu mes connaissances. J'expliquerai donc comment ma présence au monde du village et mes observations subjectives construisent mon anthropologie expérientielle et réflexive qui se veut opérationnelle. Au-delà de la rigueur holistique que me semble apporter cette méthode phénoménologique, je pense aussi qu'elle est une critique importante de la hiérarchisation des savoirs en sciences sociales.

Mots clés : Connaissance incarnée, phénoménologie, méthode, agriculture, Sikkim-Himalaya.

1. INTRODUCTION

Dans un contexte de transition à l'agriculture biologique, l'état du Sikkim, dans l'Himalaya Indien, suscite des questions sur le rapport des habitants à leur environnement. La situation de rencontre entre formes de connaissances, les unes d'intimité dans l'environnement, les autres

de distance, semble inviter une approche phénoménologique en anthropologie. Le gouvernement déploie une forte politique agricole et par là même une « hiérarchisation des modes de pensée entre concrétisme et algébrosisme » (Jousse 1974). Si cela a des conséquences importantes en termes de pouvoir, intéressons-nous ici au vécu des habitants.

Le village du nord Sikkim principalement étudié se nomme *Nampatan* et est surtout habité par des Lepchas, un groupe de la région majoritairement bouddhiste. Une agriculture plutôt vivrière très diversifiée est pratiquée au village, mais son abandon rapide qui inquiète les habitants se posa vite comme problématique sous-jacente de ma recherche. Alors que l'on m'explique que « les jeunes n'aiment pas toucher le sol boueux » (Chimching, 60 ans), je m'intéresserai aux perceptions des habitants comme leviers des dynamiques du village. Derrière les techniques agricoles répandues par le gouvernement, quelles expériences portent les connaissances et la vie du village? Pour comprendre l'émergence des connaissances en situation, ma recherche anthropologique plonge dans le vécu des habitants. La phénoménologie influence alors mon regard et si « l'homme pense avec tout son corps » (Jousse 1974), ce corps n'est pas un simple outil, mais bien foyer de perception et d'existence dans l'interaction au monde. Considérant le lien irréductible entre faire et savoir, j'explorerai la complexité de l'existence des habitants dans l'acte, le geste, l'instant. Pour analyser les pratiques agricoles, je suis donc allé observer « les subjectivités difficiles et le savoir intime presque impossible à saisir » (Descola 2006).

L'observation m'aide à considérer les vécus et l'élaboration du sens dans les expériences des habitants. Or, aborder cette complexité de la relation dans l'environnement tout en élaborant une réflexion opérationnelle est l'enjeu du chercheur. Aussi, l'incarnation de la connaissance advenant en moi comme en chacun, j'expliquerai comment ma présence au monde du village et mes observations subjectives construisent ma recherche anthropologique expérientielle et réflexive. Avec ce regard phénoménologique, une co-émergence de soi et du monde dans la relation de connaissance, cette note de recherche expose ma pratique en anthropologie ainsi que celle des habitants au village.

2. LA CONSTRUCTION D'UNE RECHERCHE RELATANT LA COMPLEXITE

Suite à mes précédents travaux, avec quelques idées et contacts, j'ai en fait organisé ma recherche sans objectifs précis, libre de découvrir et d'ouvrir mes apprentissages. Réceptif et sans prétention, « l'incertitude, l'ambiguïté et l'indétermination sont les normes » (ma traduction, Desjarlais et Troop 2011) d'une telle recherche. Dans l'émergence permanente, j'ai donc « investigué la richesse existentielle de la vie des personnes » (Ibid 2011) au risque de diluer des résultats probants dans une complexité. La réflexivité centrale à la phénoménologie m'a ainsi aidé à me situer entre « la volonté de faire œuvre scientifique et la volonté de comprendre de l'intérieur », comme l'expose Marcel Bloch (1995).

Au cours des cinq mois passés au Sikkim au printemps 2014, j'ai bâti ma réflexion en me rapprochant des habitants pour accéder à la qualité de leurs expériences. Dans l'idée de Fink que la phénoménologie n'existe que dans un échange entre spéculation (observation concrète et attentive du monde) et praxis (incarnation de soi en relation avec les autres) (Depraz 2003), je participe aux tâches du village. J'éprouve la vie en plus de l'observer et de la questionner. Pour une appréciation en nombre de certaines réactions, j'ai tout de même établi une première

liste de questions (posée avec mon traducteur) puis une seconde (sans traducteur) et j'ai passé beaucoup de temps à élaborer une carte des propriétés et usages des terres du village. J'ai aussi recueilli de multiples pratiques relatives aux plantes et aux arbres dans un livret d'ethnobotanique et ces documents (avec une carte des parentés et un suivi des repas familiaux) qui m'ont permis d'avancer dans ma compréhension du rapport des habitants à leur environnement. Entouré d'une bibliographie assez large, j'ai ensuite enquêté au sein du gouvernement pour décentrer mon angle de regard sur les politiques agricoles.

À la croisée des disciplines, cette recherche anthropologique nourrie de philosophie, de psychologie et de sciences cognitives tente de rassembler des concepts comme la conscience, le corps, la cognition, les perceptions. Si cette approche moniste est propice à l'étude des connaissances incorporées, elle se retrouve aussi dans la philosophie bouddhiste comme nous le verrons.

Aborder avec précision l'expérience vécue par les habitants implique ensuite quelques stratégies. Inspiré par la tradition de l'*embodiment*, on considère le corps comme foyer de sens et mon ethnographie explore donc les pratiques, les ressentis, et pas uniquement les discours. Je m'intéresse ainsi au monde-vécu des habitants et cesse la quête d'un monde-réel sous-jacent. Ceci dit, je refuse l'approche universaliste, commune à la phénoménologie husserlienne et au structuralisme (Ferraz 2012), celle qui pense l'ego ou l'inconscient comme responsable pour interpréter bon nombre d'attitudes, mais qui ne me semble pas respecter la singularité des vécus.

Notamment, car les connaissances agricoles sont souvent incorporées et banalisées, j'ai recherché l'authenticité des expériences au-delà des discours. Par les influences du gouvernement ou par ma simple présence, les discours des habitants sont rapidement remodelés. Par exemple, quand les habitants disent que leurs « pratiques sont scientifiques », par acceptation de l'autorité de la science et comme pour justifier leurs actes, on voit qu'ils s'adaptent pour sembler légitimes à leurs interlocuteurs. Il s'agit alors de trouver d'autres médias que la parole pour saisir leurs expériences. Bien entendu, il est essentiel que le chercheur éprouve les activités du village et c'est ainsi que j'ai pu réaliser qu'après quelques heures de cueillette, ma vue repérait rapidement la brillance des feuilles de *kenshel bee* (Lepcha), une plante cueillie comme épinard. Mais les corps étant à lire comme l'expression d'une connaissance, j'ai observé les détails des conduites motrices et des présences dans l'action, notamment grâce à des fiches d'observation issues de recherches en sciences de l'éducation physique. Pour prendre en compte la complexité des vécus avec le vivant, il semble essentiel d'éviter le découpage propre à l'approche analytique et plutôt unifier les actes, les perceptions, les plaisirs ou les expériences formatrices. Il reste alors à bien se situer entre la psychologisation trop subjective et l'objectivation du phénomène, dans ce qu'on pourrait appeler une « conscience sentimentale » (Ferraz 2012).

L'échange reste bien entendu essentiel et notamment pour faire parler les habitants de leurs expériences au village. En plus du fait de pratiquer la langue locale pour saisir les modulations de langages qui témoignent des ressentis, cela requiert quelques méthodes. Pierre Vermesch (1991) nomme cette mise en conscience de l'expérience une *explicitation phénoménologique*. Cette méthode par accompagnement à la verbalisation précise du déroulement des actions matérielles ou mentales, suit différents principes. Après avoir construit le « contrat de communication », l'interlocuteur est amené à conscientiser ses expériences dans un récit à la première personne. Sans devenir dérangent, l'anthropologue fera appel précisément au vécu,

à la qualité des expériences : « La cueillette en forêt ce matin était-elle difficile? » ou encore « qu'appréciez-vous au village? ». Pour susciter l'évocation, c'est-à-dire la projection du sujet dans une expérience vécue, on questionne le *comment* plutôt que le *pourquoi* d'une expérience. Sur les dates de semis par exemple, on demande « comment sens-tu que c'est le moment? » plutôt que « pourquoi l'as-tu fait à ce moment-là? ». Aussi, les indicateurs non verbaux comme les mimiques, la gestualité, les directions du regard sont partie des connaissances ou des raisonnements du sujet qu'il s'agit bien de prendre en compte (Ibid, 1991). On s'intéressera alors au fond, mais aussi à la forme du discours, c'est-à-dire *ce* qu'on dit et *comment* on le dit. Si cette recherche de l'explicitation ne permet pas toujours d'accéder au vécu des habitants, elle s'ajoute aux observations pour reconnaître quelques tendances.

3. LES HABITANTS CONNAISSENT PAR ENGAGEMENT

Surtout en agriculture, la pratique ne se réduit pas au simple comportement qui « se donne à voir, mais est le fruit d'une adaptation perpétuelle entre soi et le monde, issue d'une intériorité propre à l'individu » (Moneyron 2003). Suivant le virage matérialiste des sciences cognitives, « l'acte est matière ainsi que mesure de ce que l'on peut dire ou penser » (ma traduction, Jackson 1983). C'est donc par cette entrée que j'étudie les connaissances incarnées, voyant ainsi le corps comme « vie des significations » avant la pensée (Sichère 1982).

Lorsqu'on voit un adolescent du village qui laboure avec des bœufs une terrasse de riz, la place du corps dans le savoir s'exprime clairement pour l'efficacité du labour. Sa connaissance réactive et en temps réel est « incorporée dans des automatismes psychiques et moteurs » (Mahias 2006). Intéressons-nous pour l'instant à la dimension sensorielle des connaissances. La capacité à voir est centrale au village, par exemple lorsqu'un jeune repère au beau milieu de la forêt et à plus de cent mètres un arbuste fourragé *flat* (Nepali), *Quercus lamellosa*. Ensuite, le goût et bien sûr le toucher participent grandement à saisir l'environnement en soi, à le reconnaître, par exemple en goûtant des racines ou en touchant le gluant « tsiplay » (népali) qui qualifiera des plantes, champignons ou insectes. Ainsi, vers une précision ou une efficacité « les sensations sont des perceptions actives, tel un acte que l'on répète et affine » (Ingold 2013). Un exemple surprenant est celui des escalades quotidiennes des arbres. La proprioception de l'organisme, notion très utilisée par Merleau-Ponty, est alors en œuvre et permet d'engager son poids, entre économie et précision, pour ne pas briser la fine branche qui le soutient. Ces capacités développées par la pratique rendent possibles une multitude de situations et de réflexions. Merleau-Ponty (1945) dit ainsi qu'en s'engageant dans le monde, le « je peux » détermine l'être l'humain avant le « je sais ». La sortie en forêt, dont la difficulté est reconnue par les habitants, illustre tout à fait cette praxis, l'idée qu'une situation incarnée permet une réflexion, comme le fait de reconnaître des plantes, ou d'organiser une culture itinérante sur brûlis. C'est ainsi qu'une praxis riche s'établit, élément essentiel de l'existence au village.

La complexité d'une activité en négociation avec l'environnement se dévoile ensuite lors du geste, émergeant de la biomécanique, des émotions, de l'affection. « L'outillage gestuel innombrable » (Jouss 1974) permet au village de transporter ses techniques dans le temps, mais est aussi l'incarnation d'un savoir. Comme les Amérindiens décrits par Marcel Jousse (1974), les habitants de Nampatan semblent d'« inépuisables savants en choses », pensant en concret par « habitudes gestuelles intelligentes ». Afin d'aborder l'ampleur de la complexité

gestuelle, j'ai observé de nombreux actes et discerné leurs composantes biomécaniques avec une fiche méthodologique détaillant les composantes constituantes des gestes. Sans les détailler ici, on peut citer les conditions procédurales de l'action, parfois remises en cause comme pendant le labour où l'équilibre, la propulsion et les temporalités émergent de l'écoute entre le bœuf et le laboureur. Comme autres composantes essentielles dans l'acte qui advient, on note la complexité réalisationnelle due à la quantité d'informations à traiter, la construction du temps de l'action en cadence et en rythme, la tonicité de l'action, le coût énergétique de l'action, la posture du corps, la structure de l'action, l'organisation de la propulsion, la coordination, la tenue des outils.

Une femme dans son jardin peut ainsi repérer les adventices au milieu des petites coriandres, les choisir, les arracher, les secouer, les faire glisser dans le creux de la main, tout en construisant l'intention de l'acte suivant. Dans le geste juste, entre perception et ajustement, la complexité devient unité par l'aptitude humaine, et « l'objet et sujet sont alors moments d'une même présence » (Merleau-Ponty 1945).

La marche est le seul moyen de se déplacer autour du village. Les enfants courent dans les terrasses et appréhendent la gravité avec aisance. Issue d'une chaîne musculaire complexe, la justesse d'un pas qui ne glisse pas, ne se fatigue pas ou n'abîme pas le chemin, est incarnée chez les habitants et elle permet l'attention au monde. Pour pouvoir profiter pleinement de ses déplacements, qu'ils soient dédiés aux plantes comestibles, au bois pour le feu, ou encore pour réfléchir à l'organisation de sa journée, le marcheur se libère la vue et l'attention. En révélant la place centrale qu'occupe la capacité gestuelle dans la vie au village, c'est la reconnaissance de ces pratiques en tant que savoirs qui permet leur considération sur le même plan que des pratiques intellectuelles ou scientifiques (comme celles du gouvernement).

Au cours de l'expérience, l'être se construit, mémorise et exprime sa connaissance du monde, le tout dans une causalité circulaire continue. Sa connaissance est fondamentalement incarnée et chaque instant n'est que formation expérientielle et savoir sensible. Des chercheurs comme Anne Moneyron (2013) le définissent comme *écosavoir*, soit « formé de longues périodes de vie et de travail en interaction permanente avec le réel et l'aléa, par la mobilisation de tous les sens ». Très souvent, les agriculteurs de Nampatan disaient avec assurance qu'ils savaient, que « les idées viennent en faisant, avec le temps » (Pempa, 35 ans). Mais ces pratiques agricoles expérientielles sont intériorisées, elles reposent loin du langage et n'émergent qu'en situation. C'est pourquoi nombre de mes interlocuteurs riaient lorsque je leur demandais les moments opportuns pour semer une culture; cette décision était en fait prise dans un ressenti général, dans un inconscient sachant. En effet, en connaissant l'environnement par expérience, on y perçoit des opportunités d'actions. Les objets ou les espaces deviennent alors matière qui projette du sens et c'est là tout le concept d'*affordance* développé par Gibson (1977). Nos perceptions étant construites par une remobilisation de nos expériences passées, ce qui nous entoure se transformera en *affordance* selon nos capacités à interagir. Pendant l'expérience, la cognition ne se réduit donc pas à un traitement d'informations, mais à l'« avènement conjoint d'un monde et d'un esprit ». C'est ici l'idée d'une énaction, une co-construction de soi et du monde (Varela et al. 1993) qui crée la co-existence des habitants et de leur village.

Ce type de connaissances expérientielles nous permet d'accéder au monde du devenir, d'agir avec le vivant en évolution permanente. Dans l'environnement, les habitants peuvent ainsi prendre des décisions ajustées. On le voit par exemple chez les enfants parfois très jeunes qui savent parfaitement décider la rotation des espaces où ils iraient quotidiennement couper

l'herbe. En fait, c'est l'ajustement qui s'exprime en permanence dans la relation de savoir. Elle s'exprime à l'échelle du geste, dans l'instant, mais elle s'exprime aussi dans une plus longue échelle de temps. À court terme, un habitant pourra ainsi s'adapter aux mouvements de ses bœufs. À plus long terme, c'est le fait d'observer la détérioration du gingembre au cours des années et de décider d'organiser sa rotation sur plusieurs terrasses qui modifie le paysage, mais aussi le regard que porte l'agriculteur sur le gingembre. Dans l'adaptation qui porte l'existence des habitants, on conçoit comment « la connaissance ne préexiste pas en un seul lieu ou en une forme singulière, elle est chaque fois énoncée dans des situations particulières » (Varela et al. 1993).

4. ILS EXISTENT AU VILLAGE QU'ILS CONNAISSENT

Dès lors que l'on interroge la condition d'habitant et non plus ses tâches agricoles seulement, alors commence l'« humanisme anthropologique, récusant toute idée de scientificité au profit d'une description dite concrète du mouvement profond de l'existence » (Sichère 1982). Au-delà du rapport de connaissance qu'ont les habitants dans leur milieu, intéressons-nous désormais à leur existence, leur *être au monde*. La conception répandue par Heidegger (1927) d'*être au monde*, pouvant être définie comme l'existence dans l'ouverture.

Pour parvenir à exposer cette sphère entre existence – connaissances – interaction, j'ai dû la diviser en deux parties. La première, partant de la rencontre du monde, expose l'existence dans le contact incarné à l'environnement de Nampatan. La rencontre avec la *chair du monde*, définie comme la part matérielle du sens que peut avoir le monde (Merleau-Ponty 1964), est notamment bien illustrée par les expériences sensorielles fortes au village. Lors d'un rituel, face au bûcher d'une jeune femme décédée depuis quelques jours, les émotions s'entremêlent aux sensations de chaleur et de fumée. La chair des habitants rencontre la chair du monde par une présence incarnée et ils sont bien touchés par ce qui les entoure. Ces interactions, comme le jeu, sont parfois dynamisantes et fertiles alors qu'elles sont le fruit du rapport intime au monde. Si elles semblent bien inciter bon nombre de jeunes à faire perdurer certaines activités agricoles, il serait temps de les reconnaître.

La seconde partie, partant de la connaissance en soi, présente en quoi l'habitant se construit lorsqu'il est dans le village qu'il reconnaît. J'ai souvent pu observer au village que la concentration dans l'acte envahit tout le corps. Par exemple lors de la vannerie d'un *Doko* (hotte de portage) ou lors du repiquage du riz, on avance les yeux proches de ses bras, on crispe le visage, le corps entier s'applique. Finalement, l'implication de l'être dans son ensemble pour « plonger dans sa connaissance » nous amène à parler d'*être* une connaissance écologique et non plus *d'avoir* cette connaissance.

Par ce rapport au monde, les habitants se produisent eux-mêmes, ils affinent leur sens de la présence. La relation aux animaux pendant le labour semble bien illustrer cette idée. La colère et la compassion passent entre l'humain et les animaux, une présence forte permet à l'action de se réaliser. De la même manière, les espaces où vivent les habitants participent à la construction de chacun. En effet, pour Gaston Pineau, les espaces se formant autour de soi sont facteurs de l'autoformation (1983). Connaître ces espaces qui nous entourent en les nommant, les caractérisant et les comprenant, contribue à notre existence, au fait d'habiter le monde.

C'est en fait « en situation », alors qu'il est stimulé que l'humain se construit sensiblement. On est alors en *valuation* (Dewey, 1925), c'est-à-dire la formation dans l'instant, par appréciation et expérimentation, de nos valeurs. Telle une véritable construction d'un « sens d'être », on peut ainsi repenser au laboureur qui transpire avec ses bêtes et qui se construit, lui et ses valeurs, en chaque instant. Par-delà le plaisir « Maza » (Nepali) souvent exprimé au village à propos des activités, c'est donc la dimension éthique, au sens d'une somme de valeurs, qui est importante et Francisco Varela l'étudie bien dans son œuvre de 1996 : *Quel savoir-faire pour l'éthique?*

Enfin, c'est les sentiments de fierté et d'assurance qui témoignent explicitement de cette existence dans le monde reconnu. Je repense par exemple aux jeunes décrivant les techniques de désherbage du maïs, ou encore à l'assurance presque intimidante déglagée lorsque certains paysans m'exposent leur technique de culture. Si cette *saisie du monde* est nécessaire autant à l'individu qu'au groupe, il est intéressant de comprendre le rapport au monde qui la suscite.

5. LE BOUDDHISME ET L'APPROCHE PHENOMENOLOGIQUE

Le bouddhisme est très présent au Sikkim depuis le XVII^e siècle, où c'est la forme tantrique du Bouddhisme tibétain, soit l'école Ningmapa, qui fut introduite. Même s'il est associé au chamanisme *Bôn*, ce bouddhisme est très pratiqué par les *Lepchas* du village. Dans une perspective philosophique, il est intéressant de noter les rapprochements entre le bouddhisme et l'approche phénoménologique, d'abord à propos du rapport au corps, celui théorisé par Merleau-Ponty comme un « corps vécu en tant que source matérielle et concrète de savoir-faire » (Depraz 2002) et considéré similairement dans le bouddhisme. Ces philosophies s'appuient alors sur l'étude de l'influence de la conscience et de l'intentionnalité sur notre ressenti vécu. Ainsi, les enseignements d'une méditation sur les sensations — *vipassana* — exposent que « les sensations résultent des sollicitations, mais d'une manière qui dépend des perceptions et de la conscience » (Barendregt 1987) et c'est finalement la dualité corps/esprit qui est reconsidérée. Alors que l'idée d'observer nos « vues de l'esprit » est assez répandue en philosophie, Nathalie Depraz (2002) établit une association entre l'élément « concentration » (exercice nécessaire à la maîtrise bouddhiste) et le recours à la réduction (quand Husserl appelle à une réflexivité).

Ensuite, c'est à propos de notre relation d'ouverture au monde que ces philosophies se rejoignent. Le bouddhisme parle de « se détacher de la fallacieuse croyance que l'ego et l'univers extérieur existent à part l'un de l'autre » (ma traduction, Evans-Wentz, 1935). Cette co-existence s'accompagne d'ailleurs d'un vide de l'âme, un « détachement qui permet une authentique ouverture » (Depraz 2002) et qui constitue une présence libérée nécessaire pour accéder au bonheur et au savoir. Le savoir est ainsi défini au creux d'une relation détachée qui unifie : « le but essentiel du yoga est de dépasser l'ignorance en s'attelant, en atteignant l'union avec, en sachant. » (Ma traduction, Evans-Wentz 1935.) C'est ainsi par la déconstruction de la dualité que l'être apprend, comme le souligne ce précepte de l'école bouddhiste Kargyugpa : « La meilleure chose est de comprendre l'inséparabilité du sachant, de l'objet de savoir et de l'acte de savoir. ». Dans l'accès à un apprentissage qui nous dépasse, nous transforme — lui aussi recherché en phénoménologie —, le bouddhisme définit alors un état de non-cognition, aussi appelé *Vrai état*.

Enfin, alors que la phénoménologie parle d'un « sujet comme un certain vide en arrière de toutes ses opérations » (Sichère, 1982), c'est là l'ultime apprentissage de la voie bouddhiste : la « vacuité du moi ». Pour Varela (1993), neurobiologiste et phénoménologue pratiquant le bouddhisme, le « Je » est dépourvu du « moi » dans le sens où l'ego dissous permet une intégration du monde, des autres et de ce qui se présente. D'après Ryuke (2011), la destruction du *moi* comme aboutissement de l'esprit, est commune à la phénoménologie de l'esprit de Hegel et à l'idée bouddhiste de compassion : « le moi du sujet, étant détruit, est devenu le lieu d'autrui ». Pour aller plus loin, c'est d'ailleurs à partir de cette vacuité du *moi* que le bouddhisme amène à l'abandon des désirs, basé notamment sur le non-jugement des sensations du corps dans la pratique méditative.

Ceci étant dit, très peu des habitants de Nampatan ont lu ou conscientisé les enseignements bouddhistes. Et même si cette philosophie influence sûrement leur présence au monde, car l'apprentissage se joue au-delà du rapport intellectuel à ses enseignements, je ne peux pas admettre ce lien avec mes éléments de recherche. Je ne mobilise donc pas les concepts bouddhistes au cours de mon analyse, mais en signale les échos avec l'approche phénoménologique qui est en quelque sorte issue de ce terrain au village.

6. INCARNER SA CONNAISSANCE ANTHROPOLOGIQUE

Tout comme la connaissance des habitants s'inscrit dans leur existence, ma connaissance anthropologique se construit en moi, dans ma relation au monde. En considérant mes connaissances ancrées dans mon expérience, je touche consciemment au fer de lance de la science positiviste : la séparation objet/sujet (Feyerabend, 2005). Cette séparation est en fait celle des faits et des valeurs en quête d'objectivité, une prétention dénoncée par de nombreux courants épistémologiques (Latour, 1987; Ingold, 2013).

Je considère tout d'abord que mes *données* sont surtout des *prises* et qu'elles n'existent que par et pour ma recherche. Pour sortir de l'idée d'externalisation objectivante, je refuse de traiter le social comme un objet et reconnais ma place dans la production de la connaissance. Un exemple frappant est la capacité que peuvent avoir mes émotions à influencer les réponses de mes interlocuteurs lors des entretiens. Aussi, mes perceptions sont sans cesse requises dans l'observation qualitative, par exemple pour « reconnaître par sa grâce, un geste en pleine conscience » (Varela, 1993). Mes conceptions philosophiques et politiques, issues de mon expérience particulière, construisent et modifient mon regard sur le monde et elles s'affûtent, se consolident ou se rénovent dans une permanente remise en question. Ainsi, la méthode de recherche même est mise à l'épreuve et doit souvent s'ajuster pour intégrer les nouvelles expériences.

La réflexivité permanente propre à une approche phénoménologique permet de discerner les élans de mes schémas de pensée, de finaliser une rigueur de réflexion. Cela nourrit un perpétuel démêlement des causes complexes produisant les événements, créant les idées et formant les opinions. Cette recherche permanente de « sincérité expérientielle et fidélité descriptive » (Depraz 2013) n'est possible que dans une vigilance de soi à soi, élaborant ainsi une éthique de l'attention.

Ensuite, la construction des significations passe aussi par une déconstruction de mes présupposés intentionnés, une méfiance envers moi-même pour « déconstruire le réalisme

cognitif» (Descola 2012), pour rester critique et consolider épistémologiquement ma réflexion. Mais surtout, c'est la mise à l'épreuve de celle-ci par le corps qui ancre la connaissance dans le monde. C'est une « pratique de soi » (Depraz 2013), une praxis, qui seule nous transforme. L'apprentissage vise alors une transformation et peut devenir inconfortable jusqu'à nous « décentrer de nous-même pour expérimenter l'abîme que l'on contient » (Ibid 2013).

7. LES DIFFICULTES ET LES LIMITES D'UNE PHENOMENOGRAPHIE

Dans mon approche phénoménologique, quelques difficultés et limites apparaissent et semblent fertiles. Après m'être rapproché des habitants en reliant nos différences, j'ai tout de même eu des difficultés à saisir leurs ressentis. D'autant plus que les savoirs agricoles ne sont pas reconnus comme tels au sein du village, on peut penser qu'une recherche-action aurait pu être pertinente pour sa dimension dialogique.

Cependant, en proposant une réflexivité, il reste à savoir si ce vécu de soi à soi est souhaitable chez les habitants. J'ai en tête que « la conscience peut gêner le rejeu (le déploiement des gestes) » (Jousse, 1974), et je ne me sens pas légitime à perturber leurs aptitudes en modifiant leur regard sur leurs propres pratiques. Comme le souligne Merleau-Ponty, les mécanismes de prise de conscience sont partie intégrante des phénomènes sociaux et individuels et c'est ainsi que ma recherche est vraiment actrice de l'évolution du village et que la prudence dans mes influences est requise.

Enfin, je rejoins Levy-Strauss qui disait « faire des sciences humaines pour dissoudre l'homme », mais la forme écrite de partage d'idées me ramène à sélectionner des parties cohérentes de mon cheminement. La réflexion vécue se voit donc réduite à une suite d'idées présentables. De plus, le langage des mots lui-même limite les travaux sur les expériences subjectives et les conceptions vécues. Alors qu'elle émerge dans le renouvellement d'un monde et de ses rythmes, une recherche fait donc toujours face à des cadres (langage, temps, productivité intellectuelle, paradigmes des sciences sociales...). Ces cadres permettent au travail d'être relié avec d'autres sphères pensées (programmes de recherche, communauté internationale...), mais ils freinent aussi la créativité d'une recherche.

8. IMAGINER LA PORTEE D'UNE TELLE REFLEXION

L'approche phénoménologique est d'une richesse philosophique inestimable et dévoile comment les habitants agissent et existent dans le village. Considérer l'attention, la présence et l'engagement dans le milieu est essentiel pour saisir les dynamiques du village comme la déprise agricole. Mais repenser la construction des savoirs dans le monde a surtout une portée politique. En effet, dans l'expérience, l'environnement n'existe que par les perceptions qu'il provoque et alors peu importe s'il avait une quelconque *Nature* — ou réalité objective — prédéterminante. Il s'agit alors de concevoir le monde vécu en déconstruisant le dualisme Nature/Culture qui fonde la domination des savoirs experts à propos d'une soi-disant *Nature des choses* (Escobar 1999). Le grand stratagème politique consistant à hiérarchiser une *Nature* sur un vécu (*Culture*) (Latour 2000) est donc ici critiqué et le rapport à l'environnement reste à être discuté politiquement.

À partir des vécus des habitants, on observe la création ou la recréation du monde. Enfin détaché de l'idée d'une nature à comprendre, reste à voir si l'on accepte ou influence les dynamiques sociales. Considérant que « le monde est un paquet de qualité et de relations, que des humains vont actualiser ou ne pas actualiser. » (Descola 2012), c'est alors le politique qui dessinera les horizons d'actions.

Au Sikkim, les connaissances incarnées des habitants ne sont pas reconnues dans les politiques agricoles. Comme souvent, le modèle gestionnaire « s'obstine à parler la langue sans écho d'une science exacte » (Ferraz 2012) alors que la phénoménologie propose un dynamisme à partir du vécu des habitants. Ce travail au Sikkim apporte une pierre à l'édifice qui se dresse face à l'hégémonie d'une conception algorithmique et rationnelle du rapport au monde. Son anthropologie invite alors à « retrouver un rapport à l'être non ordonné seulement selon les principes d'objectivation des phénomènes » (Ferraz 2012). Ainsi, éviter ces principes est la tâche politique en marche.

Pour terminer, je pense que l'étude de l'autre va de pair avec l'étude de soi et sa mise à l'épreuve. Mon interaction permanente au monde, mon rapport au terrain forment donc des phénomènes que je percevrai dans une réflexion incarnée, entre immersion et réflexivité. Ensuite, une telle recherche devra trouver une place dans des arènes de pensées et d'actions pour remplir sa finalité passagère : l'émergence rigoureuse d'un raisonnement opérationnel. Pour cela, ma réflexion subjective se veut suffisamment partageable, autant chez les acteurs que chez les chercheurs, pour qu'elle fasse écho et puisse être critiquée. Et finalement, un peu comme la considération des connaissances autochtones face à une hégémonie, il me semble fertile de penser les enjeux de pouvoirs remués par la considération d'une telle approche phénoménologique en anthropologie.

9. BIBLIOGRAPHIE

- BARENDREGT H., 1987, « Buddhist phenomenology », conférence au colloque « Perspectives of Contemporary Logic and Philosophy of Science ». Cesena, Italy, 7-10 Janvier.
- BLOCH M., 1995, « Le cognitif et l'ethnographie », *Gradhiva*, 17 : 45-54.
- DEPRAZ N., 2002, « Entre christianisme et bouddhisme, pour une phénoménologie du corps-esprit », *Diogenes*, 4, 200 : 25-37.
- DEPRAZ N., 2003, « Eugen Fink » : 33-59, in P. Cabestan (dir.), *Introduction à la phénoménologie*. Paris, Ellipse édition.
- DEPRAZ N., 2013, « De Husserl à Foucault : la restitution pratique de la phénoménologie », *Les Études philosophiques*, 3, 106 : 333-344.
- DESCOLA P., 2006, « Introduction », *Cahier d'anthropologie sociale*, 1 : 9-13.
- DESCOLA P., 2012, « L'ontologie des autres, Entretien par Davide Scarso sur Maurice Merleau-Ponty », in *Chiasmi international : Merleau-Ponty science, image, événement*. Milano, 14 : 33-47.
- DESJARLAIS R., Throop J., 2011, "Phenomenological Anthropology", *Annual Review of Anthropology*, 40 : 87-102.
- DEWEY, J., 2012, *Expérience et nature, traduction française*. Paris, Gallimard.
- ESCOBAR A., 1999, « After Nature : Steps to an Antiessentialist Ecology », *Current Anthropology*, 40 : 1-30.

- EVANS-WENTZ W., 1935, *Tibetan yoga and secret doctrines*. London, Oxford University Press.
- FERRAZ MS., 2012, « L'anthropologie comme contre-science. Une approche Merleau-Pontienne », in *Chiasmi international : Merleau-Ponty science, image, événement*. Milano, 14 : 143-158.
- FEYERABEND P., 2005, *Contre la méthode*. Paris, Éditions Point.
- GIBSON J.J., 1977, "The Theory of Affordances", in *Perceiving, Acting, and Knowing : Toward an Ecological Psychology*. Hoboken (USA), John Wiley & Sons Inc éditions.
- HEIDEGGER M., 1927, *Etre et temps*. Paris, Gallimard.
- HUSSERL, E., 1931, *Méditations cartésiennes, introduction à la phénoménologie*. Paris, Armand Colin édition.
- INGOLD T., 2013, *Marcher avec les dragons*. Paris, Zones Sensibles édition.
- JACKSON M., 1983, "Knowledge of the Body Man", *Man, New Series*, 18 : 327-345.
- JOUSSE M., 1974, *Anthropologie du geste*. Paris, Gallimard.
- LATOUR B., 1987, « Les "vues" de l'esprit », *Réseaux*, 5, 27 : 79-96.
- LATOUR B., 2000, « When things strike back : a possible contribution of 'science studies' to the social sciences", *British Journal of Sociology*, 51, 1 : 107 – 123. London School of Economics 2000
- MAHIAS M-C., 2006, 'Pouvoir et faire, aux sources du savoir', 'colloque AJEI : Savoirs et savoir-faire dans le sous-continent indien'. Toulouse, 15-16 Novembre.
- MONEYRON A., 2003, *Transhumance et écosavoir, reconnaissance des alternances écoformatrices*. Paris, l'Harmattan.
- MONEYRON A. 2013, 'Pratiques et savoirs d'agriculteurs en AB et de bergers/éleveurs face à l'aléa et au risque' in B. Dedieu (dir), *Agir en situation d'incertitude en agriculture*. Bruxelles, édition Peter Lang.
- MERLEAU-PONTY M., 1945, *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard.
- MERLEAU-PONTY M., 1964, *Le Visible et l'invisible*. Paris, Gallimard.
- PINEAU G., 1983, *Produire sa vie : autoformation et autobiographie*. Montréal/Paris, édition saint Martin.
- RYUKE A., 2011, 'Vers la profondeur du sensible : la phénoménologie de l'esprit de Hegel et la compassion du Bouddhisme du grand véhicule', *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 136, 3 : 365-385.
- SICHERE B., 1982, *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*. Paris, édition Bernard Grasset.
- VARELA F. (1996) *Quel savoir pour l'éthique : Action, sagesse et cognition*. Paris, La découverte.
- VARELA F., THOMPSON E., ROSCH E., 1993 *L'inscription corporelle de l'esprit, sciences cognitives et expérience humaine*. Paris, Seuil.
- VERMESCH P., 1991, 'L'entretien d'explicitation', *Les cahiers de Beaumont*, 52 bis.