

Aurore Dumont est anthropologue. Elle est actuellement attachée temporaire d'enseignement et de recherche à l'École des hautes études en sciences sociales et rattachée au Centre Chine, Corée, Japon (UMR 8173). Ses recherches portent sur le pastoralisme nomade et les pratiques rituelles chez les populations mongoles et toungouses de République populaire de Chine. Elle examine en particulier la façon dont ces sociétés locales adaptent leur quotidien à un environnement religieux, socio-économique, et politique fluctuant en Chine contemporaine.

Mots-clés : Chine – pastoralisme – ethnographie in situ – ethnographie à distance – WeChat – méthodologie

D'une ethnographie in situ chez les pasteurs de Mongolie-Intérieure à une ethnographie à distance sur WeChat : pratiques et enjeux d'un terrain chinois multi-situé¹

Aurore Dumont,
EHESS

Au cours des trois dernières décennies, les travaux en sciences sociales consacrés à la société chinoise contemporaine ont abondé. La plupart d'entre eux se sont fondés sur des enquêtes de terrain menées en République populaire de Chine depuis la fin des années 1980 et le début des années 1990, période charnière correspondant à la fois à l'ouverture politique et économique du pays et à un revivalisme culturel et religieux. L'expérience concrète du terrain dans les différentes régions de Chine continentale a permis, au fil des ans, de rendre compte des diverses dynamiques sociales d'un pays en mutation. C'est dans ce contexte que s'inscrivent mes recherches en ethnologie qui ont débuté au début des années 2000. Elles portent sur l'évolution du pastoralisme nomade et sur les pratiques rituelles chez les « nationalités minoritaires² » toungouses et mongoles, établies dans le nord-est de la région autonome de Mongolie-Intérieure. Je m'intéresse plus précisément à la manière dont ces populations pastorales perçoivent, utilisent et façonnent leur territoire, tant sur le plan matériel que symbolique. Jusqu'en 2019, date de mon dernier terrain in situ, des missions annuelles prolongées reposant essentiellement sur l'observation participante – autrement dit, une immersion longue au sein des sociétés locales – m'ont permis d'établir des relations de confiance avec les peuples autochtones et de mieux comprendre leurs espaces de mobilité et leur adaptation à un environnement politique, socio-économique et religieux fluctuant.

En 2020, la fermeture des frontières chinoises à la suite de la pandémie de Covid-19 a mis provisoirement fin à la pratique de ce terrain régulier et remis en cause mon mode de présence en tant que chercheuse au sein du milieu observé (Peretz, 1998).

¹ - Je tiens à remercier l'évaluateur ou l'évaluatrice anonyme pour ses précieux commentaires et suggestions.

² - La République populaire de Chine compte officiellement 56 « nationalités » (*minzu* 民族), dont 55 sont dites « minoritaires » (*shaoshu minzu* 少数民族). Les Chinois Han constituent la « nationalité » majoritaire.

Dès lors, à l'instar de nombreux autres sinologues, le numérique s'est imposé à moi comme le seul outil permettant de continuer mes recherches sur la Chine sans m'y trouver. L'obligation d'interrompre des terrains d'enquête pour les mener autrement m'a ainsi obligé à repenser, recadrer, réadapter mes pratiques d'enquête et à me tourner plus systématiquement vers la recherche « en ligne » (Bourrier & Kimber, 2022). Si le terrain à distance a soulevé des interrogations inédites, notamment sur les aspects méthodologiques et épistémologiques (Boellstorff, 2012 ; Hine, 2011), il s'inscrit aussi dans un processus global de questionnement lié à l'émergence de nouveaux objets de recherche en sciences sociales et à la nécessité de s'initier à une « ethnographie contemporaine plus adaptative » (Hine, 2015).

Le présent article rend compte des ajustements méthodologiques et des questionnements qu'implique le passage d'une ethnographie in situ à une ethnographie à distance basée en partie sur l'application de messagerie chinoise WeChat³, devenue à partir de 2020 ma principale source de communication et de données. À la fois outil de partage en ligne, instrument de contrôle numérique du gouvernement chinois et désormais pourvoyeuse de ressources ethnographiques, l'application WeChat peut-elle être un support fiable de la collecte numérique employé pour enquêter à distance sur le nomadisme et les rituels ? Comment appréhender les messages instantanés, les photographies et les vidéos postés sur les réseaux sociaux par les individus et qui constituent des « traces en ligne » (Kozinets, 2020 : 16) ? Comment continuer à distance une ethnographie déjà entamée et comment ce terrain devenu multi-situé interroge-t-il la légitimité, la cohérence, mais aussi la finalité de la recherche ? L'ethnographie digitale a par ailleurs ceci de particulier qu'elle met en exergue à la fois la distance physique induite par la non-présence de l'enquêteur sur le terrain, mais aussi une certaine proximité rendue possible grâce, entre autres, aux conversations simultanées proposées par les messageries instantanées. Parce qu'il reconfigure complètement la mise à distance de son objet et de ses interlocuteurs, ce nouveau terrain d'investigation numérique confronterait-il l'anthropologie à une nouvelle « épreuve ethnographique » (Bensa et Fassin, 2008) ?

Pour répondre à ces questions, je m'appuierai sur deux exemples d'ethnographies multi-situées dont les données ont été récoltées d'abord sur le terrain puis en ligne. Il s'agira de montrer que l'enquête digitale est un outil alternatif permettant d'élargir le corpus des méthodes traditionnelles d'observation sur le terrain et de concevoir une continuité numérique dans laquelle l'ethnographie hors ligne et en ligne crée un flux d'informations complémentaires (Postill et Pink, 2012). Je montrerai en outre que ces enquêtes hybrides produisent différents renversements méthodologiques : d'une part, la réorientation d'une problématique de recherche et, d'autre part, le rôle inédit joué par les enquêtés dans la co-production du savoir anthropologique. Enfin, je m'intéresserai aux particularités du terrain pastoral (mobilisation essentielle des cinq sens, mobilité,

³ - WeChat est employé par les utilisateurs possédant un téléphone portable étranger tandis que la version Weixin est destinée aux utilisateurs de République populaire de Chine. Détenues par le groupe chinois Tencent Holdings Limited, les deux versions sont sensiblement les mêmes. Par commodité, j'emploierai le terme WeChat tout au long de l'article, bien qu'en réalité mes informateurs basés en Chine utilisent Weixin.

faible qualité du réseau, etc.) qui constituent des gageures dans la mise en pratique de l'enquête à distance.

Dans un premier temps, je décrirai brièvement la façon dont l'observation participante dite classique a été menée chez les éleveurs de Mongolie-Intérieure pendant plusieurs années. Je reviendrai en particulier sur la façon dont la mobilité et les cinq sens ont façonné ma manière de faire du terrain in situ. Je poursuivrai par la présentation de deux ethnographies multi-situées réalisées en partie à partir de supports numériques variés (messagerie instantanée, photographies, documents textuels et vidéo) envoyés par mes informateurs sur l'application WeChat. Enfin, je terminerai par exposer les ajustements méthodologiques entraînés par cette nouvelle manière d'enquêter.

L'enquête de terrain in situ en Mongolie-Intérieure : logiques mobiles et influence des cinq sens

Dans la région de Hulun Buir, située dans le nord-est de la Mongolie-Intérieure et frontalière de la Russie et de la Mongolie, vivent différents peuples nomades mongols et toungouses⁴. Dans les steppes, les populations mongoles (Barga, Bouriate, Ôlöt, Dahour) et toungouses (Solon et Khamnigan) pratiquent le pastoralisme des « cinq museaux » (chevaux, chameaux, chèvres, moutons et bovins), tandis que plus au nord, dans la taïga, les Évenk se consacrent à l'élevage des rennes (Dumont, 2020). Le mode de vie pastoral est également associé à des pratiques rituelles diversifiées mêlant bouddhisme et chamanisme. Les politiques de « modernisation » mises en place par le gouvernement chinois depuis les années 1950 ont conduit à la réorganisation du territoire et de l'économie domestique ainsi qu'à la construction de « villages ethniques » (*minzu xiang* 民族乡) (Williams, 2002). Si ces politiques n'ont pas conduit à la sédentarisation définitive des éleveurs, elles ont en revanche engendré deux entités distinctes : l'espace nomade (zones de pâturage et de nomadisation utilisées pour les besoins de l'élevage) et l'espace sédentaire (villages ethniques, bourgs et villes). L'objet de ma recherche doctorale était d'appréhender les logiques de mobilité des éleveurs de Hulun Buir dont le mode de vie est partagé entre ces deux espaces, autrement dit, de comprendre comment des éleveurs partiellement sédentarisés continuent de pratiquer une forme altérée du pastoralisme nomade.

Si la « pratique immersive » (Leroux et Neveu, 2017) se base fondamentalement sur un progressif établissement de relations de confiance et de partage avec les acteurs, elle nécessite également pour l'enquêteur, en milieu pastoral, de devenir presque aussi mobile que ses informateurs. Alors que les ethnographes doivent toujours se préoccuper des mouvements de leurs informateurs (Vergunst, 2011 : 203), une étude sur le pastoralisme nomade suppose en outre de suivre les individus dans leurs différentes trajectoires, entre leur « village ethnique » et leurs campements, entre les différents campements, ou encore

⁴ - Les Toungouses forment des peuples aux ethnonymes divers, qui occupent un vaste territoire couvrant l'ensemble de la Sibérie et le nord-est de la Chine. En Chine, ils sont représentés par différentes « nationalités minoritaires » ; les Évenk (dont font partie les sous-groupes Solon et Khamnigan), les Oroqen, les Hezhe, les Sibou et les Mandchous. Les Mongols forment également une « nationalité minoritaire » et comptent près de six millions d'individus. Aujourd'hui, les Chinois Han sont les plus nombreux en Mongolie-Intérieure. Pour plus de précisions, voir Lavrillier, Dumont & Brandišauskas, 2018.

entre un campement et un bourg, alternant avec eux entre habitat mobile et habitat fixe. Ces déplacements, effectués chaque semaine à l'aide de divers moyens de locomotion et couplés à des entretiens informels étaient devenus primordiaux pour établir un schéma analytique de leur mobilité et ainsi comprendre leurs contraintes d'adaptation au monde chinois contemporain.

La mobilité a également été la clé de voûte de mes enquêtes de terrain consacrées aux rituels aux *oboo*. Ces monuments sacrés érigés au milieu des steppes sont une manifestation concrète de la connexion établie entre un groupe social et le territoire qu'il occupe (Humphrey, 1995 ; Chuluu et Stuart, 1995). Ils sont aussi des lieux d'actions rituelles collectives permettant aux populations locales d'obtenir la protection symbolique des esprits. La veille et le jour des festivités, les individus parcourent différents types de lieux pour rafraîchir l'*oboo* sur le site, mettre à mort un animal dans les steppes, transporter des offrandes d'un lieu A à un lieu B, organiser les « trois jeux virils⁵ » (lutte, courses de chevaux et tir à l'arc) sur un autre site, etc. Suivre les éleveurs dans leurs déplacements était donc nécessaire, non seulement pour cerner l'expérience rituelle locale, mais aussi pour comprendre comment les *oboo* lient territoire, politique et revendication identitaire.

Enquêter sur le pastoralisme nomade et les rituels exigeait que je m'implique dans les logiques mobiles des informateurs, afin d'apprécier la façon dont ceux-ci mettent en œuvre l'occupation de l'espace. Il s'agissait donc de réaliser une ethnographie mobile, à savoir m'engager, grâce au mouvement, dans une « immersion co-présente » (Urry, 2007 : 40) auprès des éleveurs. S'intéressant à la construction de la localité par le mouvement, Lee et Ingold ont montré que marcher aux côtés d'autres personnes induisait une proximité particulière entre les individus concernés, une sorte de coprésence physique, accentuée par des mouvements communs (Lee et Ingold, 2006 : 69) et qui engendre de la sociabilité. Parcourir avec les éleveurs divers lieux a ainsi contribué à faire émerger un mode social fait d'actions individuelles et collectives quotidiennes, maintenues dans une continuité temporelle (Whyte, 2013 : 111) et qui m'ont permis, au cours des années d'enquête, d'être mieux intégrée dans le quotidien des éleveurs.

Par ailleurs, une réflexion rétrospective sur la manière de pratiquer l'observation participante m'a fait réaliser à quel point les cinq sens (vue, ouïe, odorat, goût et toucher) avaient représenté des composantes essentielles de l'enquête de terrain in situ. Les pasteurs ont une connaissance intime et sensorielle de leur territoire. Ils ont souvent recours à un ou plusieurs des cinq sens pour rendre compte de leur vision du monde, de leurs savoir-faire, techniques et croyances. La vue permet de s'orienter : les collines, les cours d'eau et autres éléments naturels forment des points de repère indispensables à l'orientation, notamment lors des nomadisations. Comme me l'ont souvent fait remarquer mes informateurs, l'ouïe est fondamentale dans la vie pastorale : les cris des animaux domestiques et sauvages sont différenciés, les bruits suspects repérés. Les diverses odeurs permettent, entre autres, de reconnaître certains lieux

⁵ - Les trois jeux virils, communément appelés *naadam* dans le monde mongol, sont des jeux rituels traditionnellement organisés après la consécration d'un *oboo*. Les participants font des offrandes aux esprits sous forme de jeux. Pour plus de précisions, voir Lacaze, 2010.

sensibles. Le goût expose les saveurs du monde pastoral, celle d'une viande bouillie ou des offrandes rituelles. Quant au toucher, il met en valeur le travail de la peau et autres activités manuelles. Il est également fondamental dans le domaine religieux : on touche un monument sacré, on le décore, etc. L'importance de l'environnement sensoriel pour les éleveurs vaut tout autant pour l'enquêteur, qui s'insère directement dans les dynamiques sociales de la culture étudiée (Howes, 2008 : 443) et peut ainsi décrire plus fidèlement les réalités sensorielles du terrain (Stoller, 1989). Lorsque certaines de ces manifestations sensorielles s'éclipsent avec l'enquête numérique (l'odorat, le goût et le toucher, notamment), on réalise qu'elles nous renseignaient sur la manière dont les individus utilisent les langages sensoriels comme outils de communication et comme moyen d'être au monde (Gélard, 2016).

Mes enquêtes de terrain in situ en Mongolie-Intérieure étaient donc construites autour d'interactions sociales privilégiées, et elles étaient fondées en grande partie sur le partage de la mobilité et des cinq sens, devenus à la fois des techniques d'observation et des dispositifs de compréhension des sociétés locales. Les débuts de l'ethnographie à distance sur WeChat ont renversé ces dynamiques construites sur place. Dès lors, comment la « perte » de cette connexion physique qui mobilisait la mobilité et les cinq sens peut-elle être remplacée par un terrain entièrement numérique ? Afin d'offrir des éléments de réponse à cette question, je propose ci-après de revenir sur deux ethnographies multi-situées, que j'ai réalisées à partir de juillet 2020.

Un mariage bouriate sur WeChat ou la réorientation d'une problématique de recherche

Depuis sa mise en service en 2011, WeChat est devenue une application numérique polyvalente intégrée à tous les aspects sociaux de la vie des Chinois (Ma et Cai, 2023), combinant des fonctions de communication similaires à WhatsApp ou Messenger, le paiement numérique et la publication de diverses informations via des « moments » (Ji, 2017 : 68)⁶. À l'instar de la Mongolie voisine où Facebook est utilisé de diverses manières en milieu urbain et rural, (Saunier et Dupuy, 2021), WeChat est aujourd'hui incontournable dans la vie quotidienne des éleveurs de Mongolie-Intérieure. Ils l'utilisent pour communiquer avec leurs proches, se tenir informés de l'organisation de leurs festivités (les rituels aux *oboo* notamment), envoyer de l'argent, ou encore partager des vidéos et des photographies, via la création d'innombrables « groupes » locaux comme par exemple « Bouriates » (*Buliyate* 布里亚特) ou le « Journal en langue mongole de Hulun Buir » (*Hulun bei'er mengwen bao* 呼伦贝尔蒙文报). Le gouvernement chinois contrôle tout ce qui circule sur WeChat (Sun et Yu, 2022 : 260), et la censure chinoise, que peu d'utilisateurs se risquent à contourner, conduit à une auto-censure presque instinctive (Fergus, Fritz et Impiombato, 2020) et à la publication de contenus idéologiquement acceptables⁷. En outre, les nouvelles technologies sont

⁶ - En 2023, la Chine continentale comptait plus de 827 millions d'utilisateurs, <https://www.oberlo.com/statistics/number-of-wechat-users>. Bon nombre de personnes âgées ne maîtrisent guère l'usage du téléphone portable et celui d'internet, de sorte qu'en 2015, seul 1,7 % des personnes de plus de 60 ans utilisaient Internet (Guo, 2017 : 408).

⁷ - Ainsi, les problèmes d'accès aux pâturages ou la politique éducative instaurée en 2020 par le gouvernement chinois pour substituer le chinois au mongol dans les écoles mongoles ne sont jamais abordés.

souvent utilisées par les nomades d'une manière pluridirectionnelle, générant des compétences inédites, brouillant même parfois les distinctions entre les milieux nomade et sédentaire (Fraser, 2018).

J'ai commencé à utiliser occasionnellement la messagerie instantanée de WeChat en 2016 pour rester en contact avec mes informateurs. Le prolongement de la fermeture des frontières chinoises signifiait que la poursuite de ma recherche dépendait désormais de l'utilisation plus systématique de cette plateforme, emblème de cette « Chine numérique » (Keane et Chen, 2017). Au printemps 2022, un de mes informateurs bouriates⁸, nommé Dorj⁹, avec lequel je suis régulièrement en contact sur WeChat, m'annonça le prochain mariage de son neveu Almas au mois de juillet avec sa promise, issue du groupe mongol Barga. Il m'informa également que les préparatifs avaient déjà commencé. Bien qu'ayant participé à quelques mariages sur le terrain, je n'avais jamais conduit de recherches sur ce sujet. Le mariage d'Almas se présentait donc comme une opportunité pour entamer une ethnographie à distance sur les pratiques matrimoniales dans le monde pastoral. Pour les Mongols, le mariage est une affaire d'alliance entre deux lignées (Pop, 2001-2002 : 493) qui implique des logiques relationnelles et des pratiques socio-économiques bien déterminées. Le but que je m'étais fixé était d'analyser les dynamiques sociales entrant en jeu chez les Bouriates de Chine lors de leurs unions matrimoniales. Le futur marié étant absorbé par les préparatifs du mariage, c'est son oncle maternel Dorj qui est devenu mon informateur privilégié, et au-delà.

Jour après jour, il m'exposait par messagerie interposée le déroulement des préparatifs du mariage auxquels il prenait activement part. La messagerie interposée, qui permet la transmission de messages écrits et vocaux (ainsi que des vidéos et des photos) en temps réel, se présentait comme un outil flexible, car Dorj n'avait pas besoin de partager un emplacement géographique commun et la recherche pouvait être menée partout où il existait une connexion internet (Kaufmann et Peil, 2020 : 238). En outre, celle-ci se rapprochait des conversations informelles que j'avais l'habitude de réaliser sur le terrain : mon interlocuteur jugeait les entretiens par messagerie instantanée plus souples, car il n'y avait ni limite de temps ni protocole d'enquête. Dorj commença par me décrire, à travers des messages vocaux, les nombreux mets qui composent les festins des mariages bouriates (gâteau à plusieurs couches fourré à la confiture, appelé *nagamal*, viande de mouton bouillie, pain, etc.) et dont la confection nécessite la participation de nombreuses personnes. À défaut de pouvoir mener une ethnographie sensorielle grâce à la contemplation et à la dégustation de ces mets, qui auraient permis d'envisager le goût et l'odorat comme des ingrédients en première ligne dans les relations sociales bouriates (Stoller, 1989), je demandai à Dorj qui étaient les personnes qui préparaient ces mets, ce à quoi il répondit laconiquement qu'il s'agissait de « parents et d'amis venus aider ». Il m'était donc impossible d'identifier la place de ces individus dans le réseau relationnel et leur rôle dans la gestion de la période pré-nuptiale. Dorj m'indiqua aussi qu'il était chargé « d'aller chercher les moutons », qui, une fois sacrifiés, serviraient de nourriture

⁸ - Peuple mongolophone, les Bouriates sont environ 8 000 et sont officiellement intégrés à la « nationalité minoritaire mongole ».

⁹ - Tous les prénoms ont été modifiés afin de conserver l'anonymat des informateurs.

de premier choix servie lors des festivités. Chez les peuples mongols, le mouton est en effet un capital notable lors de célébrations, car il préfigure un symbole de fertilité et de continuation de la vie (Kabzińska-Stawarz, 1991 : 19). Je tentai cette fois-ci d'obtenir des informations sur la provenance et la circulation de ces animaux : était-ce la famille du futur marié qui fournissait l'ensemble des moutons, ou bien celle de la future mariée participait-elle aussi financièrement comme c'est de plus en plus souvent le cas aujourd'hui ? Quelles étaient les personnes mettant à mort les moutons et quelle place occupaient-elles au sein de la communauté ? Qui distribuerait les parts le jour de la cérémonie ? Les réponses de mon informateur étaient soit trop courtes (par manque de temps de sa part) ou imprécises, soit entrecoupées par une mauvaise connexion dans les steppes. Après avoir relancé maintes fois la discussion sur le mariage, j'appris quelques mois plus tard que les seize moutons et le bœuf sacrifiés avaient été fournis par la famille du marié, tout comme les trois cents caisses de bière, la consommation d'alcool étant un aspect central de la vie sociale des Mongols (Haas, 2014 : 20). La famille du marié avait en outre fait construire une maison dans leur *gachaa*¹⁰, tandis que celle de la mariée avait acheté un appartement en ville¹¹. Je notai donc le nouvel équilibre financier entre les deux lignées, l'habitation n'étant plus exclusivement à la charge de la famille du marié. Le mariage eut lieu le 7 juillet 2022 et je reçus de la part de Dorj quelques messages vocaux vantant la délicatesse des plats et le fabuleux goût des bières de Hailar¹², sans plus de précision sur les différentes étapes de la cérémonie, malgré mes nombreuses demandes.

Les prémices de cette enquête à distance permettent de souligner deux points. Tout d'abord, la place de Dorj, qui non seulement répond à l'enquête en tant que participant à l'événement du mariage, mais fait aussi office de « représentant » sur le terrain de l'enquêtrice désormais absente. La sociabilité établie lors de terrains présentiels précédents a été une des conditions *sine qua non* pour que se noue une telle collaboration à distance. Par ailleurs, ces formes numériques de coopération produisent différentes manières collaboratives de coproduire des connaissances avec les partenaires de terrain (Pink *et al.*, 2016), qui deviennent co-enquêteurs. Des préparatifs au jour du mariage, force était de constater les limites que posent les messages instantanés vocaux. Si ceux-ci permettent une forme de présence à distance, notamment grâce aux éléments du quotidien tels des bruits de voitures qui se glissent dans l'échange et offrent une fenêtre sur la vie de l'autre (Richardier, 2022), ils représentent néanmoins des contraintes : les informations sont parcellaires et désordonnées, fournies parfois à plusieurs mois d'intervalle ; il faut en outre se concentrer sur une simple voix et apprendre à travailler sans le goût, le toucher et l'odorat. Kähkō a ainsi montré que si l'avantage des messages interposés réside dans le fait que la proximité physique devient inutile, nombre de ses

¹⁰ - Les *gachaa* (en chinois *gacha* 嘎查) désignent des entités administratives propres à la région autonome de Mongolie-Intérieure. Elles correspondent à des unités résidentielles et pastorales sous la juridiction des « villages » (en mongol *sum*, en chinois *sumu* 苏木).

¹¹ - La possession de plusieurs habitations répond aux besoins des éleveurs qui partagent leur vie entre les maisons dans les steppes pour les besoins de l'élevage et les appartements en ville pour la scolarisation des enfants.

¹² - Hailar est le chef-lieu de Hulun Buir.

Fig. 1 - les camarades de classe des jeunes époux (au centre) posent sous une bannière mongole
© Dorj (2022)



atouts deviennent des faiblesses à long terme (Käihkö, 2020 : 72). Je comptais donc m'appuyer dans un second temps sur les photographies du mariage que Dorj m'avait promises et qui, j'en étais alors convaincue, procureraient un mode de connaissance non verbal à même de compléter mes données vocales.

Mode d'expression et de représentation, la photographie se présente comme une image figée et contribue à l'enregistrement d'un certain nombre d'indices non perceptibles immédiatement par l'œil, sans toutefois être le reflet transparent des réalités qu'elle représente (Conord, 2007).

Observer des photographies est donc à la fois une source et une méthode, nécessitant la mise à contribution de la vue afin d'obtenir une observation fine pour mettre à profit leurs vertus descriptives. J'étais jusque-là habituée à regarder des clichés pris par moi-même, connaissant déjà les éléments, objets, personnes, moments, qui y étaient représentés et qui étaient culturellement et socialement significatifs pour ma recherche (Ball et Smith, 1992). Dorj m'envoya dans un premier temps une photographie des jeunes mariés et de leurs camarades de classe posant sous une bannière mongole (figure 1).

Ceux-ci étaient vêtus du *deel*, long manteau « traditionnel » mongol porté lors des mariages, cérémonies religieuses et autres événements importants. Le *deel* est décliné en diverses coupes et couleurs selon les groupes locaux, de même que le chapeau et la ceinture qui l'accompagnent. D'après l'observation de ces éléments, on sait que les camarades de classe des mariés sont majoritairement Barga. J'attendais la suite des clichés pour commencer mon analyse sur les logiques socio-économiques et relationnelles. Dorj demanda à son neveu de lui procurer d'autres photographies de son mariage et, quelques jours plus tard, il m'envoya une dizaine de photographies. Alors que je pensais recevoir des photographies décrivant des scènes, des gestes ou toute autre action permettant le décodage du mariage comme un fait social, je reçus ce que Hou a appelé des « photographies de robes nuptiales » (Hou, 2018). Réalisées par des entreprises de photographie spécialisées, elles exposent les futurs mariés vêtus de costumes de mariage dans des situations mettant en exergue leur sentiment amoureux. Originaires de Taiwan, cette pratique visuelle s'est développée dans la Chine urbaine des



Fig. 2



Fig. 3



Fig. 4

Fig. 2 - les jeunes mariés vêtus d'habits traditionnels bouriates, © Dorj (2022)

Fig. 3 - le marié en *deel* bouriate, la mariée en robe occidentale, © Dorj (2022)

Fig. 4 - les mariés en habit traditionnel mongol, © Dorj (2022)

années 1990, avant de se propager en milieu rural vers le tournant du XXI^e siècle (Hou, 2018 : 90). Chez les jeunes gens issus des « nationalités minoritaires » de Mongolie-Intérieure, ce nouvel usage de la photographie est également en pleine expansion. De nombreuses entreprises de photographie locales tenues par des Mongols proposent la réalisation de clichés professionnels dont les décors et les costumes sont en adéquation avec l'appartenance ethnique de leurs clients : steppes et moutons en toile de fond, vêtement mongol, etc. (Figures 2, 3 et 4).

La réception de ces photos a entraîné quelques questionnements et ajustements de ma part. Au-delà de la représentation d'un amour idéalisé dans les steppes mongoles, que pouvaient apporter ces photographies de « robes nuptiales » à ma problématique de recherche dédiée aux logiques socio-économiques et relationnelles du mariage dans le monde pastoral ? Pouvaient-elles être un objet révélateur des phénomènes culturels et sociaux restés dissimulés ? (Joseph et Mauuarin, 2018). Lorsque l'on observe ces images, dont la fonction était à première vue descriptive, on constate l'omniprésence du costume traditionnel, ses variantes et surtout les diverses façons dont les mariés le portent. Chacune des photos met en scène le couple vêtu différemment : en habit bouriate sur la figure 2, en tenue bouriate pour l'homme et en robe de mariée pour la femme sur la figure 3 et en habits portés autrefois par l'aristocratie mongole sur la figure 4. Dès lors, plutôt que d'envisager l'analyse du mariage bouriate sous l'angle des

rapports socio-économiques et relationnels, j'ai décidé de m'intéresser à ces vêtements dits traditionnels qui constituent pour les Mongols l'un des marqueurs identitaires les plus visibles (Saunier, 2024) et qui, à travers la façon de les porter, de les regarder et de les interpréter reflètent des normes sociales (Cassagnes-Brouquet et Dousset-Seiden, 2012). Une nouvelle problématique de recherche émergea alors : comment les costumes participent-ils de la représentation de soi dans les mises en scène visuelles matrimoniales chez les Bouriates et quel travail interprétatif de ces photographies pouvait-on en dégager ? Sur le terrain in situ, la prise de vue, les choix de l'angle de vue et du cadrage offrent un mode de connaissance particulier de la personne ou de l'objet photographiés. Dans l'enquête à distance, en revanche, les photographies numériques envoyées sur WeChat renversent ce procédé : elles ne sont ni un outil d'enregistrement issu du terrain de l'anthropologue ni produites par les informateurs. Ces clichés sont délibérément choisis par les informateurs qui deviennent co-enquêteurs et transmettent ainsi un médium subjectif de la présentation de soi chez les jeunes Bouriates. Bean a ainsi noté que le fait de demander de l'aide à ses informateurs pour la collecte des données a subtilement modifié la dynamique de pouvoir entre lui et eux : ils sont devenus des alliés dans son travail de documentation (Bean, 2008).

Toute la complexité consiste alors à se servir de cette nouvelle donnée pour tenter de tirer parti de ces photos et rechercher la « trace d'un réel » (Piette, 1992) mais aussi d'un point singulier du passé (Barthes, 1980), qui pourraient mettre en valeur leur signification émique. Cette recherche en ligne toujours en cours pose d'autres questionnements d'ordre méthodologique et éthique : comment ne pas mésinterpréter le sens véhiculé ? La pratique visuelle réinvestie par les informateurs qui ont désormais la main sur le choix et la diffusion des photos est une configuration inédite, mais comment appréhender les visions des principaux protagonistes des photos, que l'on ne peut interroger ? Ces questions demeurent à ce jour en suspens.



Fig. 5 - L'oboo Amban, © Aurore Dumont

La seconde ethnographie multi-située présentée ci-après est consacrée à l'analyse du processus de restauration d'un *oboo* de Hulun Buir à partir de la combinaison de données récoltées sur le terrain et de documents officiels reçus sur WeChat entre 2020 et 2021.

Ethnographie de la restauration d'un monument sacré à partir de multi-supports officiels

Depuis 2016, je travaille sur la patrimonialisation des *oboo* et plus particulièrement sur les nouvelles dynamiques politiques et rituelles qui ont émergé à Hulun Buir à la suite de l'inscription en 2006 des cultes aux *oboo* au « patrimoine culturel immatériel » chinois (*feiwuzhi wenhua yichan* 非物质文化遗产)¹³. C'est lors d'une enquête de terrain consacrée à cette question que j'ai rencontré Su Furong 苏福荣, l'auteur de nombreux articles et livres consacrés aux Dahour, un peuple minoritaire mongolophone¹⁴ et le directeur de l'Association de recherche sur la culture dahour (*Dawo'er minzu wenhua yanjiuhui* 达斡尔民族文化研究会). Au fil de mes enquêtes, Su Furong est devenu un informateur de premier plan, me permettant de participer aux rituels aux *oboo* dahour et, occasionnellement, aux manifestations et réunions habituellement réservées aux membres de ces institutions officielles. En 2017, Su Furong me fit part de son ambition de « rénover » l'*oboo* Amban, un *oboo* de bannière¹⁵ fondé en 1732 et célébré jusque dans les années 1930 par différentes bannières et différents groupes ethniques sous le patronage d'un *Amban* dahour (*Amban* : terme mandchou désignant un gouverneur militaire sous la dynastie des Qing).

Ces rituels autrefois organisés par d'importantes structures administratives et politiques représentaient un événement public majeur. Interrompus pendant l'occupation japonaise (1931-1945) puis interdits pendant la Révolution culturelle (1966-1976), les rituels dédiés à l'*oboo* Amban ont repris en 2003 à l'initiative d'un intellectuel barga qui a récolté des fonds auprès de sa communauté. L'*oboo* Amban a alors été entièrement reconstruit, puis honoré chaque année par les Barga. Quelques années plus tard, les Bouriates puis les Dahour ont souhaité à leur tour organiser des rituels à l'*oboo* Amban. Cet engouement pour l'*oboo* Amban était lié à la patrimonialisation de certains *oboo* sélectionnés en 2016 pour intégrer la liste des « célèbres *oboo* de Mongolie-Intérieure » (*Neimenggu zhiming aobao* 内蒙古知名敖包)¹⁶. Les *oboo* sélectionnés sont devenus des sites reconnus d'intérêt majeur et ont entraîné certains groupes à revendiquer une forme de légitimité sur ces monuments. Pour Su, la reconnaissance officielle de l'*oboo* Amban comme site patrimonial de premier rang était un moyen de sauvegarder les « coutumes traditionnelles » dahour et d'asseoir la légitimité de son peuple lors des rituels consacrés à cet *oboo*. Je connaissais donc assez bien l'histoire de l'*oboo* Amban d'après les narrations orales locales que j'avais consignées.

¹³ - La Chine a établi son propre « patrimoine culturel immatériel », basé sur le modèle de l'UNESCO et réparti en quatre inventaires : national, provincial, préfectoral et villageois, chaque échelon administratif étant chargé de sélectionner des listes du patrimoine sous sa juridiction.

¹⁴ - Au début du xx^e siècle, les Dahour formaient l'élite locale de Hulun Buir, en raison de leurs fonctions administratives dans le système des Huit Bannières (*Baqi* 八旗) (Humphrey et Onon, 1996). Ils sont aujourd'hui intégrés à la « nationalité dahour » (*Dawo'er zu* 达斡尔族), qui compte environ 132 000 personnes majoritairement réparties dans le nord-est de la Chine.

¹⁵ - À Hulun Buir, les *oboo* sont construits selon une hiérarchie allant des *oboo* de bannière, aux *oboo* de village et de gachaa, puis aux *oboo* de clan. Chaque année, les membres d'un groupe social donné se réunissent pour honorer leur *oboo*.

¹⁶ - Le processus de nomination commença en 2014, lorsque l'Académie des sciences sociales de Mongolie-Intérieure mit sur pied une équipe d'experts chargés d'enquêter sur la « culture des *oboo* » à travers tout le territoire de la région. 3 747 *oboo* ont été inventoriés puis 72 ont finalement été choisis par l'Association des études mongoles et l'Association du folklore mongol pour figurer sur la liste des « célèbres *oboo* de Mongolie-Intérieure ».

Après la fermeture des frontières, je gardai des contacts sporadiques avec Su Furong par l'intermédiaire de messages vocaux sur WeChat. Puis, en avril 2020, il m'informa que son projet de rénovation était sur le point d'aboutir. Entre avril et octobre 2020, il m'envoya par messagerie interposée une série de documents officiels dédiés à la rénovation de l'*oboo* Amban :

- un texte émanant du Comité des affaires ethniques du district de Hailar¹⁷, daté du 30 octobre 2019 et attestant de la recevabilité du projet de rénovation de l'*oboo* Amban ;
- un texte rédigé le 26 mars 2020 par l'Association de recherche de la culture dahour de Hulun Buir¹⁸ détaillant l'histoire de l'*oboo*, son importance dans le paysage culturel et politique de la région, ainsi que les bénéfices économiques, sociaux et culturels qu'allait apporter sa rénovation ;
- un texte accompagné d'une vingtaine de photographies et d'une vidéo, réalisé en septembre 2020 par plusieurs associations¹⁹ et qui décrit minutieusement les différentes étapes de la rénovation de l'*oboo* ainsi que le rituel qui lui est associé.

Les trois documents détaillaient les lieux, les acteurs, les dates et le déroulement des événements. À première vue, ces différents supports textuels, visuels et sonores constituaient une source d'informations précieuses sur la patrimonialisation et surtout bien plus complète et circonstanciée que les données que j'avais pu récolter sur le terrain in situ en plusieurs mois d'enquête. J'envisageai alors ces textes produits par une collectivité comme un support dont le rôle était de fixer une réalité collective, sociale et culturelle. Les documents audiovisuels révéleraient quant à eux des attentions, des interactions, les couleurs, les formes, la spatialité et la temporalité (Møhl, 2015) du rituel à l'*oboo*. L'analyse de ces divers supports permettait, en effet, de retracer aisément le processus intégral de la rénovation de l'*oboo* Amban, de la demande officielle soumise par les différentes associations à l'approbation par le Comité des affaires ethniques et jusqu'aux multiples étapes de la rénovation, à savoir la réunion des spécialistes, l'érection d'une nouvelle pierre commémorative aux abords de l'*oboo* et, enfin, les différentes séquences du rituel de rénovation organisé sous l'égide de chamanes.

Cependant, tous ces documents provenaient exclusivement d'instances officielles locales. Si leur contenu offrait assurément des informations ethnographiques

¹⁷ - Haila'er qu minzushi weiyuanhui 海拉尔区民族事务委员会 Comité des affaires ethniques du district de Hailar, 30 octobre 2019, « *Guanyu tongyi anben aobao jinxing xiushan de xiahan* » 关于同意安本敖包进行修缮的夏函 (Réponse positive concernant la rénovation de l'*oboo* Amban), matériel non publié et non rendu public.

¹⁸ - Hulun bei'er dawo'er minzu wenhua yanjiuhui xiushan « anben aobao » chouweihui 呼伦贝尔达斡尔民族文化研究会 修缮“安本敖包”筹委会 Comité d'organisation relatif à la rénovation de l'*oboo* [pilote par] l'Association de recherche de la culture dahour de Hulun Buir, 26 mars 2019, « *Guanyu xiushan anben aobao xiangguan shiyi de shuoming* » 关于修缮安本敖包相关事宜的说明 (Instructions et autres questions liées à la rénovation de l'*oboo* Amban), matériel non publié.

¹⁹ - Chen Ba'erhu qi aobao jisi xiehui 陈巴尔虎旗敖包祭祀协会 Association dédiée aux cultes aux *oboo* de la Bannière des Anciens Barga, Ewenke qi dawo'er xuehui 鄂温克旗达斡尔学会 Société savante dahour de la Bannière autonome évenk, Ewenke qi ewenke zu ewenke yanjiuhui 鄂温克旗鄂温克族鄂温克研究会 Association de recherche sur les Évenk de la bannière autonome évenk, Septembre 2020, « *Baohu he chuancheng aobao wenhua yichan jiushi chuancheng minzu wenhua de wenmai. Xiushan anben aobao chuzhan gao* » 保护和传承敖包文化遗产就是传承民族文化的文脉. 修缮安本敖包出告战告 » (Préserver et transmettre l'héritage culturel des *oboo* est tout comme transmettre l'héritage culturel d'un groupe ethnique. Première victoire concernant la rénovation de l'*oboo* Amban), matériel non publié et non rendu public.

de première importance, ils n'en demeuraient pas moins imprégnés du discours politique officiel chinois sur les « nationalités minoritaires », que tout chercheur travaillant sur ces questions connaît bien : les textes évoquaient « l'harmonie entre les différents groupes ethniques », la nécessité de développer le tourisme pour accélérer le développement économique des « nationalités minoritaires » et valoriser leurs « coutumes traditionnelles ». La question de l'idéologie conduit à celle de la censure d'Internet et de WeChat. Dans mon étude de cas, le problème n'était pas tant la censure – les documents envoyés étant déjà acceptables puisque officiels – mais l'interprétation à distance de supports idéologiquement formatés et l'impossibilité de les confronter avec des données recueillies concomitamment in situ et permettant de contourner ces limites. Dès lors, comment procéder quand la propagande d'État locale se substitue à la voix des « gens ordinaires » qui constituent la majorité des participants aux rituels aux *oboo* ? Comment appréhender l'interférence politique dans la construction de textes et d'images ? Ces questions déontologiques ont exigé de traiter ces données officielles avec précaution – à la manière des historiens qui, parfois confrontés au silence des sources, mettent en œuvre diverses stratégies de lecture (Garner et Lienhard, 2010) – et d'orienter ma recherche vers un questionnement qui inclurait nécessairement des porte-voix du discours chinois. Après avoir parcouru en détail les documents dont je disposais, j'ai décidé de m'intéresser à la façon dont les membres de l'intelligentsia autochtone²⁰ s'approprient les concepts officiels du patrimoine culturel immatériel chinois.

Dans un premier temps, j'ai répertorié toutes les données, puis analysé les photographies et la vidéo afin d'explorer les différentes séquences du rituel de rénovation de l'*oboo*. Les photographies ont permis de « capturer » des lieux, des objets et le rôle joué par les chamanes et les membres de l'intelligentsia. La vidéo, à défaut de pouvoir former des « creusets d'émotions et de souvenirs » (Wateau, 2014), que gomme son caractère officiel, a révélé la circulation des objets et les divers gestes rituels effectués par les participants. Il me semblait toutefois que ces données numériques n'étaient pas suffisantes pour pouvoir reconstituer, à la lumière du discours officiel, tous les enjeux sociaux de ce rituel. Dans un second temps, j'ai donc procédé à un croisement de données combinant les supports envoyés avec les matériaux que j'avais récoltés sur le terrain.

Cette mise en regard de données issues d'un terrain multi-situé m'a permis de dégager plusieurs pistes d'interprétation et d'aboutir à une recherche finalisée (Dumont, 2021). Une première piste a mis en évidence le rôle déterminant des membres de l'intelligentsia autochtone, devenus des figures d'autorité dans la fabrication du patrimoine et sa réception par les communautés. Alors que les textes officiels ont apporté un éclairage sur les enjeux idéologiques à l'œuvre dans les politiques locales de patrimonialisation des *oboo*, les entretiens in situ ont révélé les stratégies mises en place par l'intelligentsia pour faire approuver par les autorités politiques l'élaboration d'un rituel inédit. Une seconde piste a montré que les politiques de patrimonialisation permettent de créer de nouveaux espaces d'expression et d'innovation pour les populations locales. La complémentarité des matériaux in situ et numériques a mis en exergue le caractère innovant du rituel de

²⁰ - L'intelligentsia est ici entendue comme un individu ou un groupe d'individus représentant l'élite sociale et politique locale.

rénovation de l'*oboo*. Ma participation sur le terrain à des rituels aux *oboo* dits classiques m'a en outre permis de les comparer avec le rituel de rénovation décrit sur les photographies et la vidéo et de montrer comment celui-ci était en soi une innovation rituelle, notamment en raison de gestes rituels inhabituels et de la présence de nombreux chamanes.

Conclusion : adaptation, renversement méthodologique et co-production du savoir

Les ethnographies exposées ci-dessus se présentent comme le prolongement numérique d'un travail de terrain mené antérieurement en Mongolie-Intérieure : les informateurs, avec qui des relations de confiance avaient déjà été établies, étaient connus de longue date, les lieux avaient déjà été parcourus et les pratiques sociales et religieuses m'étaient familières. Ma posture sur WeChat, bien différente de celle d'un chercheur complètement rompu à l'utilisation d'Internet comme lieu de recherche, était en quelque sorte l'adaptation de ma posture d'anthropologue sur le terrain. Le passage d'une ethnographie in situ à des ethnographies à distance a donc constitué une « épreuve ethnographique », car il fallait non seulement renoncer à ma présence physique, mais également apprivoiser les pertes de repères construits sur place. Ces ethnographies n'étaient pas des « immersions ethnographiques en ligne » (Wang et Liu, 2021 : 980) dont le but est de partager des événements ayant lieu directement en ligne, mais des séquences multi-situées dans le temps et dans l'espace, nécessitant de se pencher sur les événements qui s'étaient passés hors ligne et qui avaient ensuite été « retranscrits » par les informateurs sur WeChat.

La nouveauté n'était donc pas tant de construire un nouveau terrain en ligne que d'analyser différemment des supports numériques formatés, d'un côté, par les agences photographiques et, de l'autre, par la propagande chinoise. Il fallait ainsi étudier la signification des discours et des supports plutôt que leur vérité (Béliard et Brossard, 2012 : 128).

Les difficultés rencontrées lors du passage d'une ethnographie in situ à une ethnographie en ligne ont été à la fois d'ordre matériel, éthique et méthodologique. Une mauvaise connexion et le réagencement virtuel de la distance et de la proximité constituent des obstacles à la réalisation de l'enquête. Dans la même veine, enquêter à distance sur des sociétés mobiles qui vivent de façon alternée entre des espaces nomades et sédentaires était une difficulté supplémentaire. La « perte » des cinq sens, qui, jusqu'alors, représentaient des outils méthodologiques sensoriels (selon Møhl, « Connaître c'est sentir, d'une manière qui fait interagir tous les sens » [2015 : 48]), a nécessité un réajustement méthodologique, afin de s'approprier autrement ces nouveaux schémas visuels et sonores. La mésinterprétation, la surinterprétation étaient également des facteurs à prendre en compte, notamment lorsque plusieurs langues étaient utilisées. Enfin, l'éloignement des informateurs et parfois même leur absence ainsi que la censure exercée sur les réseaux sociaux chinois ont constitué un autre défi d'ordre éthique. Comparer les pratiques produites en ligne et hors ligne (Zani, 2021) et utiliser mes matériaux de terrain antérieurs comme des sources de données complémentaires m'ont finalement permis de contourner partiellement ces obstacles.

La recherche ethnographique classique présuppose que l'anthropologue mène et dirige

l'enquête : il est l'initiateur de son déplacement sur place, conduit les interviews, pose les questions, prend des photos, etc. Or, dans ces deux études de cas, je débute mon enquête à partir de ce que les informateurs avaient *choisi* de me donner à voir et/ou à entendre en ligne. Je dépendais désormais entièrement du choix de mes interlocuteurs : sélection des différents supports envoyés, production de supports, mais aussi reformulation d'une problématique de recherche. Steager, qui s'est lancée dans la photographie participative, note que lorsqu'on laisse les informateurs prendre et transmettre les photos qu'ils souhaitent, ceux-ci dirigent en quelque sorte l'expérience ethnographique et jouent un rôle actif dans la recherche (Steager, 2018). Ce sont donc les enquêtés qui produisent, sélectionnent et diffusent (ou non) les supports dont se servira ensuite le chercheur. La part personnelle de l'enquêteur dans le processus d'investigation ainsi que les réflexions sur l'expérience de terrain et les conditions de sa réalisation bouleversent et entraînent un renversement méthodologique. L'anthropologue passe alors en arrière-plan et ce repositionnement représente aussi bien un défi qu'une opportunité de repenser le travail de réflexivité et de décentrement, notamment en termes de co-production du savoir anthropologique.

Concrètement, que représente ce renversement qui consiste à se laisser guider par le choix de ses informateurs ? On partira désormais du point de vue autochtone et, plus précisément, de questionnements relatifs aux choix des informateurs. Mais que signifient ces choix et comment les interpréter ? Comment l'analyse de ces choix et des supports qui leur sont liés peut-elle devenir un outil de l'expérience ethnographique à distance ? Il s'agit de laisser l'ethnographie créer ses propres dynamiques. Comprendre des choix, c'est aussi, comme le note Godelier, comprendre d'autres formes de pensée et d'action (Godelier, 2007 : 4). Ainsi, ce réajustement qui consiste à partir du choix de ses informateurs et à les analyser comme des objets d'étude anthropologique permettra d'apporter une nouvelle dimension à l'étude ethnographique à distance et de produire une nouvelle forme de production numérique du savoir ethnographique.

Références bibliographiques

Ball M. S. et Smith G. W. H.,

1992, *Analyzing Visual Data*, Newbury Park, Sage.

Bean J.,

2008 « Beyond Walking with Video: Co-Creating Representation », *EPIC Proceedings*: 104-115.

Béliard A.-S. et Brossard B.,

2012, « Internet et la méthode ethnographique : l'utilisation des messageries instantanées dans le cadre d'une enquête de terrain », *Genèses*, 3/88 : 114-131.

Bensa A. et Fassin D. (dir.),

2008, *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques*, Paris, La Découverte.

Boellstorff T. et al.,

2012, *Ethnography and Virtual Worlds: A Handbook of Method*, Princeton, Princeton University Press.

Bourrier M. et Kimber L.,

2022, « Apprivoiser la distance : un défi paradoxal, une expérience exigeante, un cadre revisité », *Socio-anthropologie* [En ligne], 45. Consulté le 28 juillet 2023. Disponible sur : <https://doi.org/10.4000/socio-anthropologie.11019>.

Cassagnes-Brouquet S et Dousset-Seiden C.,

2012, « Genre, normes et langages du costume », *Clio. Femmes, Genre, Histoire* [En ligne], 36. Mis en ligne le 07 mars 2013, consulté le 11 août 2023. Disponible sur : <https://journals.openedition.org/cliio/10714>.

Chen Ba'erhu qi aobao jisi xiehui 陈巴尔虎旗敖包祭祀协会, **Ewenke qi dawo'er xuehui** 鄂温克旗达斡尔学会, **Ewenke qi ewenke zu ewenke yanjiu** 鄂温克旗鄂温克族鄂温克研究会, 2020, « *Baohu he chuancheng aobao wenhua yichan jiushi chuancheng minzu wenhua de wenmai. Xiushan anben aobao chuzhan gao* » 保护和传承敖包文化遗产就是传承民族文化的文脉。修缮安本敖包出战告 [Préserver et transmettre l'héritage culturel des *oboo* est tout comme transmettre l'héritage culturel d'un groupe ethnique. Première Victoire concernant la rénovation de l'*oboo* Amban], Hailar, Septembre 2020, Matériel non publié.

Chuluu Ü. et Stuart K.,

1995, « Rethinking the Mongol Oboo », *Anthropos*, 90/4-6 : 544-554.

Conord S.,

2007, « Usages et fonctions de la photographie », *Ethnologie française*, 1/37 : 11-22.

Dumont A.,

2020, « L'adaptation des sociétés pastorales de Mongolie-Intérieure au monde chinois contemporain », *Cahiers d'anthropologie sociale*, 21/2 : 119-133.

Dumont A.,

2021, « Turning Indigenous Sacred Sites into Intangible Heritage: Authority Figures and Ritual Appropriation in Inner Mongolia », *China Perspectives*, 3 : 19-28.

Fergus R., Fritz A. et Impiombato D.,

2020, « TikTok and WeChat: Curating and Controlling Global Information Flows », *Australian Strategic Policy Institute* [En ligne], 37. Consulté le 10 août 2024. Disponible sur : <https://www.aspi.org.au/report/tiktok-wechat>.

Fraser R.,

2018, « Motorcycles on the Steppe: Skill, Social Change and New Technologies in Postsocialist Northern Mongolia », *Nomadic Peoples*, 22/2 : 330-368.

Garner G. et Lienhard T.,

2010, « Le silence des sources en histoire / *Das Schweigen der Quellen in der Geschichtswissenschaft* », *Revue de l'IFHA* [En ligne], 2. Consulté le 13 août 2024. Disponible sur : <http://journals.openedition.org/ifha/225>.

Gélard M.-L.,

2016, « L'anthropologie sensorielle en France », *L'Homme* [En ligne], 217. Consulté le 8 août 2024. Disponible sur : <https://journals.openedition.org/lhomme/28868>.

Godelier M.,

2007, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Albin Michel.

Guo L.,

2017, « WeChat as a Semipublic Alternative Sphere: Exploring the Use of WeChat Among Chinese Older Adults », *International Journal of Communication*, 11: 408–428.

Haas P.,

2014, « Contradictory Moralities: Alcohol Consumption in Inner Mongolia », *Asian Anthropology*, 13/1 : 20-35.

Haila'er qu minzushi weiyuanhui 海拉尔区民族事务委员会,

2019, « *Guanyu tongyi anben aobao jinxing xiushan de xiahan* » 关于同意安本敖包进行修缮的夏函 [Réponse positive concernant la rénovation de l'*oboo* Amban], Hailar, 30 octobre 2019, matériel non publié.

Hine C.,

2011, *Virtual Ethnography*, Londres, SAGE Publications Ltd.

2015, *Ethnography for the Internet. Embedded, Embodied and Everyday*, Londres, Bloomsbury.

Howes D.,

2008, « Can These Dry Bones Live? An Anthropological Approach to the History of the Senses », *The Journal of American History*, 95/2 : 442-451.

Hou R.,

2018, *L'institution du mariage et ses transformations en Chine rurale contemporaine : une enquête ethnographique sur les activités matrimoniales dans un village du Henan* » Paris, Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO), Thèse de doctorat.

Hulun bei'er dawo'er minzu wenhua yanjiuhui xiushan « anben aobao » chouweihui 呼伦贝尔达斡尔民族文化研究会修缮“安本敖包”筹委会,

2019, « *Guanyu xiushan anben aobao xiangguan shiyi de shuoming* » 关于修缮安本敖包相关事宜的说明 [Instructions et autres questions liées à la rénovation de l'*oboo* Amban], Hailar, 26 mars 2019, matériel non publié.

Humphrey C. et Onon U.,

1996, *Shamans and Elders: Experience, Knowledge, and Power among the Daur Mongols*. Oxford, Clarendon Press.

Humphrey C.,

1995, « Chiefly and Shamanist Landscapes in Mongolia », in Hirsch E. et O'Hanlon M. (dir.), *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, Oxford, Clarendon Press : 135-162.

Ji X.,

2017, « Red Packets in the Real and Virtual Worlds How Multi-Function WeChat Influences Chinese Virtual Relationships », in Frömming U. U. et al. (ed.), *Digital Environments. Ethnographic Perspectives Across Global Online and Offline Spaces*, Bielefeld, Transcript Verlag: 66-76.

Joseph C. et Mauuarin A.,

2018, « Introduction. L'anthropologie face à ses images », *Gradhiva* [En ligne], 27. Consulté le 11 août 2023. Disponible sur : <http://journals.openedition.org/gradhiva/3501>.

Käihkö I.,

2020, « Conflict Chatnography: Instant Messaging Apps, Social Media and Conflict Ethnography in Ukraine », *Ethnography*, 21/1 : 71-91.

Kaufmann K. et Peil C.,

2020, «The Mobile Instant Messaging Interview (MIMI): Using WhatsApp to Enhance Self-Reporting and Explore Media Usage in Situ », *Mobile Media & Communication*, 8/2: 229-246.

Keane M. et Chen Y.,

2017, « Digital China: From Cultural Presence to Innovative Nation », *Asiascope: Digital Asia*, 4/1-2 : 52-75.

Kabzińska-Stawarz I.,

1991, *Games of Mongolian Shepherds*, Varsovie, Institute of the History of Material Culture, Polish Academy of Sciences.

Kozinets R.,

2020, *Netnography: The Essential Guide to Qualitative Social Media Research*, Los Angeles, SAGE.

Lacaze G.,

2010, « Les parfaits coursiers du Naadam », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* [En ligne], 41. Consulté le 2 août 2024. Disponible sur : <https://journals.openedition.org/emscat/1618>.

Lavrillier A., Dumont A. et Brandišauskas D.,

2018, « Human-Environment Relationships Siberia and Northeast China: Knowledge, Rituals, Mobility and Politics among the Tungus Peoples », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* [En ligne], 49. Consulté le 12 juillet 2024. Disponible sur : <https://journals.openedition.org/emscat/2984>.

Lee J. et Ingold T.,

2006, « Fieldwork on Foot: Perceiving, Routing, Socializing » in Coleman S. et Collins P. (ed.), *Locating the Field: Space, Place and Context in Anthropology*, Oxford, Berg : 67-85.

Leroux P. et Neveu E. (dir.),

2017, *En immersion. Pratiques intensives du terrain en journalisme, littérature et sciences sociales*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.

Ma Y. et Cai W.,

2023, « Social Media in Ethnographic Research: Critical Reflections on Using WeChat in Researching Chinese Outbound Tourists », *Current Issues in Tourism* [En ligne]. Mis en ligne le 10 février 2023, consulté le 16 août 2023. Disponible sur : <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13683500.2023.2175203>.

Møhl P.,

2015, « Médias sensoriels en anthropologie : exploration d'une complicité », *Spécificités*, 2/8 : 47-53.

Peretz H.,

1998, *Les méthodes en sociologie : l'observation*, Paris, La Découverte.

Piette A.,

1992, « La photographie comme mode de connaissance anthropologique », *Terrain*, 18 : 129-136.

Pink S. et al.,

2016, *Digital Ethnography : Principles and Practices*, Los Angeles, SAGE.

Pop R.,

2001-2002 « Le mariage chez les Mongols. Rites et textes » in *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, Tome 110 : 493-497.

Postill J. et Pink S.,

2012, « Social Media Ethnography: The Digital Researcher in a Messy Web », *Media International Australia*, 145/1 : 123-134.

Richardier V.,

2022, « Lire nos voix et entendre nos écrits », *Socio-anthropologie* [En ligne], 45. Consulté le 9 août 2023. Disponible sur : <https://doi.org/10.4000/socio-anthropologie.11194>.

Saunier I.,

2024, « La Mongolie ne disparaîtra que si [le *deel*] disparaît du monde. Se définir par le patrimoine vestimentaire en Mongolie contemporaine », *In Situ. Revue des patrimoines* [En ligne], 52. Consulté le 5 août 2024. Disponible sur : <https://journals.openedition.org/insitu/40505>.

Saunier I. et Dupuy A.,

2021, « Médiations numériques et nouvelles technologies en Mongolie », communication au colloque *Terrains mongols en perspective*, Paris, Inalco, 19-20 novembre 2021.

Steager T.,

2018, « Evidence outside the Frame: Interpreting Participants' 'Framing' of Information when Using Participatory Photography », *EPIC Proceedings* :159-178.

Stoller P.,

1989, *The Taste of Ethnographic Things: the Senses in Anthropology*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press.

Sun W. et Yu H.,

2022, *WeChat and the Chinese Diaspora. Digital Transnationalism in the Era of China's Rise*, Londres, Routledge.

Urry J.,

2007, *Mobilities*, Cambridge, Polity Press.

Vergunst J.,

2011, « Technology and Technique in a Useful Ethnography of Movement », *Mobilities*, 6/2 : 203-219.

Wang D. et Liu S.,

2021, « Doing Ethnography on Social Media: A Methodological Reflection on the Study of Online Groups in China », *Qualitative Inquiry*, 27/8-9 : 977-987.

Wateau F.,

2014, « Films, terrains et anthropologie : à propos d'images et d'écrits », *Cadernos de Arte e Antropologia* [En ligne], 3/1. Consulté le 16 août 2023. Disponible sur : <https://doi.org/10.4000/cadernosaa.374>.

White M.,

2013, « Episodic Fieldwork, Updating, and Sociability », *Social Analysis: The International Journal of Anthropology*, 57/1 : 110-121.

Williams D. M.,

2002, *Beyond Great Walls. Environment, Identity and Development on the Chinese Grasslands of Inner Mongolia*, Stanford, Stanford University Press.

Zani B.,

2021, « Shall WeChat? Switching Between Online and Offline Ethnography », *Bulletin of Methodological Sociology*, 152/1 : 52-75.

Résumé

La fermeture prolongée des frontières chinoises a mis provisoirement fin à la pratique du terrain, jusqu'alors fondement de la démarche anthropologique, et engendré de nombreux questionnements quant à la possibilité d'enquêter en Chine sans s'y trouver. Dès lors, comment et par quels moyens appréhender le passage d'une ethnographie in situ à une ethnographie à distance ? À partir de deux exemples d'ethnographies menées partiellement en ligne auprès de populations minoritaires de Mongolie-Intérieure au moyen de l'application de messagerie Weixin, cette contribution examine la manière dont cet outil numérique confronte l'anthropologue et les informateurs à une nouvelle « épreuve ethnographique » (Bensa & Fassin, 2008). Il s'agit plus précisément de s'interroger non seulement sur la façon inédite de travailler avec de nouveaux supports numériques mais aussi sur les remises en question d'ordre méthodologiques et éthiques qu'implique ce nouveau terrain digital. On réfléchit enfin aux différents repositionnements de l'enquêteur et de l'enquêté afin de repenser le travail de réflexivité et de décentrement.

Abstract

The prolonged closure of China's borders has temporarily put an end to fieldwork, which until now had been the cornerstone of the anthropological approach, and raised many questions about the possibility of investigating in China without actually being there. How, then, are we to understand the transition from in situ to remote ethnography? Based on two examples of ethnographies conducted partially online with minority populations in Inner Mongolia using the Weixin messaging application, this contribution examines how this digital tool confronts the anthropologist and informants with a new "ethnographic ordeal" (Bensa & Fassin, 2008). More specifically, it examines not only the new ways of working with new digital media, but also the methodological and ethical challenges posed by this new digital terrain. Finally, we reflect on the various repositionings of the interviewer and the interviewee, in order to rethink the work of reflexivity and decentering.