

D'une double pratique : Perte. Manque. Nudité.

*S*oit psychanalyste, soit anthropologue. Habitée par un profond malaise pendant plusieurs mois, je tentais de réfléchir sur ce parcours rarement rectiligne d'une double formation, d'une pratique double. Cependant, ce profond malaise est devenu une expérience émotive si forte, si paralysante qu'il m'empêchait de répondre à cette question qui me tient tant à cœur : de quelle manière construire la trace d'une formation et d'une pratique d'abord psychanalytique puis anthropologique ? Comment construire une logique du pont entre les deux formations ? Comment, sans l'éluder, rendre compte de la transformation que la psychanalyse a opérée sur les objets et sur la méthode de mes travaux anthropologiques successifs ? Chaque fois que j'abordais une discipline, une sensation d'appartenance, de claustrophobie, de vérité en détention m'a toujours paralysée en même temps qu'opérait, je l'avoue, quelque désarroi lié à un sentiment de non-appartenance, ou d'appartenance partielle. En tant que femme, j'éprouvais un sentiment de culpabilité, et je me demandais parfois si cette façon d'évoluer entre différentes disciplines ne relevait pas moins d'une tension

scientifique que d'une structure de la personnalité du genre *trickster*. Mais je dois dire tout de suite que ce désarroi demeurerait tout intime, entièrement privé, réservé : le défi de la recherche l'emportait sur tout le reste. Et j'ai en effet édifié mon expérience scientifique de femme justement en récupérant comme autonomie féminine ces migrations entre des disciplines dont les clés et les fondements, inutile de le rappeler, étaient le plus souvent élaborés au masculin. S'il y a donc ici un faciès anthropologique métabolisé depuis toujours, et qui fait partie de mon bagage humain, c'est sans aucun doute celui-ci, auquel s'ajoute la recherche, à l'intérieur et à l'extérieur, dans chaque être humain, de l'altérité, de la diversité, de l'inusité.

Dans la vie humaine exprimée, écrite, racontée, vécue, morcelée dans les pratiques, condensée dans les idéologies, j'ai cherché non pas l'harmonie, non pas la différence, mais la force de la dissonance. C'est dans cette position que j'ai abordé par exemple mes critiques au féminisme disons « classique », à ce qui m'en semblait par trop institutionnel lorsque, comme toujours, la réflexion portait encore sur le pouvoir, sur l'État, sur les rôles normatifs, sur l'enclave sociale dans laquelle il était permis aux pouvoirs de s'enraciner. Personnellement, j'ai cherché au contraire à entrer dans les plis de l'histoire, dans les doubles parcours de la narration, dans une relecture du corps, des émotions en tant qu'espaces interstitiels, micro-histoires morcelées, souterraines, petits récits selon l'intuition heureuse de Lyotard. À chaque fois que je cherchais à donner du sens à mon nomadisme, à mon parcours de *trickster* disciplinaire, trois mots revenaient qui me dérobaient tout espace de réflexion, m'empêchant de reconstruire à rebours le cheminement qui fut le mien : « *Perdita. Mancanza. Nudità.* » Perte. Manque. Nudité. Comme si chaque instant de mon parcours humain et professionnel, nomade et dissonant, devait, à l'improviste, rencontrer le labyrinthe de la perte, le mur du manque, le fossé de la nudité. La nudité comme nécessité de révéler une vérité occultée à travers une savante politique de la mémoire. D'un autre côté, il me semble encore plus important, s'il faut témoigner du paradoxe d'une double pratique, de parler de ces fragments de vécu émotif qui se trouvent certainement à la fois en amont et en aval de mon expérience professionnelle.

Et pourtant, mon histoire personnelle ne devrait pas me laisser craindre un parcours nomade, un glissement des frontières, un nomadisme qui peut aussi engager celle qui est établie, qui est sédentaire ; celle qui semble liée

au territoire, au groupe familial, au rôle social que le genre (« gender ») impose.

Si je peux me permettre quelque allusion autobiographique, ce sera pour rappeler que j'ai grandi dans une ville où la modernisation s'édifiait peu à peu sur des stratifications millénaires : en restaurant une église du XVII^e siècle, on découvrait des traces de la *polis* grecque, et sous la *polis*, des cavernes encore plus anciennes : une ville souterraine, dont les entrailles servirent au cours des siècles à protéger ou à détruire la vie de la ville. Naples. Le prince de San Severo y construisait des églises et, dessous, des voies d'accès secrètes aux entrailles de Naples : prêt à s'échapper, à se cacher si ses expériences scientifiques sur des êtres humains, encore vivants dit-on, l'avaient mis en danger devant le pouvoir de l'Église ou du roi.

Là, les révolutionnaires trouvèrent refuge, loin des lois oppressives ; les femmes adultères, une protection contre les accusations de sorcellerie ; les Bourbons s'y mirent à l'abri des Anglais ; les Angevins y fuirent les Catalans ; les partisans de Napoléon s'y déroberent aux Bourbons, et les Bourbons, aux Piémontais ; les combattants de la Résistance s'y protégèrent des fascistes ; les Américains, des nazis et les contrebandiers s'y soustrayaient à la police. Un véritable gruyère que ce territoire napolitain, prêt à s'effondrer, où la main arrogante de l'homme édifiait des pouvoirs magnifiquement décrits par les films néo-réalistes, comme celui de Rosi (*Les mains sur la ville*), et qui a produit ce que l'écrivain La Capria appelle aujourd'hui l'identité du présent : être napolitain et vivre à Naples veut dire être « mortellement blessé », comme le dit le titre d'un de ses romans. Mon double intérêt pour l'imaginaire et la matérialité, en un « mirroring » (réflexion) continu, pourrait-on dire, n'est certes pas étranger à ce monde : l'âme et le ventre de Naples, ce sont depuis toujours deux aspects fondamentaux de mes recherches. J'ai grandi et j'ai peut-être vieilli en sentant que le monde à l'envers n'est pas seulement représenté par la figure ambiguë du fou qui ornait les églises gothiques, mais qu'il s'agit d'une représentation fondamentale et unifiante du puzzle qu'est l'homme. Et lors que Naples à tous les jours interprétait les contradictions et les ambivalences, jouait avec l'histoire avec une âme déjà postmoderne, moi je grandissais à l'intérieur d'un groupe social occupé à maintenir son capital symbolique à travers une ritualité obsessionnelle, agrippé par les siècles au même espace, incapable de vivre les rythmes de la temporalité moderne.

Parmi ces élites que, pour ma part, je dirai délabrées, dont le temps se consommait souvent sans même qu'on y eût aperçu l'aujourd'hui, tout agrippées qu'elles étaient à un hier servant de seul refuge pour les lendemains, parmi ces gens, certes, il ne pouvait y avoir de place pour la négociation ; chacun occupait là un rôle assigné dès avant sa naissance suivant les stratégies matrimoniales, stratégies d'exclusion visant tout type de diversité. Un laboratoire social qui révélait déjà un parcours ou, mieux, qui indiquait en fait un double parcours ; pour construire un *dasein* comme possibilité et non comme silence, il fallait donc pénétrer dans ce labyrinthe de pouvoirs effilochés et chercher à élaborer au niveau subjectif, et chercher à comprendre les mécanismes explicites ou implicites de chaque stratégie sociale. Pour se soustraire, pour regarder, le choix était inévitable. Une marginalité comme défense, un refus d'occuper le centre de cette unique scène sociale, une résistance explicite liée à l'expérience de 68 et plusieurs microrésistances plus souterraines ont délimité un champ d'étude, un champ d'expérience entraînant la nécessité de toujours habiter l'espace de l'interstice. La fuite comme survie devant tout ce qui appartenait à l'ordre du discours institutionnel. Dans le texte écrit, dans l'ethnographie, le terrain en tant que défi devient une expérience occultée et cédera le pas, pendant des décennies, à une écriture de l'évitement, à la construction d'une épistémologie du refoulement. C'est surtout la tendance à déplacer l'axe de ma capacité de compréhension et de mes sentiments, le doute et l'*epochè* comme méthode de rencontre, la recherche constante d'une discordance d'où pouvoir tirer la nouveauté qui me semble représenter dans mon travail anthropologique une incorporation dont les racines proviennent de la psychanalyse.

Voilà qui signifie en effet et, en ce qui me concerne, pour la première fois, partager ce passage obscur qui traverse ma formation psychanalytique, ma pratique clinique de plus de dix ans et le passage suivant (un passage qu'il ne sera peut-être jamais possible d'élaborer entièrement) qui me mène jusqu'au travail de terrain, jusqu'à la pratique anthropologique.

Or, plus que tout, c'est la leçon deleuzienne du « devenir » femme qui revenait à ma mémoire, avec la femme alors comme un signe de fluidité, et non pas cette image spéculaire du mâle à laquelle une relation purement œdipienne tenterait de la réduire.



Le travail de terrain

Témoigner d'une double pratique, cela signifie, dans mon expérience, pénétrer sur un terrain, le terrain anthropologique, puis... et puis immerger ce terrain-là au sein d'un processus où les aspects internes, pulsionnels, deviennent le fil rouge qui peut conduire aux événements ombreux qui montrent le changement. La psychanalyse comme voix subversive pour un social que les sciences humaines rendent dans la clarté, la transparence, l'homogénéité, même pour ses expressions les plus dramatiques, les plus violentes. Mais cette immersion dans les dimensions pulsionnelles ou fantasmatiques ne saurait se prêter comme alibi pour quelque oubli de la dimension « politique », pourrions-nous dire, à laquelle aucune recherche ne doit se soustraire, non, car elle doit précisément servir à reconstruire en termes politiques tous les contextes qui permettent à la marginalité, à la « subalternité », à la violence, aux traumas, de croître, de proliférer.

Pour une anthropologue, le travail sur le terrain demeure donc une expérience forte. Les chercheurs sont contraints à une pratique constante d'expériences corporelles et intellectuelles et aux vicissitudes de la traduction.

Or il est dommage que cette expérience forte ait généralement renoncé à travailler sur sa propre ontologie transgressive et qu'elle ait recherché plutôt une *doxa* consolatrice en remplaçant l'infidélité nécessaire par une fidélité normalisante. Loin de moi de vouloir me soustraire à l'exercice demandé, de retracer mon double parcours, d'en témoigner : je pense qu'il est nécessaire de récupérer les fragments de ces incertitudes qui sont les miennes et auxquelles un anthropologue italien, Ernesto De Martino (1948), appliquerait ce mot perspicace de *crise de la présence*. Présence et crise de la présence, dit-il, ne sont pas des notions qui s'opposent, ce sont des notions pétries d'historicité et qui interpénètrent la condition humaine. La crise de la présence est l'expérience qui consiste à ne pas se retrouver, à se perdre, à n'y être pas, à être « agi par » — une expérience selon lui commune à tous les êtres humains, mais qui peut s'historiciser particulièrement à certains moments quand un groupe ou une partie des acteurs sociaux en vivent l'étrangeté. L'être-agi-par et l'étrangeté radicale (la *Unheimlichkeit*, le *Ganz Andere*) de ce par quoi l'on est agi constituent les deux moments fondamentaux du vécu d'aliénation (De Martino,

1953). Face à l'expérience de l'échec, l'être humain est désorienté, il hésite, il est incertain. Toutes ces conditions font naître en lui une tension très forte, une angoisse, une manière d'être douloureuse et insupportable, ce que Durkheim avait déjà défini sous le vocable d'« anomie ». Incapable de réagir sur le plan d'une logique rationnelle, d'une quelconque stratégie de négociation — il devrait pour cela reformuler radicalement son patrimoine culturel et le réadapter à ses objectifs, ce qui lui est impossible —, il a recours à des défenses particulières pour ne pas se sentir tout à fait perdu. Telle est la situation de la « crise de la présence ».

J'ai trouvé chez E. De Martino la même infidélité nourrie à une pratique de terrain qui contaminait la recherche anthropologique par l'infiltration de la psychanalyse, de la phénoménologie et du marxisme gramscien¹. Un penseur toujours marginal auprès des anthropologues, suspect chez les psychanalystes et dangereux pour l'Académie italienne à cause de son engagement politique. J'ai retrouvé dans sa pratique une souffrance et une rage qui étaient les miennes.



Les femmes

Pour suivre le fil d'Ariane de mes recherches, je crois nécessaire d'indiquer quelques étapes essentielles. En premier lieu, les objets. Ou, mieux, l'objet. Il y a des années que je m'attache à reconstruire les aspects de l'identité féminine qui restent dans l'ombre, tapis, les glissements entre les institutions et la subjectivité dans ce domaine de construction de la réalité, ou de sa prise de possession, où le philosophe Gil (1985) rappelle qu'il existe des énergies qui échappent encore aux institutions, qui ne sont pas encore maîtrisées par elles. C'est dans cette zone extrêmement fluide que s'instaurent la polysémie du corps, les stratégies des émotions, implicites et explicites, les narrations « à voix haute » : l'écriture, ou à peine murmurées : l'oralité. La polysémie du soi, toujours en équilibre entre intériorisations pulsionnelles, représentations et pratiques sociales. Et encore, un sujet qui m'a particulièrement tenu à cœur, la zone ambiguë entre maladie et émotion : le malaise, comme forme de souffrance et de fondation de l'identité féminine.

Malaise souvent livré, dans l'aire occidentale, au prêtre ou au médecin ; langage particulier qui, de la Grèce classique jusqu'à saint Augustin, jusqu'à Spinoza, a été perçu et compris comme une zone humaine intermédiaire, mais qui a cependant été brimé par une médicalisation injurieuse pour la femme, surtout à partir du XVI^e siècle. Starobinski a consacré à ce thème des pages inoubliables, et Freud en a fait le point de départ de son œuvre. La littérature non occidentale est dans un certain sens plus respectueuse à l'égard de cette zone intermédiaire trop mortifiée par des catégorisations sectorielles (éthique, médecine, déviance sociale). Mais un regard de presbyte, un regard comparatif sur d'autres mondes, d'autres savoirs, d'autres pratiques nous montre au contraire que, magiciennes ou prophétesses, initiées aux cultes de possession ou au vaudou, hystériques ou mélancoliques, les femmes vivent la complexité d'être entre deux ou plusieurs univers.

L'aire géographique que j'ai choisie est l'aire méditerranéenne. Ces endroits de l'Italie du Sud ou de l'Europe méditerranéenne sont des lieux où la modernisation est arrivée avec l'émigration ; où l'émancipation féminine est venue comme la nécessité de devenir autonome, sans pouvoir, toutefois, élaborer la perte ou l'abandon des pères et des maris qui s'en étaient allés vers d'autres pays ; où les projets de l'urbanisme contemporain sont nés sur les ruines laissées par les séismes. Pour les femmes de plus de quarante ans, en vingt ans, l'espace social de la communauté villageoise s'est transformé en un non-lieu, puisque, comme le rappelle Marc Augé, le non-lieu existe et n'accueille aucune société organique — ce qui en fait le contraire de l'utopie. Pratiquer un espace, cela signifie en effet avoir la possibilité de transformer cet espace en récit, c'est-à-dire de construire des politiques de la mémoire par lesquelles chaque pierre devient un lieu d'identification de l'image, un lieu de l'identification du moi, tel qu'est le miroir durant les premières années de la vie. Cette possibilité semble s'être évanouie de cet univers féminin qui a vécu un exil renversé, qui a grandi en voyant partir les autres et, parfois, revenir des jeunes — alors ceux-là, méconnaissant peut-être la langue du pays, se construisaient des maisons à l'américaine, qui transformeraient, en peu d'années, un alignement urbain séculaire, propre à cette terre, une topographie étagée — à chaque strate sa domination étrangère : les Français, les Espagnols — et voilà que la modernisation, de manière fragmentaire, a pénétré jusque-là.

Dans cette territorialité historique et déterritorialité identitaire, il n'y a que le corps qui puisse, par les langages infinis de ses appartenances, devenir lieu² ; se faire mémoire ; légitimer le monde, ce monde qui, s'inscrivant dans le corps de chaque femme, trace son histoire faite d'événements, de traumas, et qui devient douleur, souffrance, mémoire écrite dans les chairs et racontée par les chairs.

Le récit du corps transforme chaque symptôme en trace corporelle, trace fragmentée, brisée ; lieu où les logiques sociales se transforment petit à petit en matérialité (Pandolfi, 1987, 88, 89b, 90). Dans ce monde sévère, oublié, autrefois vidé par les émigrations massives, il existe un discours féminin, de lignée toute féminine, par où se tisse l'histoire du village : mémoire du social et de l'économique ; souvenir des liens familiaux et des situations conflictuelles affectant les rôles sociaux. Il existe une grammaire narrative exclusivement symptomatologique : si on l'interprète dans le cadre d'une seule histoire subjective, elle apparaît comme un discours sur un symptôme, sur une maladie, sur une souffrance psychique. Par contre, si on l'interprète dans le cadre d'une stratégie rhétorique, d'une vérité narrative, elle féconde tous les récits féminins et reconstruit une nouvelle identité culturelle. Une logique narrative qui se construit sur les failles, sur les décalages, sur les trous de l'Histoire (Pandolfi, 1998). Une logique de la subversion qui ébranle le concept d'une « subalternité » restreinte à la seule condition de classe. Les femmes narrent toujours des corps bouillonnants, des corps qui, à travers différents styles narratifs, reconstruisent les liens effilochés avec les anciens rituels, avec les anciennes coutumes : autrement dit, les anciens rites de possession sont transformés en récits de possession. Face à ce que les femmes perçoivent comme des pratiques normatives régissant leur vie quotidienne, les récits se déploient, tantôt comme des parallèles, tantôt comme des alternatives, jusqu'à fournir une forme de communication et de représentation souterraine, fragmentée et implicitement antagoniste, qui se manifeste plus énergiquement encore lors de contextes conflictuels brusques et virulents. Ainsi, dans le Samnium³, même si l'on perçoit les états conflictuels comme inhérents aux rôles et à l'image de la femme, il semble aussi que cette situation soit ressentie et transmise héréditairement par les femmes comme un échec personnel s'opposant à leur potentiel d'action. Les itinéraires de la souffrance ou les parcours thérapeutiques à la suite de malheurs familiaux, interprétés à travers l'envoûtement ou la souffrance subjective,

perpétuellement en équilibre entre émotions et symptômes, sont toujours plus souterrains, à peine murmurés par des acteurs sociaux qui « voient », qui savent et qui refusent la participation communautaire. Les émotions et les désirs féminins, s'ils se dévoilent et échappent à tout contrôle dans les pratiques quotidiennes, ont une telle portée transgressive qu'ils sont considérés comme destructeurs aussi bien pour le groupe que pour l'individu⁴. Lorsque les désirs, la vulnérabilité du soi sont exprimés de façon explicite et qu'ils déferlent sur le social, ils sont causes de désagrégation et de corruption : c'est la « crise de la présence », qui atteint simultanément tout l'univers féminin du Samnium, et face à laquelle entrent en jeu des pratiques qui seront récupérées par un « répertoire de la culture » utilisable lors de situations critiques. En effet, selon les logiques sociales, l'univers émotif qui se manifeste ouvertement est perçu, dès qu'il affleure à la surface, comme une présence corrosive, dangereuse⁵. Il faut donc recourir à des événements ritualisés, ou exceptionnels (Favret-Saada, 1977), capables de traverser l'histoire sans en désagréger le sens.

C'est, d'une part, un pouvoir négatif et meurtrier, une identité catastrophique qui, en prenant le visage de la sorcière, pénètre le corps social, le rend malade, le bloque, le détruit ; c'est, d'autre part, une identité féminine brisée, qui inscrit dans son corps, comme dans un mémorial, les traces de l'impossibilité d'un chemin autonome en prenant, à partir d'un discours ancestral et somatique, le visage dépité d'un féminin perdant, habitué à perdre. La catastrophe de la sorcière agit comme une force destructrice dirigée vers l'extérieur ; l'échec, transmis par lignée féminine, perçu comme une généalogie symptomatique, profile pour la femme l'impossibilité de se projeter en toute autonomie. Ces situations conflictuelles ne peuvent être représentées qu'à travers les récits : les récits de l'expérience vécue et de la souffrance, les récits de la souffrance somatique ou psychique, les récits du danger que la nature féminine représente, voilà donc la toile de fond qui donne à voir, en relief, en remous, « le travail de la culture » dans un espace fluide de narration. J'ai appelé « spirale de la souffrance » cet espace de la narration qui oscille continuellement entre le plan émotif et le plan de la maladie. Quand, comme souvent, l'impossibilité d'exprimer l'émotion conduirait jusqu'à la maladie, alors le stratagème culturel pousse la force émotive et l'entraîne à

modifier sa voix, à inventer une autre forme d'expression, à se retrouver au seul lieu identitaire qui échappe au non-lieu, le corps.

C'est un espace politique nouveau et différent que dix années de recherche parmi les femmes du Samnium m'ont donné à comprendre alors que j'acceptai la nécessité de prendre mes distances, en partie du moins, face aux analyses proposées par tant d'études anthropologiques portant sur le sud de l'Italie, des analyses privilégiant des lectures cohérentes de la subalternité dans la paysannerie italienne, des lectures du partage — mais, dans ce monde paysan, ne légitimait-on pas une culture du silence érigée contre l'hégémonie des détenteurs du pouvoir ? Dans cet univers rural du midi italien, il y avait deux pratiques pour ne pas « se perdre » dans la *crise de la présence* : c'était le silence comme défense, comme acte de résistance ; c'était la pratique rituelle comme acte de subversion, comme protection communautaire face au pouvoir. Les pratiques rituelles de ce monde paysan, la possession par exemple, étaient lues comme une formule permettant la résistance, mais une résistance particulière en ce qu'elle était, bien sûr, communautaire, partagée, et que l'intentionnalité, l'ambiguïté du sujet n'y étaient pourtant observées par aucune analyse politique. Le silence des femmes qui m'est apparu s'inscrivait par contre à un tout autre niveau d'analyse. C'était un silence comme pratique autonome de la résistance, comme renoncement à un espace communautaire, comme opposition à l'univers masculin, comme distance et soupçon devant l'univers féminin. J'ai cherché alors à m'insérer dans ce silence tout plein d'attentes, de demandes d'écoute, un silence exigeant qu'on ne rencontre qu'ailleurs, dans un autre plan. Tout ce qui était communautaire relevait de la zone de souffrance, tout ce qui se partageait appartenait aux anciennes privations.

Donc, une scission profonde. En abordant l'univers des histoires singulières, je cherchais à atteindre un horizon exclusivement subjectif. Or le récit de l'une d'elles, suspicieuse dans ses silences, jamais sans nul partage avec les autres, semblait pourtant poursuivre, rallier le récit des autres femmes. Quoique chaque expérience parût de la sorte partagée par d'autres femmes, on ne la communiquait jamais à d'autres femmes, comme on la niait toujours aussi devant les hommes. Voici un épisode qui pourrait servir d'exemple pour comprendre à quel point les mondes masculin et féminin se polarisaient sans équivoque au moment de la rencontre avec l'autre

quand, comme dans ce cas-ci, l'autre n'apparaissait pas menaçante, puisqu'elle partageait le même espace, la même temporalité. Durant des mois, travaillant à cette recherche avec un collègue, nous confrontions nos données, et elles révélaient une différence profonde (Pandolfi, 1989). Nous interprétions leur décalage comme la conséquence de la différence de nos formations respectives, qui nous auraient poussés à demander des informations de niveaux différents. À lui, les femmes offraient un cadre extrêmement normatif et « neutre » sur le plan des émotions ; elles interprétaient une réalité sociale qu'elles considéraient logiquement convenable pour le monde des hommes. À moi, l'on faisait des réponses toutes différentes, très contradictoires, transgressives et, lors même que ces données semblaient faire partie de la production d'un savoir populaire, les récits qui les portaient devenaient récits vécus, vécus personnellement, et qui dépendaient fortement du niveau émotif. Un monde si paradoxal que nous avons même pu découvrir, quelques années plus tard, qu'une même informatrice nous avait fourni à tous deux des réponses entièrement opposées : devant mon collègue, ce n'étaient qu'adhésions aux grands récits normatifs et partagés ; mais, devant moi, les petits récits surgissaient, soulignant, face aux logiques sociales, une dimension subversive et antagoniste.

J'ai appelé ma méthodologie de terrain « l'espace intermédiaire », espace de la fluidité, des écoutes différentes, c'est-à-dire, d'une part, une écoute plus « verticale », en ceci qu'elle commence parmi les récits pour atteindre ensuite les couches émotives les plus profondes ; c'est donc une écoute qui a été nourrie par ma pratique psychanalytique. Et, d'autre part, ma recherche anthropologique requiert une écoute que l'on peut dire horizontale, par laquelle j'ai interrogé sur leur vie plusieurs acteurs sociaux issus d'un territoire plus vaste mais culturellement homogène : d'une part, les représentations des rôles sociaux, les savoirs, les pratiques, les rituels ; d'autre part, les émotions vécues, narrées, dévoilées. Réfléchissant aujourd'hui, dix ans plus tard, c'est du mot « nomade » que je désignerais désormais cette méthodologie. J'ai traversé l'expérience de femmes villageoises, j'ai contaminé cette expérience avec mon dépaysement, ma proximité en franchissant les degrés d'un parcours dont les étapes auraient été indépendantes les unes des autres.

Je dois préciser que, pendant mon travail de terrain, j'ai utilisé trois méthodologies différentes, dérivant toutes de ma double formation d'anthropologue et de psychanalyste. Dans tous les cas, j'ai profité d'un registre d'écoute double, mais je n'ai jamais travaillé sur un double registre interprétatif. La première méthodologie a consisté à n'entrer dans un rapport profond qu'avec quelques informatrices. Pendant les deux premières années, j'ai tâché de tisser avec elles des rapports intenses et privilégiés qui m'ont permis d'accéder à des zones habituellement plus ombreuses, tenues voilées, voire secrètes. Il n'est pas question ici d'empathie ou de technique d'observation participante, ni d'habitus, ni d'autorité de l'ethnologue : non, il s'agit plutôt de se placer à un niveau d'écoute que l'on peut définir, improprement, comme psychanalytique, car l'enclave protectrice et neutre dans laquelle s'insère l'information provoque, justement en vertu de ce procédé, le vécu que l'information accordée, toute personnelle, toute secrète qu'elle soit, suspend les normes sociales. Une information n'est donc pas menaçante pour celle-là qui raconte et elle détermine, si l'on peut utiliser cette expression métaphorique, comme une « zone d'écoute et d'interprétation » où le social se retrouve en situation d'*epochè*. Cette *epochè* rend possible une identification partielle se jouant sur le plan de la différence et de la ressemblance avec l'ethnologue.

« Tu n'es pas trop proche, donc tu n'es pas une sorcière. Tu n'es pas trop éloignée, donc tu es femme ; tu comprends le patois de la région de Naples, mais tu es de la ville, tu n'es pas villageoise. » On pourra définir par ce parcours de « proximité étrangère » l'expérience que dévoile peut-être mon espace intermédiaire.

La rencontre avec une femme âgée, qui s'est déroulée en présence de membres de la famille. Dans sa maison, qui est en retrait du village. À un certain moment, la femme me prit à part et me parla, révélant certains épisodes de son enfance (Pandolfi, 1987b). Le monde familial, la communauté, la maison pleine avec ses familiers, tout disparut d'un trait de son univers émotif. Assise, éloignée des autres, elle commença de me parler d'une voix s'abaissant jusqu'au murmure. Et, presque gémi, susurré, apparut tout un monde, un monde géré par des technologies magiques, interpénétré d'une sorte d'associations libres, comme si notre espace de rencontre se fût déjà constitué en espace de rencontre thérapeutique. Elle

me parlait à mi-voix, pour refouler les autres, elle se cherchait un espace protégé. Mais une jeune tendit l'oreille, sa fille qui avait émigré, qui était assise plus loin. Elle se sentait exclue et intervint dans notre retraite pour rappeler à sa mère que c'était, pour elle, la première fois qu'elle entendait ces histoires : pouvait-il donc convenir d'en parler ainsi avec une étrangère plutôt qu'avec les siens ? La proximité improvisée entre la vieille femme et moi, cette dimension de transfert qui contenait les drames de l'émigration, des abandons réciproques, d'un mari parti à la guerre et jamais plus revenu, d'un corps jamais plus retrouvé, cela m'avait fait entrer dans une zone de risques : l'on pouvait bien m'en exclure, me rejeter, stigmatisée comme une sorcière. Quelques années après cette conversation chuchotée, la même femme me dit qu'elle tenait encore à me révéler un dernier secret : « Après que ma fille a parlé, je me suis dit à moi-même : "Fais bien attention, elle t'arrache l'âme, elle te fait parler. C'est une sorcière." J'avais décidé de ne plus te revoir. Mais, durant la nuit suivant notre première rencontre, pour la première fois en plusieurs années, je me suis sentie bien, j'ai dormi, mon corps a cessé de "bouillonner". Le matin, j'ai compris que tu n'étais pas une sorcière, j'avais besoin de toi, je t'ai fait appeler. »

L'expérience psychanalytique m'avait permis d'attendre sans angoisse le risque d'un court-circuit qui aurait brûlé soit ma proximité émotive, soit mon étrangeté historique. L'expérience psychanalytique m'avait permis d'attendre sans angoisse une identification partielle, qui n'allait pas générer d'autres actions de rejet. Je suis souvent retournée chez cette femme, comme souvent aussi chez d'autres du même âge, et chez de plus jeunes. Je n'ai pas eu peur, à partir de cette rencontre, d'effectuer le passage d'une archéologie de l'identité féminine à une généalogie de l'identité féminine.

Et encore, je n'ai pas eu peur, à partir de cette rencontre, de contaminer les deux parcours anthropologique et psychanalytique qui, par contre, vus de l'intérieur des institutions académiques et psychanalytiques, apparaissaient difficiles à accepter. J'ai assumé le risque de devenir suspecte, marginale, « in between space⁶ ».

J'ai modifié la périodicité de mon terrain et, pendant six ou sept mois, j'ai passé quatre jours par semaine dans le village, en m'imposant un rythme temporel semblable à celui du cadre psychothérapeutique. Même s'il m'est

arrivé de rencontrer des hommes, jeunes pour la plupart, cet « insight » particulier s'est établi presque exclusivement avec des femmes d'âges et de conditions sociales variés et qui, dans un premier temps, venaient toutes du même village.

Par la dernière méthodologie, j'ai ensuite renoncé à tous les aspects psychothérapeutiques des deux premières et j'ai étendu le champ de ma recherche à d'autres villages de la même zone géographique, tout en conservant cependant avec certaines femmes du village des rapports du même style qui caractérisait les entretiens de la première méthodologie.

De nombreuses fois, c'est à la suite d'expériences paradoxales et parfois contradictoires que j'ai pris le risque de me déplacer d'un plan méthodologique à un autre ; le besoin de pénétrer plus profondément dans une seule histoire, ou bien le souci d'étendre mon horizon quand il s'agissait plutôt de comprendre si telle histoire d'un monde renfermé, si tel récit d'un seul corps appartenait bien à un vécu subjectif ou s'il n'aurait pas plutôt plongé ses racines dans un espace partagé, dans un espace commun à ce monde dont on avait vu les femmes être les protagonistes et les victimes d'une chaîne de traumas collectifs.

Aurais-je pu trouver un autre espace, sans toujours vivre l'anxiété de cet espace intermédiaire vécu comme expérience féminine, sans toujours vivre l'anxiété des traversées disciplinaires, du choix des objets, de la nécessité d'une méthodologie hybride ?

Je ne saurais répondre. Peut-être n'est-il pas nécessaire de répondre. Rentrer dans cet espace signifie réintégrer une mosaïque d'émotions et d'événements, de pratiques et d'herméneutiques, d'élaborations et de trous noirs qui sont, indissolubles, ma vie liée à ma pratique.



Témoignage ou dépouillement ?

Après avoir tenté de retracer ce parcours d'une double pratique, le motif du malaise, de la difficulté à retracer, à rebours, mon double parcours, finalement se dévoile.

L'inconfort, cela me paraît évident, provient du mot « témoignage », qui évoque subitement chez moi la métaphore de la vérité comme nécessité et comme nudité, me faisant prisonnière de cette métaphore qui a traversé chaque instant du temps et de l'espace occidentaux. L'imaginaire du dépouillement et de l'habillage dispose en effet d'une longue histoire qui repose sur le parallélisme moral-matériel selon lequel se mettre à nu équivaut à être vrai, à dire vrai, alors que le vêtement correspond au vice et à la fausseté.

Nous connaissons bien cette équation : elle garde toute sa validité pour l'ensemble de la tradition européenne, en allant de saint François d'Assise sortant nu de la maison de Pietro di Bernardone et prêt à commencer une nouvelle vie, jusqu'aux mouvements naturistes contemporains.

Même la psychanalyse, quoique avec plus de raffinements, a adopté le processus de la nudité, du dévoilement comme vérité profonde, soustraite aux mécanismes de défense et abandonnée au transfert. Démocrite dit de la vérité qu'elle doit être extraite et remontée du fond obscur des abysses.

Bien des siècles plus tard, en suivant *lato sensu* la réponse typique de l'illuminisme, selon lequel la lumière de la vérité s'oppose à l'obscurité de la dissimulation et de la mystification, Rousseau se demandera avec stupéfaction : nous, humains, sommes peut-être destinés à mourir attachés au bord du puits où la vérité est cachée. L'imaginaire iconographique confirme l'imaginaire linguistique : pour personnifier la vérité, on veut lui donner l'aspect d'une jeune fille nue, soutenue pendant qu'elle marche sur la terre avec difficulté, comme nous le rappellent les étampes anglaises de William Marshal, dès la moitié du XVI^e siècle.

Peut-être alors était-ce le mot « témoignage » qui m'effrayait, qui m'obligeait à m'arrêter et à renoncer au nomadisme existentiel, intellectuel, féminin, qui a fait de moi un *trickster* en fait de choix politique.

C'était ce mot qui m'obligeait à réactiver une politique de la mémoire occultée et à repenser à partir d'une autre perspective les nœuds de mes choix, les moments de passage, l'acceptation difficile de la perte, du manque. Elle est différente la stratégie rhétorique qui construit une interprétation, mais la notion de *témoignage* implique la vertigineuse dimension du choix et, avec elle, viennent en conséquence la dimension éthique et la dimension politique. « Témoigner d'une pratique », voilà qui

signifie pour moi, aujourd'hui, révéler que derrière mon vagabondage disciplinaire se trouve quelque chose de très intense, de douloureux.

Et cependant que j'exprime à haute voix ces passages de mon vécu profond, je me rends bien compte qu'une pratique se forme toujours à partir d'une perte, d'un manque, peut-être d'une trahison continue. Cette impossibilité d'examiner la perte de fond en comble peut générer quelque fragilité, mais peut-être aussi peut-elle t'ouvrir ce chemin du nomadisme et de la flexibilité que seule la véritable fragilité peut te permettre. Elle peut te permettre aussi de t'aventurer vers des techniques différenciées que j'appellerais, avec Tobie Nathan, des techniques de déclenchement. Celles-là, cloîtrées dans nos autismes disciplinaires, nous sommes souvent portés à les refuser, du moins à ne pas les reconnaître. L'observation trop rapprochée d'un phénomène, disait Devereux en rappelant sa formation de physicien, risque de faire disparaître le phénomène lui-même. Moi, je pense avec Deleuze qu'un parcours ou plusieurs parcours doivent surtout *intensifier le devenir*.



NOTES

1. Le jésuite Paolucci, au ^{xvi}^e siècle, définissait le sud rural de l'Italie, à l'époque de la pénétration et de l'évangélisation, comme un monde particulièrement astreignant et éprouvant, peu sensible à un christianisme de marque citadine. On parlait alors de cette région comme de « *los indias de por acá* », une métaphore encore utilisée pour évoquer le monde paysan de l'Italie du Sud, aussi bien dans la littérature et au cinéma que dans les rapports complexes entre question méridionale et travaux folkloriques. Ernesto De Martino, en reconsidérant dans une dimension historico-politique ces frontières géographiques, a donné aux études sur le folklore une légitimité politique : un rituel de flagellation ou de lamentations funèbres, la possession par la tarentule dans les Pouilles ou par l'*argia* en Sardaigne, sont interprétés comme des pratiques grâce auxquelles les classes rurales et subalternes conservent leur force d'opposition, de résistance.
2. Les micro-histoires corporelles des femmes échappent, se soustraient à une analyse compacte de la réalité sociale. Elles s'interpénètrent avec des événements traumatiques (tremblements de terre, émigration, subalternité), mais elles maintiennent aussi des marges de créativité et d'expressivité fortement autonomes.
3. Une région montagneuse et austère de la Campanie en Italie du Sud, difficilement assimilable à celle d'une Italie méridionale homogène.
4. Les femmes de Samnium perçoivent le partage explicite de leur monde émotif comme dangereux et impossible : c'est surtout la disparition des formes chorales de la crise de possession ritualisée qui a eu pour effet d'empêcher le malaise, la souffrance,

toutes les expressions à la limite ou au sein du pathologique, de s'exprimer ouvertement et de trouver un espace alternatif en mesure de contenir et d'impliquer la communauté tout entière. La force émotive des femmes, comme force culturellement partagée « dans l'ombre », sous une temporalité rituelle ou événementielle, si elle prend le risque de se montrer sans aucun voile protecteur, en devenant action autonome, en interrompant l'expérience quotidienne, provoque un court-circuit social.

5. Jeune lycéen du Samnium qui exprime son opinion ambivalente sur le monde émotif des femmes : « Ce sont les femmes, pas les hommes, qui sont des sorcières. Même si de temps en temps on a parlé dans ce village d'hommes sorciers, je suis convaincu du contraire. Pourquoi ? C'est très simple. Les femmes sont toutes suspectes. On ne peut jamais entrer dans la tête d'une femme. On ne peut jamais savoir ce qui lui prend. On ne peut pas contrôler ses pensées. Moi, je ne sais pas ce que ma mère a dans la tête. »
6. C'est l'historien et ami Bruno Ramirez qui m'a suggéré l'expression *in between space* pour définir mon travail de terrain.

BIBLIOGRAPHIE

- Augé, M., *Non-lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Éditions du Seuil, 1992.
- Deleuze, G., *Différence et répétition*, Paris, P.U.F., 1968.
- , *Le Pli*, Paris, Gallimard, 1988.
- De Martino, E., *Naturalismo e Storicismo in Etnologia*, Bari, Laterza, 1941.
- , *Il mondo magico*, Turin, Boringhieri, 1973, 1re éd., 1948.
- , « Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto », *Studi e materiali di storia delle religioni*, n°s 24 et 25, 1953, p. 1-25.
- , « Crisi della presenza e integrazione religiosa », *Aut-Aut*, n° 31, 1956, p.17-38.
- Favret-Saada, J., *Les mots, la mort, les sorts: La sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard, 1977.
- Gil, J., « Il corpo », *Enciclopedia*, vol. 3, Turin, Einaudi, 1978, p. 1096-1160.
- , *Métamorphoses du corps*, Paris, Éditions de la Différence, 1985.
- Gramsci, A., *Letteratura e vita nazionale*, Rome, Editori Riuniti, 1950.
- Nathan, T., *L'influence qui guérit*, Paris, Odile Jacob, 1994.
- Pandolfi, M., « Psychothérapie et milieu rural en Italie », *Regards anthropologiques en psychiatrie*, sous la direction de Corin, E., La Marre, S., Migneault, P. et Tousignant, M., Montréal, Ed. Du Girame, 1987, p. 87-95.
- , « Niveaux et efficacité thérapeutiques dans la recherche sur le terrain », *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, n° 8/9, 1987b, p. 17-23.
- , « Corpi per uno sguardo: transizione e rottura tra corpo comunitario e società urbana », *Problemi del socialismo*, n° 11, 1988, p. 180-190.
- , « Memoria e dissolvenza del sapere: la forza delle emozioni », *La trasmissione del sapere. Aspetti linguistici e antropologici*, sous la direction de Cardona, G. R., Quaderni del Dipartimento, Rome, Il Bagatto, 1989, p. 195-208.
- , « La femme est une gitane à vie », *Santé Culture Health*, vol. 6, n° 1, 1989b, p. 5-23.
- , « Boundaries Inside the Body: Women's Suffering in Southern Peasant Italy », *Culture, Medicine, and Psychiatry*, vol. 14, n° 2, 1990, p. 253-271.
- , « Il corpo nomade », in *Perché il corpo. Utopia, sofferenza, desiderio*, Roma, Meltemi edizioni.
- , « Récits du corps », in *Récit et connaissance, Actes du colloque des x^{es} Entretiens Jacques-Cartier*, Montréal, XYZ et Lyon, Presses de l'Université de Lyon (sous la direction d'Alexis Lévy, Joseph Lévy, François LaPlantine), 1998.
- Starobinski, J., « Le passé de la passion », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 21, 1980, p. 51-76.