

Terrains numériques



Publiée par : le Centre d'Anthropologie Culturelle (CANTHEL)
d'Université Paris Cité

Le Musée d'ethnographie de l'Université de Bordeaux
Le laboratoire Passages (UMR5319),
CNRS/Université de Bordeaux

Avec le soutien de l'Institut Universitaire de France

Rédaction : 45 rue des Saints-Pères, 75006 Paris - France

Périodicité : un à deux numéros par an

Directeur de la publication :

Édouard Kaminski, président d'Université Paris Cité

Rédacteurs en chef :

Francis Affergan, Erwan Dianteill

Rédactrices en chef adjointes :

Mitra Asfari, Delphine Manetta

Coordination éditoriale :

Antoine Cailloce

Comité scientifique :

Marc Augé (†) (EHESS)

Georges Balandier (†) (Université Paris Descartes/EHESS)

Carmen Bernand (Université Paris Nanterre)

Claude Calame (EHESS)

Jean-Paul Colley (EHESS)

Maurice Godelier (EHESS)

Danièle Hervieu-Léger (EHESS)

Deborah Kapchan (Université de New York)

Marshall Sahlins (†) (Université de Chicago)

Bernard Valade (Université Paris Descartes)

Francis Zimmermann (EHESS)

Comité de rédaction :

Véronique Antomarchi (Université Paris Cité)

Serena Bindi (Université Paris Cité)

Élise Capredon (Université Paris Cité)

Sophie Chave-Dartoen (Université de Bordeaux)

Christian Coiffier (MNHN)

Octave Debary (Université Paris Cité)

Thomas Fillitz (Université de Vienne)

Malika Gouirir (Université Paris Cité)

Zhe Ji (INALCO)

Cécile Leguy (Université Sorbonne Nouvelle)

Pierre-Joseph Laurent (Université catholique de Louvain)

Couverture :

Illustration : générée via Dall.E 3, Erwan Dianteill.

Conception graphique de la revue :

Michel Tournier - Graphisme/préresse (Université Paris Cité)

cArgo

Revue Internationale d'Anthropologie Culturelle & Sociale

La période historique que nous traversons est particulièrement inquiétante pour la culture en général et pour l'anthropologie en particulier. En effet, nous sommes pris dans une double contrainte : soit nous acceptons les nouveaux diktats des administrations de l'élite dirigeante, soit nous avalisons les injonctions plus ou moins dissimulées portées par une langue prétendument nouvelle. Nous, anthropologues, comment faire pour naviguer entre ces récifs, lorsque l'on sait que des catégories comme "identité", "interculturalité", "croyances", "religion", par exemple, sont, par définition, confuses et se prêtent à des interprétations multiples souvent contradictoires ?

C'est pourquoi nous combattons toujours pour instaurer la vérité des faits au détriment de l'idéologie qui ne cherche que le consentement et le consensus à son système de croyances.

Trois dangers nous menacent. L'interdit, en tout premier lieu, apparaît avant la production d'une pensée. En deuxième position, la censure apparaît après la manifestation de cette pensée. Enfin le tabou, qui est une prohibition ayant une forte propension à se déguiser et à adopter de nouveaux masques, afin de se rendre méconnaissable.

Dans les trois cas, enfreindre l'interdit, la censure ou le tabou fait courir un grand danger au regard des avantages espérés. C'est pourquoi, beaucoup de chercheurs et intellectuels nous semblent adopter une attitude trop prudente, parfois même empreinte de servilité. L'anthropologie se doit au contraire de résister à tous les autoritarismes de la pensée, quelle que soit leur légitimité. Seul le tribunal de la raison, en particulier dans les sciences sociales, détient les pouvoirs de juger et de statuer.

Francis Affergan, Erwan Dianteill

Éditorial	P. 3
-----------------	------

Dossier : Terrains numériques

Coordonné par Manon Laurent, Amandine Péronnet et Nolwenn Salmon

- Manon Laurent, Amandine Péronnet & Nolwenn Salmon
Introduction. Prendre de la distance pour (re)penser la pratique de l'enquête de terrain P. 7
- Aurore Dumont
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-situé P. 21
- Manon Laurent
Une enquête hybride : faire de la nécessité une vertu ou construire une méthodologie légitime ? P. 41
- Sarah Defoin-Merlin
De terrain à part à terrain à part entière : la recherche médiatisée, une solution face à l'inaccessibilité d'un terrain en contexte autoritaire P. 53
- Stefan Kukowka
Hashtag "Together Against the Pandemic": The Role of Chinese Buddhism and Digital Media During the Covid-19 Pandemic P. 69
- Agathe Guy
L'analyse d'Instagram dans un contexte autoritaire : entre localité, intime et reproduction des rapports de pouvoir P. 97
- Maylis Bellocq
Le culte des morts en ligne : étude préliminaire de deux sites Internet chinois. Questions méthodologiques et éthiques P. 117
- Cendrine Mercier
Enquête en ligne : l'illusion d'une oasis au milieu du désert P. 137
- Floriane Zaslavsky
Étudier le déploiement en ligne de la lutte des *Dalits*, le récit d'une double ethnographie P. 151
- Lucia Santaella, Kalyinka Cruz & Laura Zanotti
Transformations numériques et épistémologies locales : netnographie et ethnographie participative chez les Mëbêngôkre-Kayapó P. 167

Varia

- Serena Bindi
De la scène aux réseaux sociaux. Quelques réflexions sur les multiples formes de patrimonialisation de rites de dialogues avec les êtres spirituels en Inde du Nord P. 187
- Siena-Antonia de Ménonville
« Dieu est toujours là, même de nos jours » : identité et nostalgie en Éthiopie du nord P. 207

Compte rendu

- Campbell, Heidi A., et Ruth Tsuria (dir.), 2021 : *Digital Religion. Understanding Religious Practices in Digital Media*, Londres, Routledge. 308 p P. 223
- Par Chloé Baills
- Deborah Bird Rose, Thom Van Dooren et Matthew Chrulew (dir.), 2017 : *Extinctions Studies. Stories of Time, Death, and Generations*, préf. De Cary Wolfe, post. De Vinciane Despret, New York, Columbia University Press. 237 p. P. 229
- Par Boris Chastant

¹- Le nom des auteures est donné par ordre alphabétique du nom de famille. Ce numéro de la revue cArgo a vu le jour à la suite d'une journée d'étude organisée par Manon Laurent et Amandine Péronnet et au cours de laquelle Nolwenn Salmon est intervenue. Cette journée, intitulée « La Chine à portée de clics : la pratique des sciences sociales à distance », a eu lieu les 3 et 4 novembre 2022 à Aix-Marseille Université. Si les coordinatrices de ce numéro ont par la suite souhaité ouvrir la discussion à d'autres aires culturelles, elles expriment toutefois leur reconnaissance aux participantes et participants de cette journée d'étude initiale, ainsi qu'au CESSMA (Université de Paris, Inalco, IRD), à l'IFRAE (Inalco, Université Paris Cité, CNRS), et à la Faculté ALLSH (Aix-Marseille Université) pour leur soutien financier.

Manon Laurent est docteure en sociologie de l'Université Paris Cité et en science politique de l'Université Concordia à Montréal (2023). Elle est postdoctorante ingénieure de recherche au Collège de France, rattachée à la chaire de sociologie du travail créateur du Pr. Pierre-Michel Menger et également affiliée au CESSMA (Centre d'Études en Sciences Sociales sur les Mondes Africains, Américains et Asiatiques – UMR 245). Elle explore les relations État-société en Chine urbaine à travers la parentalité comme un processus de politisation de la classe moyenne chinoise.

Mots-clés : Parentalité – système scolaire – méritocratie – classes moyennes urbaines – Chine contemporaine

Amandine Péronnet est docteure en anthropologie et en sociologie (Inalco et Università degli Studi di Perugia), ingénieure de recherche au CEIB (Centre d'Études Interdisciplinaires sur le Bouddhisme), chargée de cours à Aix-Marseille Université et chercheuse associée à l'IrAsia (Institut de Recherches Asiatiques - UMR 7306) et à l'IFRAE (Institut Français de Recherche sur l'Asie de l'Est - UMR 8043). Ses recherches portent sur les réseaux de nonnes bouddhistes chinoises, le positionnement des nonnes face à leurs confrères et aux institutions, et sur les nouvelles élites politico-religieuses créées par le système éducatif bouddhiste en Chine post-maoïste.

Mots-clés : Éducation bouddhiste – bouddhisme institutionnel – nonnes – réseaux – Chine post-maoïste

Nolwenn Salmon est maîtresse de conférences à l'Université Jean Moulin Lyon 3 et chercheuse en socio-anthropologie, affiliée à l'IETT (Institut d'Études Transculturelles et Transtextuelles), au CECMC (Centre d'Études sur la Chine Moderne et Contemporaine) et au Centre East Asian Studies (EASt). Elle travaille sur les évolutions sociales générées par les problèmes environnementaux en Chine et sur la diffusion de nouvelles normes et de nouveaux modèles de société. Elle s'est notamment intéressée au journalisme environnemental et à l'essor de communautés de néo-ruraux.

Mots-clés : Environnement – journalisme – engagement – professionnalisation – communautés de néo-ruraux

Introduction

Prendre de la distance pour (re)penser la pratique de l'enquête de terrain

Manon Laurent,
Collège de France/CESSMA

Amandine Péronnet,
Aix-Marseille Université, IrAsia/IFRAE/CEIB

Nolwenn Salmon,
Université Jean Moulin Lyon 3, IETT/CECMC/EASt¹

Le numérique, une mise à distance ontologique

Les deux dernières décennies ont vu apparaître un intérêt croissant du monde universitaire pour le numérique en tant qu'objet d'étude aussi bien qu'outil méthodologique. Les sciences sociales commencent à se pencher sur la pratique du terrain en ligne, interrogeant les méthodes de récupération, d'identification, de

classification, d'analyse et de visualisation des données. L'hybridation des types de collecte de données et les terrains multi-situés et hybrides (en ligne et hors ligne) deviennent progressivement la norme, formant ce qui pourrait aujourd'hui être qualifié d'« ethnographie patchwork ». Cette expression met en évidence d'une part la nature fragmentée de l'enquête de terrain et, d'autre part, les bricolages inhérents à la confrontation des contraintes de la recherche avec celles du terrain (Watanabe, Varma et Günel, 2020). Dans ce contexte, l'apparition de nouveaux termes signifiants suggère une redéfinition des champs disciplinaires : on pratique l'ethnographie digitale ou l'immersion sur des plateformes en ligne (Ferret, 2022), la netnographie ou l'étude des sites internet (Kozinets, 2009), on fait de l'observation participante en codistance (Albaret, 2022) – l'enquêtrice et les personnes enquêtées sont toutes à distance –, des entretiens en présence différée (Richardier, 2022), ou on explore des archives numériques. Les outils de l'enquête de terrain, c'est-à-dire l'étude d'un milieu d'interconnaissance par une démarche d'observation, d'immersion et de réflexion (Beaud et Weber, 2010), sont transformés par le numérique de par sa capacité à réduire l'espace-temps, tout en maintenant une distance ontologique avec l'objet observé.

Toutes les disciplines des sciences sociales se sont emparées des outils numériques, redéfinissant ainsi, de manière plus ou moins réflexive, leurs protocoles d'enquête et appareils théoriques. S'il nous semble que ces outils transdisciplinaires doivent par conséquent être intégrés plus largement à l'enseignement de la recherche et de la méthodologie du terrain, nous nous gardons d'employer le terme « humanités numériques », un terme galvaudé qui recoupe des modes disparates de production des connaissances et ne correspond ni à une discipline, ni à une méthodologie, ni à des outils techniques spécifiques (Henriot et Armand, 2023).

Les questions soulevées par l'adoption de démarches d'enquête hybrides se sont posées de manière particulièrement aiguë lors de la période de pandémie récente, qui a vu les chercheuses et chercheurs confinés à la maison et les frontières fermées pendant plusieurs mois ou années. Cependant, la réouverture progressive de l'accès à de nombreux terrains ne diminue pas pour autant la pertinence d'une démarche réflexive autour des enquêtes multi-situées. En effet, ce type de démarche d'enquête devient incontournable. Tout d'abord, sur les terrains où les réalités virtuelle et physique sont entremêlées, l'enquête doit prendre en compte les différentes modalités d'échanges observées dans le milieu d'interconnaissances. Dans le cadre d'études aréales, l'accessibilité du terrain est au centre de la démarche d'enquête et implique souvent des négociations d'entrée coûteuses et parfois insurmontables en raison du contexte politique ou social, ou en raison de contraintes extérieures à l'enquête. Faire une enquête en ligne ou multi-située prend alors tout son sens. Dans ce numéro, nous souhaitons mettre en lumière la richesse de ce type d'enquête pour montrer sa validité et légitimité scientifiques. Les articles rassemblés montrent l'importance de la réflexivité et de la transparence dans une démarche d'enquête multi-située. L'objectif est d'explicitier la posture de la chercheuse ou du chercheur, les adaptations et ajustements qui ont été effectués et les conséquences sur la question de recherche.

Avec ce dossier, nous souhaitons participer à l'établissement d'un référentiel méthodologique pour la recherche empirique à distance. Nous accordons de l'importance à la manière dont les spécificités propres à certains terrains peuvent influencer notre manière de mener des recherches, en particulier dans le cadre de travaux en études aréales qui s'intéressent à des espaces en ligne idiosyncratiques.

Contextualiser la distance

Travailler sur son terrain à distance est souvent vécu comme une solution transitoire et temporaire, une réaction contrainte face à des circonstances extérieures sur lesquelles la communauté scientifique n'a pas de prise et auxquelles elle n'a d'autre choix que de s'adapter. La pandémie de Covid-19 en est l'exemple le plus récent, mais aussi le plus parlant, la fermeture des frontières ayant interdit toute pratique du terrain in situ et provoqué un mouvement mondial de redéfinition des protocoles de recherche (Clouet, Oudot et Noûs, 2021). Ces contraintes, et l'éloignement du terrain qui peut en résulter, ne sont cependant pas propres à la pandémie et s'observent depuis des décennies en réponse, notamment, au climat politique de l'aire étudiée.

Dans le domaine des études chinoises, dont nous sommes issues, la recherche à distance s'est notamment développée pendant la Révolution culturelle (1966-1976), une époque où les scientifiques étrangers ne pouvaient entrer dans le pays et dépendaient par conséquent de sources indirectes comme le Foreign Broadcast Information Service (FBIS) pour recueillir des informations (Stockmann, 2010). D'autres solutions à cette prise de distance forcée consistaient à enquêter sur les sociétés sinophones hors de Chine ou aller à la rencontre des populations chinoises à l'étranger. Après l'ouverture de la Chine dans les années 1980, les enquêtes de terrain, la collecte de données ethnographiques et le travail sur archives ont connu un nouvel essor (Heimer et Thøgersen, 2006 ; Baptandier, 2010), mais aujourd'hui, la pandémie et la situation politique (Wong, 2021) remettent encore une fois en cause l'accès au terrain chinois. De manière générale, enquêter dans des zones de conflit, en contexte autoritaire ou totalitaire, sur des terrains fermés, dangereux, contraints, inaccessibles – récemment en Birmanie, en Iran, en Ukraine, etc. – soulève la question de l'accès au terrain. Les chercheuses et chercheurs en études aréales et en sciences humaines et sociales, confrontées à ces situations, s'attachent à trouver des solutions sur mesure aux cas particuliers qui les concernent et déroulent tout un éventail d'approches méthodologiques : Patrick Peritore propose d'utiliser une approche discrète et de s'appuyer sur un réseau interpersonnel pour travailler en Amérique latine (1990) ; Abderrahmane Moussaoui dit l'importance de travailler sur le discours des personnes, tant celles qui mènent l'enquête que celles qui en sont l'objet, dans le cadre de l'Algérie des années 1990 (2001) ; Lise Debout, Gaëtan Du Roy et Clément Steuer privilégient une approche « micro » et « par le bas » dans leur travail sur l'Égypte révolutionnaire (2015) ; Sten Hagberg et Gabriella Körling mobilisent les médias et repensent leur rapport à la collecte de données empiriques dans leur analyse anthropologique de la crise malienne de 2012 (2014) ; Valérie Gelézeau et Benjamin Joinau suggèrent de bousculer nos méthodes de restitution de la recherche en sciences humaines et sociales pour s'adapter de manière créative aux données qu'il

est possible de collecter en Corée du Nord (2021). Un groupe de recherche a même été créé en 2023 par l'Association Française de Science Politique pour aborder de manière plus collective et coréflexive ces questions d'accès : pour le groupe NATER ou (Non)-accès au terrain, il s'agit « à partir des multiples expériences de perturbation ou de fermeture des espaces physiques de collecte de matériaux empiriques, [...] d'identifier et d'objectiver collectivement les conditions de possibilité de production de connaissances par les sciences sociales² ».

L'enquête à distance est parfois envisagée comme une solution viable à ces problématiques d'accès au terrain, et ce depuis l'ouvrage pionnier des deux anthropologues américaines Margaret Mead et Rodha Métraux, *The Study of Culture at a Distance*, publié en 1953 (voir Bourrier et Kimber, 2022 : 281). À l'époque, cela impliquait de travailler à partir de la littérature ou des médias, de s'appuyer sur des entretiens téléphoniques ou des groupes de recherche, etc. Aujourd'hui, et depuis deux décennies, les chercheuses et chercheurs en études aréales s'appuient plus largement sur ce qui est produit et diffusé en ligne par les personnes enquêtées (Hagberg et Körling, 2014 ; Bouju, 2015). Chaque aire possède sa propre communauté en ligne, ses propres codes de production, restrictions, législations, pratiques : l'Internet, tout en connectant ces aires entre elles, demande à être appréhendé comme un espace ancré géographiquement, culturellement, linguistiquement. Dans le cas de la Chine, qui possède la plus importante communauté en ligne du monde avec plus d'un milliard d'internautes (Statista, 2025), les chercheuses et chercheurs n'ont d'autre choix que d'apprivoiser et de maîtriser les spécificités de l'Internet chinois et de ses réseaux sociaux. Beaucoup voient déjà le réseau social WeChat³ comme un espace propice à la collecte de données, espace qui vient s'ajouter à un terrain in situ ou qui constitue le lieu même du terrain (Huang, 2016 ; Zani, 2018, 2021 ; Wang et Sandner, 2019 ; Meng, 2020⁴). D'autres adoptent une posture réflexive sur ce qu'implique la distance spécifiquement dans le contexte chinois (Helland, 2005 ; Carlson et Duan, 2010 ; Stockmann, 2010).

Néanmoins, bien que centrale, la question de la recherche à distance en études aréales, en particulier dans le cadre de l'utilisation d'Internet et des réseaux, n'a que peu fait l'objet d'une approche méthodologique systématique et d'une réflexion collective dans les sphères académiques internationales et françaises. La période de la pandémie de Covid-19 a eu le mérite d'amorcer un mouvement en ce sens ainsi qu'une réarticulation

²- Se référer à la description du groupe de recherche NATER à la page suivante : <https://www.afsp.info/activites/groupe-de-projet/groupe-recherche-2023-2024/non-acces-au-terrain/>, consultée le 18 juillet 2024.

³- WeChat (Weixin 微信), littéralement « micro-message », est un réseau social lancé en Chine en 2011, accessible hors du pays dès 2012. Il se présente sous la forme d'une application mobile et permet aujourd'hui à ses utilisatrices et utilisateurs d'envoyer des messages écrits et vocaux à une ou plusieurs personnes, de passer des appels, de publier sur son fil d'actualité et, grâce aux « mini-programmes » et au portefeuille intégrés, de régler ses achats ou sa facture de téléphone, de commander un taxi ou à manger, etc. Avec plus d'un milliard de comptes dans le monde depuis 2018, l'application est largement utilisée en Chine et très populaire, notamment auprès de la jeune génération.

⁴- Une journée d'étude s'est même tenue en février 2023 à l'Institut Confucius de Genève, spécifiquement sur la pratique de l'ethnographie sur WeChat. Voir la page dédiée sur Calenda : <https://calenda.org/1044917>, consultée le 28 juin 2024. Il s'agissait pour les quatorze intervenantes et intervenants de partager leur retour d'expérience et de proposer des pistes méthodologiques pour l'utilisation du réseau social.

du discours dominant : le travail de terrain à distance ne peut plus être conçu uniquement comme une solution temporaire face à un empêchement ponctuel d'accès au terrain, il est nécessaire et légitime en soi dans la collecte de données empiriques (Ugoretz, 2021). L'obtention d'un financement ERC (European Research Council) en 2019 par le projet Off-Site, qui vise à étudier empiriquement la société iranienne post-révolution entièrement à distance, témoigne notamment de ce changement de paradigme⁵.

Notre initiative s'inscrit donc dans la continuité de ces travaux réflexifs sur l'enquête de terrain à distance, en ligne, au prisme particulier des études aréales. Cependant, compte-tenu de la très large majorité de publications anglophones sur le sujet, elle se distingue en réunissant des contributions en langue française. Le retard de la recherche francophone est rendu évident notamment par le Digital Ethnography Collective co-fondé en 2019 par Zoe Glatt et Branwen Spector, « an interdisciplinary group exploring the intersections of digital culture and ethnographic methods ». Leur impressionnante « Digital Ethnography Reading List » inclut de nombreuses références propres aux études aréales, mais ne comporte qu'une infime quantité de sources en français⁶. Certaines initiatives récentes témoignent pourtant de l'intérêt de la sphère académique francophone pour l'utilisation du numérique dans le cadre des études aréales et des sciences humaines et sociales. On relève par exemple en 2022 la création du consortium DISTAM (DIgital STudies Africa, Asia, Middle East) et son université d'été 2024 intitulée « Les humanités numériques en études aréales⁷ ». Le groupe de doctorantes et doctorants en études aréales du GSRL (Groupe Sociétés Religions et Laïcités) propose un séminaire « Religion et numérique », qui s'intéresse aux humanités numériques mais aussi à l'ethnographie « digitale⁸ ». Des journées d'études se tiennent également autour des questions relatives à une aire culturelle spécifique, comme celle que nous avons organisée en 2022 à Aix-Marseille Université : « La Chine à portée de clics : la pratique des sciences sociales à distance⁹ ». Une école d'été, « The European Summer School in Chinese Digital Humanities », s'est également tenue à Aix en Provence, en juin 2022, dans le cadre du projet ENP China (Elite, Networks and Power in Modern China) mené par Christian Henriot et une équipe majoritairement francophone¹⁰. Du côté des sciences humaines et sociales, de plus en plus de parcours thématiques et de cycles de séminaires au sein des universités sont créés : le LAMC (Laboratoire d'Anthropologie des Mondes Contemporains) de l'Université Libre de Bruxelles a mis en place un cycle « Digital Ethnography » en 2020¹¹ ; l'URFIST (Unité Régionale de Formation à l'Information Scientifique et Technique) et l'École Nationale des Chartes

⁵ Voir le Carnet Hypothèses du projet, <https://offsite.hypotheses.org/>, consulté le 18 juillet 2024.

⁶ Voir le site internet du Collective, https://zoeglatt.com/?page_id=545, consulté le 20 juin 2024.

⁷ Voir le Carnet Hypothèses de DISTAM, <https://distam.hypotheses.org/>, consulté le 20 juin 2024.

⁸ Voir la description de l'axe sur le site du GSRL, <https://gsrl-cnrs.fr/axe-transversal-religion-et-numerique/>, consultée le 20 juin 2024.

⁹ Se référer à l'annonce et à l'argumentaire de cette journée d'étude sur le Carnet Hypothèses du bureau des jeunes chercheuses et chercheurs du GIS Asie, <https://jca.hypotheses.org/1264#more-1264>, consulté le 21 juin 2024.

¹⁰ Se référer à l'annonce et à l'argumentaire de cette journée d'étude sur le Carnet Hypothèses du bureau des jeunes chercheuses et chercheurs du GIS Asie, <https://jca.hypotheses.org/1264#more-1264>, consulté le 21 juin 2024.

¹¹ Voir l'annonce d'ouverture du cycle sur le Carnet Hypothèses du Guichet d'accompagnement aux projets de recherche en humanités numériques, <https://gapn.hypotheses.org/1637>, consultée le 21 juin 2024.

ont lancé une formation « Sciences humaines et sociales à l'ère du numérique : passé, présent et avenir » en 2017¹² ; l'Université Grenoble Alpes a ouvert un parcours « Sociologie. Sociétés contemporaines à l'ère numérique¹³ », etc. Parmi ces initiatives, pourtant, beaucoup s'intéressent davantage à l'utilisation des outils du numérique qu'à la pratique du terrain, et peu débouchent sur des productions écrites consistantes. Cela, bien sûr, à l'exception du numéro spécial de la revue *Socio-Anthropologie* « Enquêter à distance : nouvel eldorado ? », dirigé par Mathilde Bourrier et Leah Kimber (2022). Nous souhaitons humblement nous inscrire à leur suite, tout en apportant notre propre contribution, issue de notre expertise des aires.

Les études aréales adoptent une posture réflexive, méthodologique, épistémologique, éthique, sur la pratique de l'enquête de terrain à distance depuis le milieu du xx^e siècle. Néanmoins, la discussion avait jusqu'ici été cloisonnée à chaque aire et à ses problématiques, sans velléité de mise en commun. La pandémie de Covid-19, parce qu'elle a impacté notre accès au terrain sans distinction et selon la même temporalité, a invité la communauté académique internationale à collaborer autour de ces questions et à viser une systématisation des méthodes et protocoles de recherche à distance, en particulier en ligne. Cependant, les travaux écrits en langue francophone sont encore trop peu nombreux et, avec ce dossier, nous souhaitons d'abord combler cette lacune. Les contributions qui y figurent ne cherchent pas à théoriser la pratique du terrain à distance, ni à établir une méthodologie définitive, mais ont pour objectif de proposer des savoir-faire et savoir-être concrets propres à leurs aires et disciplines. Réunies dans un même numéro, ces contributions pluridisciplinaires et pluri-aréales forment un tout cohérent, qui invite à repenser, à la suite de Mead et Métraux, notre « étude d'une culture à distance ».

Le numérique comme un terrain et non un outil : Un espace vécu et dynamique

Dans le contexte des études aréales, nous proposons de réfléchir à ce que l'usage du numérique et la distance font au sujet de recherche (Bouju, 2015), en fragmentant notamment le temps et l'espace, en diffractant l'expérience sensible en une multiplicité de flux. En faisant référence aux philosophes français Jacques Derrida et Gaston Bachelard, Pierre Cassou-Noguès rappelle que la linéarité du temps est construite, tout comme l'unité de la conscience : « Nous vivons toujours sur plusieurs plans à la fois, sur plusieurs rythmes, dans une multitude de mélodies, qu'il s'agit alors d'accorder pour éviter la cacophonie » (2022 : 125). L'usage du numérique pousse plus loin cette fragmentation, puisque le « numérique fait éclater le soi » (*ibid.* : 123), il le diffracte, matérialise et accentue ces fils de pensées parallèles qui occupent le sujet et le dispersent. Le « narcissisme numérique » pourrait alors, selon Cassou-Noguès, être une manière de resynchroniser ce flux, de donner une unité à ce moi. Certaines recherches en géographie proposent d'autres représentations de l'espace que celles des cartes

¹²- Voir l'annonce d'ouverture de la formation sur le site internet de l'URFIST, <https://urfist.chartes.psl.eu/sciences-humaines-et-sociales-l-ere-du-numerique-passe-present-et-avenir>, consultée le 21 juin 2024.

¹³- Voir la page de présentation du parcours de master sur le site internet de l'Université Grenoble Alpes, <https://formations.univ-grenoble-alpes.fr/fr/catalogue-2021/master-XB/master-sciences-sociales-IDIVKDTL/parcours-sociologie-societes-contemporaines-a-l-ere-numerique-IJPNOKYS.html>, consultée le 21 juin 2024.

classiques afin de rendre compte de l'espace vécu (Barnes, 2018), avec par exemple le recours à la cartographie sensible (Olmedo, 2021). Dans notre approche du numérique et de la distance, nous cherchons alors une manière de déjouer la représentation linéaire du temps et de l'espace et la fragmentation cacophonique, pour tenter de rendre compte de manière cohérente de la multiplicité, du mouvement et des relations.

Nous proposons également de suivre ceux et celles qui prennent en compte la dimension vécue de l'espace numérique, sa dimension dynamique spatiale et temporelle, sa dimension collective et interactive, sa dimension multimodale, pour repenser la manière dont il est possible de faire du terrain mais également celle dont on rend compte de son terrain. Comme le montrent plusieurs articles du dossier, l'Internet est loin d'être un espace unifié mondialement. Les frontières nationales sont présentes en ligne et façonnent géographiquement l'expérience individuelle. La richesse de l'espace numérique en fait également un espace privilégié pour constituer des archives, que ce soient des archives des contenus produits pour Internet, avec des outils comme la Wayback Machine¹⁴ mis à disposition par le site Internet Archive, de documents anciens numérisés comme avec le projet Numerica Sinica¹⁵ ou le projet DALiH (Digitizing Armenian Linguistic Heritage¹⁶). Toutefois, le dynamisme de l'Internet pose également un défi par l'ajout, la disparition et la modification constante de contenus.

Les contenus numériques ont une forte dimension collective et interactive, comme l'illustre souvent la difficulté d'identifier une auteure ou un auteur, notamment en raison de la forme prise par la production du contenu, souvent incrémentale et collective. L'encyclopédie Wikipédia est en cela un exemple paradigmatique. Il convient alors d'utiliser des outils d'archivage et de versionnage pour documenter le dynamisme des contenus numériques (Sipan, 2022). La dimension multimodale (supports visuels, vidéo, textes, sons, liens hypertextes) provoque également des circulations complexes dans l'espace et le temps. Il faut alors non seulement repenser nos méthodes de recherches mais également la manière dont nous rendons compte de nos recherches, comme le montre le projet ANR Euraseemploi, qui a produit une exposition numérique pour présenter ses résultats de recherches sur la relation entre croissance économique, mutations de l'emploi et incertitude au travail, comparant le Japon, la France et la Chine¹⁷.

Enfin, il nous faut dépasser la dichotomie qui ne permet d'appréhender l'Internet que comme un outil de démocratisation ou de répression. Nous proposons de l'envisager comme un lieu virtuel où il est essentiel de pratiquer les sciences sociales et où il est possible d'observer différentes sociétés en temps-réel, afin d'en saisir les modes d'expression dans toute leur complexité. Il nous faut en effet commencer à penser l'Internet comme un « troisième espace » (Hoover et Echchaibi, 2023) ni complètement

¹⁴- Voir le site Internet Archive, <https://archive.org/>, consulté le 17 juillet 2024.

¹⁵- Se référer à la présentation du projet sur le site internet dédié, <http://www.numerica-sinica.eu/>, consultée le 17 juillet 2024.

¹⁶- Se référer à la page de présentation du projet sur le site internet de l'Inalco, <https://www.inalco.fr/actualites/le-projet-pre-dalih-digitizing-armenian-linguistic-heritage-est-laureat-de-laapg-2021-de>, consultée le 17 juillet 2024.

¹⁷- Voir le site du projet ANR, <https://experiencesouvrieres.phl-lab.uliege.be/?lang=fr>, consulté le 17 juillet 2024.

public, ni complètement privé, propice à la recherche, utilisé par de nombreuses personnes dans et hors du domaine universitaire, mais dans lequel il serait également légitime d'interagir avec son terrain, d'échanger entre chercheuses et chercheurs, de collecter les données, de produire du contenu, etc.

Présentation du dossier

Plutôt que d'étudier l'impact des Internet sur la société, ce dossier aborde la question plus prosaïque de la manière dont chercheuses et chercheurs peuvent accéder à, observer et rendre compte de cette expérience en ligne. Nous espérons ainsi contribuer au développement d'une attitude réflexive et critique sur les outils et méthodes de recherche à distance, tout en pensant l'ethnographie en ligne comme un nouveau paradigme de recherche. Ce dossier servira de support pour partager et discuter des récits de recherche qui s'emparent de l'expérience numérique. Il cherchera, à partir de ces récits, à questionner nos méthodologies classiques ou traditionnelles de collecte de données, ancrées dans l'immersion sur le temps long et l'observation directe, quand elles ne font plus sens au regard de nos pratiques.

Les articles de ce dossier traitent chacun d'une aire géographique, culturelle, linguistique spécifique, et s'interrogent sur le positionnement et l'expérience en ligne à la fois des enquêtrices et de l'enquêteur comme des personnes enquêtées, certains de ces articles montrant la place importante prise par ces dernières dans la co-construction des méthodes de l'enquête. Il et elles abordent de manière critique l'accès aux ressources, la pratique de la recherche (terrain, observation, entretiens, coopération avec des chercheuses sur le terrain), la gestion des questions éthiques, dans le contexte de recherches réalisées partiellement ou entièrement à distance. Les recherches présentées proposent des solutions innovantes aux problématiques posées spécifiquement par les Internet, en fonction des contextes plus ou moins restrictifs dans lesquels elles s'inscrivent. Elles participent également à redéfinir certains concepts des sciences sociales à l'ère du numérique en mobilisant des approches originales.

Les trois premières contributions décrivent un processus d'adaptation aux besoins du terrain et d'hybridation de la collecte des données et s'efforcent de réfléchir à ce que l'intégration des méthodes d'enquête en ligne fait à leur recherche. L'article d'Aurore Dumont analyse d'abord les bouleversements méthodologiques liés au passage d'une ethnographie in situ chez les nomades de Mongolie-Intérieure à une ethnographie à distance sur WeChat. Elle met en avant un renversement méthodologique causé par la dépendance de l'anthropologue à l'égard des données sélectionnées par les personnes enquêtées. L'anthropologue ne dirige plus l'enquête, mais doit se contenter de ce que ses contacts décident de lui envoyer : réponses partielles ou sélectives aux questions posées sur la messagerie, photographies choisies, documents officiels, etc. Dans cette situation de dépendance, il est plus difficile pour l'enquêtrice d'essayer de compléter ses données de terrain, toujours partielles. C'est donc le choix des personnes enquêtées qui devient l'objet de l'étude anthropologique.

Dans son article, Manon Laurent appelle ensuite les chercheuses et chercheurs en sciences sociales à s'emparer des possibilités offertes par une recherche mêlant données collectées in situ et en ligne. Elle préconise la nécessité d'établir des méthodologies spécifiques et de mener une réflexion éthique afin de réaliser de manière rigoureuse ce type d'« ethnographie patchwork » (Watanabe, Varma et Günel, 2020). Elle met en évidence la nécessité pour les chercheuses et les chercheurs de s'adapter aux outils accessibles pour une recherche à distance et, à l'instar d'Aurore Dumont, souligne la plus grande liberté des personnes enquêtées dans le choix de leurs modes de communication et de la temporalité de leurs réponses. La réflexion méthodologique qu'elle propose souligne l'importance de varier les types d'approches (virtuel, distanciel et présentiel) et met en avant certains avantages comme la réduction du sentiment d'étrangeté entre la personne qui enquête et celle qui est enquêtée, la dimension moins intrusive et parfois moins gênante des entretiens. Toutefois, nombre d'informations sont inaccessibles à la chercheuse, qui ne peut par exemple observer les réactions spontanées et physiques des enquêtés lorsque l'échange se passe par messages interposés. Cet accès limité concerne aussi les documents postés sur le web, qui ne sont pas toujours accessibles en fonction de la localisation de la chercheuse ou de sa nationalité.

L'article de Sarah Defoin-Merlin s'intéresse à la manière dont la pratique du chant en Chine pendant la période de la pandémie de Covid-19 peut être appréhendée via un terrain à distance. Il questionne ce que peut être un terrain en ligne, la contradiction apparente entre l'idée de terrain et de recherche à distance, la diversité des méthodologies de recherche en ligne et les évolutions qu'un tel terrain fait subir à une recherche initialement pensée in situ, les difficultés rencontrées autant que les aspects positifs. L'auteure insiste, par exemple, sur la possibilité de recueillir des données censurées sur place en accédant à des plateformes non chinoises, sur lesquelles un contenu inaccessible en Chine a été posté ; elle suggère que le terrain en ligne peut permettre de mieux saisir les dimensions politiques et contestataires du chant.

Les trois articles suivants s'intéressent à l'impact du numérique sur les pratiques culturelles et religieuses et abordent en particulier les défis éthiques qui se présentent à la recherche face à la politisation de l'intime et à la construction identitaire en ligne. La contribution de Stefan Kukowka, rédigée en anglais, vise à faire le point sur le positionnement du bouddhisme en ligne dans le contexte de la pandémie de Covid-19 en Chine. Elle s'appuie majoritairement sur l'analyse du contenu produit par les acteurs bouddhistes dans les revues *The Voice of Dharma* et *China Religion* et sur l'observation de leurs mouvements sur les réseaux sociaux. L'auteur interroge notamment le développement progressif d'une forme de rationalisation héritée non pas de la doctrine bouddhiste, mais des discours normatifs produits par les autorités. Cette rationalisation va de pair avec les activités mises en avant par les groupes bouddhistes en ligne, qui insistent davantage sur le caractère citoyen et patriotique de leur participation à l'effort collectif. Le contexte de crise, de même que l'espace en ligne monopolisé par les institutions, semble exacerber les processus de sécularisation et de standardisation du bouddhisme en Chine post-maoïste. D'autre part, les recherches de l'auteur, contraintes

elles aussi par la crise sanitaire, lui donnent l'occasion d'adopter une attitude réflexive quant à sa propre posture. Il souligne la nécessité de prendre en compte l'effet de la distance sur la définition empirique de l'objet d'étude, tout en construisant une méthodologie qui ancre le virtuel dans des réalités socioculturelles réelles.

Dans son article, Agathe Guy aborde, quant à elle, l'utilisation de la plateforme Instagram par le marché du halal au Qazaqstan, plateforme jusque-là très peu valorisée comme lieu de pratique de l'ethnographie digitale. Elle souligne notamment l'intégration totale des réseaux sociaux dans la vie des personnes enquêtées, qui co-construisent leur identité dans le monde réel et virtuel. De la même manière, l'approche de l'auteure combine l'observation in situ à une analyse des pratiques des personnes enquêtées sur Instagram, tout en tenant compte de la nécessité de s'y insérer elle-même afin d'être reconnue des algorithmes. La contribution replace le marché du halal et la promotion d'un « halal lifestyle » dans le contexte plus large de la construction des rapports de pouvoir dans les espaces virtuels religieux et souligne le rôle d'Instagram dans la production d'un cadre normatif et de discours nationalistes. La standardisation de la pratique religieuse sous l'égide de la *muftiyyat*, organe central d'administration de l'islam, et la censure suscitent chez les actrices et acteurs le développement d'un savoir-faire institutionnel spécifique à la publication sur Instagram. C'est également pour dépasser les discours standardisés et pour appréhender les processus d'élaboration de la moralité au Qazaqstan dans leur complexité qu'Agathe Guy prône l'association de terrains à distance et en présence.

Maylis Bellocq propose pour sa part une étude des cimetières en ligne en Chine contemporaine. Elle montre l'essor de cette pratique funéraire pour rendre hommage aux proches décédés, en particulier pendant la crise sanitaire du Covid-19, tout en inscrivant ce phénomène dans une tendance de plus long terme de gestion des sculptures et des pratiques mémorielles par les autorités publiques. Son enquête met en lumière différentes manières d'analyser l'architecture des sites internet en comparant deux services funéraires en ligne, l'un institutionnel visant à répondre au besoin mémoriel dans le cadre de dispersion des cendres en mer, et l'autre proposant une offre foisonnante de services commerciaux. Enfin, l'auteure interroge la dimension éthique de l'étude de l'intime à distance sans contact avec les familles concernées.

Dans les trois derniers textes, l'accès à Internet des populations étudiées est considéré comme objet d'étude en tant que tel. Ils s'interrogent sur le positionnement des chercheuses et chercheurs dans ces nouveaux espaces, mais invitent également à prendre en compte les possibilités d'intégration des personnes enquêtées dans les pratiques d'enquête. L'article de Cendrine Mercier met en lumière les opportunités et les limites que posent les outils numériques pour réaliser des enquêtes auprès d'enseignantes et enseignants du premier et second degré, en utilisant trois méthodes numériques de collecte de données : les questionnaires en ligne, les entretiens en visioconférence et le cahier journal numérique. À partir d'une étude réalisée en France métropolitaine au début de la période de pandémie de Covid-19 en 2020, l'auteure présente en particulier la fracture numérique comme un biais de collecte important. L'accès aux outils

numériques conditionne en effet la participation des individus aux enquêtes, ce qui impose de l'intégrer dans la définition de la population étudiée et dans l'interprétation des données recueillies.

Dans le cas étudié par Floriane Zaslavsky, le numérique a participé à transformer l'activisme des militantes et militants dalits en Inde. Ces activistes luttent pour le respect et la reconnaissance des droits de centaines de millions de personnes traditionnellement appelées « intouchables » et assignées au bas de l'échelle sociale selon le système des castes. L'auteure montre comment l'accès à Internet a permis l'émergence de réseaux qui dépassent les frontières administratives, géographiques et sociales. Ce nouvel espace militant en ligne ouvre également de nouvelles pistes d'enquête ethnographique. Floriane Zaslavsky a cherché à rencontrer les activistes en ligne et à croiser les deux espaces-temps (virtuel et réel), ce qui lui permet de mettre en lumière les défis posés par cette enquête hybride. Finalement, elle souligne l'importance de maîtriser ses actions hors ligne autant qu'en ligne afin de ne pas mettre en danger sa présence dans l'un de ces deux espaces.

L'article co-écrit par Lucia Santaella, Kalynka Cruz et Laura Zanotti s'attache à décrire les défis rencontrés dans le cadre d'un projet pilote sur la cyberculture des Mëbêngôkre-Kayapó du village d'A'Ukre au Brésil, dans le but d'imaginer une méthodologie adaptée à un projet ultérieur de recherche. L'approche des auteures est multidisciplinaire et mêle anthropologie, sociologie et communication. Elle vise à encadrer l'étude de l'immersion récente de la communauté autochtone du village A'Ukre dans le cyberspace par la pratique d'une « ethnographie patchwork » (Watanabe, Varma et Günel, 2020), adaptée aux spécificités du terrain et au contexte de la pandémie de Covid-19. Les auteures vont plus loin, en présentant une forme concrète de co-construction de l'objet d'étude. Elles mettent en avant l'importance d'une recherche collaborative, relationnelle et éthique, qui placerait la communauté au centre du processus de production des savoirs. Pour elles, c'est bien l'écoute des souhaits de cette dernière et de ses préoccupations, ainsi que l'inclusion de chercheuses et chercheurs autochtones dans les équipes, qui ont permis de transcender les limites de l'observation en ligne et d'embrasser la complexité culturelle du village.

Références bibliographiques

Albaret M.,

2022, « Quand le terrain s'invite à domicile. Observer à distance la diplomatie multilatérale en ligne », in Bourrier M. et Kimber L. (dir.), *Socio-anthropologie*, 45, Dossier spécial : Enquêter à distance : nouvel eldorado ? : 47-60.

Baptandier B.,

2010, « La Chine, vue d'un point de vue anthropologique », *Études chinoises* (hors-série) : 219-233.

Barnes A.,

2018, *Creative representations of place*, Londres, Routledge.

Beaud, S. et Weber F.,

2010, *Guide de l'enquête de terrain*, Paris, La Découverte.

Bouju J.,

2015, « Une ethnographie à distance ? », *Civilisations* [En ligne], 64. Mis en ligne le 30 décembre 2018, consulté le 18 juillet 2024. Disponible sur <https://journals.openedition.org/civilisations/pdf/3933>.

Bourrier M. et Kimber L. (dir.),

2022, *Socio-anthropologie*, 45, Dossier spécial : Enquêter à distance : nouvel eldorado ?

Carlson A. et Duang H.,

2010, "Internet Resources and the Study of Chinese Foreign Relations: Can Cyberspace Shed New Light on China's Approach to the World?", in Carlson A., Gallagher M. E., Lieberthal K. et Manion M., *Contemporary Chinese Politics: New Sources, Methods, and Field Strategies*, Cambridge, Cambridge University Press : 88-106.

Cassou-Noguès P.,

2022, *La bienveillance des machines : comment le numérique nous transforme à notre insu*, Paris, Seuil.

Clouet H., Oudot J. et Noûs C.,

2021, « Une dématérialisation contrainte : enquêter par temps de Covid-19 », *Sociologies pratiques*, 43/2 : 85-96.

Debout L., Du Roy G. et Steuer C.,

2015, « Faire du terrain dans l'Égypte révolutionnaire », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 138 : 47-60.

Ferret N.,

2022, « Ethnographier sur la plateforme Twitch. Enjeux, limites et méthodes de l'enquête par streaming », in Bourrier M. et Kimber L. (dir.), *Socio-anthropologie*, 45, Dossier spécial : Enquêter à distance : nouvel eldorado ? : 139-155.

Gelézeau V. et Joinau B. (dir.),

2021, *Faire du terrain en Corée du Nord. Écrire autrement les sciences sociales*, Paris, Atelier des Cahiers.

Hagberg S. et Körling G.,

2014, « Inaccessible Fields: Doing Anthropology in the Malian Political Turmoil », *Anthropologie & développement*, 40-41 : 143-159.

Heimer M. et Thøgersen S. (dir.),

2006, *Doing Fieldwork in China*, Copenhagen, NIAS Press.

Helland C.,

2005, « Online Religion as Lived Religion. Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet », *Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 1/1 : 1-16.

Henriot C. et Armand C.,

2023, « En finir avec les Humanités Numériques : Penser les SHS avec les algorithmes », communication au séminaire de l'IrAsia, Aix-Marseille Université, Aix-en-Provence, 29 septembre 2023.

Hoover S. M. et Echchaibi N.,

2023, « Introduction: Media Theory and the Third Spaces of Digital Religion », in Echchaibi N. et Hoover S. M., *The Third Spaces of Digital Religion*, Oxon et New York, Routledge : 1-36.

Huang W.,

2016, « WeChat Together about the Buddha: The Construction of Sacred Space and Religious Community in Shanghai through Social Media », in Travagnin S. (dir.), *Religion and Media in China: Insights and Case Studies from the Mainland, Taiwan and Hong Kong*, Londres, Routledge : 110-128.

Kozinets R.,

2009, *Netnography: Doing Ethnographic Research Online*, New York, Sage Publications Ltd.

Meng B.,

2020, « When Anxious Mothers Meet Social Media: Wechat, Motherhood and the Imaginary of the Good Life », *Javnost - The Public*, 27/2 : 171-185.

Moussaoui A.,

2001, « Du danger et du terrain en Algérie », *Ethnologie française*, 31/1 : 51-59.

Olmedo, E.,

2021, « À la croisée de l'art et de la science : la cartographie sensible comme dispositif de recherche-crédation », *Mappemonde* [En ligne], 130. Mis en ligne le 15 mars 2021. Consulté le 18 juillet 2024. Disponible sur <https://journals.openedition.org/mappemonde/pdf/5346>.

Peritore N. P.,

1990, « Reflections on Dangerous Fieldwork », *The American Sociologist*, 21/4 : 359-372.

Richardier V.,

2022, « Lire nos voix et entendre nos récits. Échanges kaléidoscopiques à distance dans une recherche sur l'aide humanitaire », in Bourrier M. et Kimber L. (dir.), *Socio-anthropologie*, 45 Dossier spécial : Enquêter à distance : nouvel eldorado ? : 75-91.

Statista,

2025, « Number of Internet users in China from 2014 to 2024 », consulté le 30 janvier 2025, <https://www.statista.com/statistics/265140/number-of-internet-users-in-china>.

Sipan O.,

2022, « Qui enquête (sur) qui ? Déléguer le regard pour enquêter à distance », in Bourrier M. et Kimber L. (dir.), *Socio-anthropologie*, 45 Dossier spécial : Enquêter à distance : nouvel eldorado ? : 197-211.

Stockmann D.,

2010, « Information Overload? Collecting, Managing, and Analyzing Chinese Media Content », in A. Carlson, M. E. Gallagher, K. Lieberthal et M. Manion, *Contemporary Chinese Politics: New Sources, Methods, and Field Strategies*, Cambridge, Cambridge University Press, 107-126.

Ugoretz K.,

2021, « Demystifying Remote Research in Anthropology and Area Studies », *Asia Pacific Perspectives*, 17/1 : 52-71.

Wang Y. et Sandner J.,

2019, « Like a 'Frog in a well'? An ethnographic study of Chinese rural women's social media practices through the WeChat platform », *Chinese Journal of Communication*, 12/3 : 324-339.

Watanabe C., Varma S. et Günel G.,

2020, « A Manifesto for Patchwork Ethnography », Member Voices, *Fieldsights*, Consulté le 9 juin 2024, <https://culanth.org/fieldsights/a-manifesto-for-patchwork-ethnography>.

Wong S.,

2021, « China is unlikely to re-open its borders in 2022 », *The Economist*. Consulté le 15 décembre 2022, <https://www.economist.com/the-world-ahead/2021/11/08/china-is-unlikely-to-re-open-its-borders-in-2022>.

Zani B.,

2018, « Gendered Transnational Ties and Multipolar Economies: Chinese Migrant Women WeChat Commerce in Taiwan », *International Migration*, 57/4 : 232-246.

2021, « Shall WeChat? Switching between online and offline ethnography », *Bulletin of Methodological Sociology*, 152/1 : 52-75.

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'anthropologue 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. Détenu 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, Ölöt, 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 Sibo 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 révélant 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 donne 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.

renovation 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/clio/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>.

Käihkõ 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 », *Asiascape: 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.

Manon Laurent est docteure en sociologie de l'Université Paris Cité et en science politique de l'Université Concordia à Montréal (2023). Elle est postdoctorante ingénieure de recherche au Collège de France, rattachée à la chaire de sociologie du travail créateur du Pr Pierre-Michel Menger et également affiliée au CESSMA (Centre d'Études en Sciences Sociales sur les Mondes Africains, Américains et Asiatiques – UMR 245). Elle explore les relations État-société en Chine urbaine à travers la parentalité comme un processus de politisation de la classe moyenne chinoise.

Mots-clés : Enquête patchwork – parentalité – stratégies éducatives – école – frontières

Une enquête hybride : Faire de la nécessité une vertu ou construire une méthodologie légitime ?

Manon Laurent,
Collège de France/CESSMA

Depuis une dizaine d'année, je réalise une « enquête patchwork » (Watanabe, Varma et Günel, 2020) sur les stratégies éducatives des parents de la classe moyenne urbaine chinoise face à la compétition scolaire dans un contexte de marchandisation des ressources éducatives. Alternant et mélangeant des sessions de terrain empirique in situ et en ligne, je me suis immergée dans le monde réel et virtuel des parents en Chine. Bien que les sessions en ligne aient été souvent imposées par des contraintes extérieures (financières, temporelles, familiales ou réglementaires), elles ont permis d'explorer des espaces virtuels investis quotidiennement par les parents et d'enrichir la compréhension de l'environnement compétitif et des réseaux de solidarité qui accompagnent les pratiques parentales.

En 2014-15, pour réaliser mon mémoire de master, le manque de temps et de soutiens financiers m'a conduite à réaliser des entretiens à distance à l'aide de logiciels en ligne tels que WeChat. Dans le cadre de mon doctorat, j'ai passé une dizaine de mois à Nanjing (RPC) en 2018. Pendant ce séjour, j'ai rencontré de nombreux parents que j'ai pu interroger sur leurs pratiques et leurs représentations. Ce séjour in situ s'est accompagné d'une immersion en ligne dans des groupes de discussions pour observer des réseaux de solidarité et sur des applications mobiles vendant des services aux parents. En 2020, j'ai dû annuler mon séjour de terrain en raison de la pandémie. En conséquence, j'ai organisé des sessions d'immersion dans le webspace parental chinois, en particulier sur l'application *Parents' Helper* et j'ai exploré les archives numériques accessibles depuis la France sur les campagnes politiques visant à façonner les pratiques parentales en Chine. Enfin, en 2022-23, ne pouvant pas me déplacer sur le terrain pour des raisons réglementaires (restrictions sur les visas) et personnelles (grossesse en cours), j'ai mené une dizaine d'entretiens en ligne avec des parents sur leurs habitudes de consommation en activités ludo-éducatives.

Dans cet article, je m'interroge sur les conditions d'organisation d'un terrain empirique en ligne et, plus généralement, d'une enquête patchwork mêlant sessions empiriques in situ et en ligne. La recherche en ligne doit-elle toujours être pensée comme un pis-aller imposé par

des conditions matérielles limitées ou peut-elle participer à une immersion dans le contexte d'une enquête patchwork ? Comment une méthodologie hybride façonne-t-elle un objet d'étude ? Comment les pratiques des acteurs amènent-elles à s'immerger dans un espace virtuel transformant la méthodologie envisagée ? Quelles conditions facilitent ou entravent la réalisation d'une enquête hybride ?

Je soutiens que le terrain en ligne est un outil méthodologique légitime et a le pouvoir de renouveler l'analyse sur de nombreux objets de recherche ; cependant, mener un travail de terrain numérique nécessite certaines conditions préalables. L'étude à distance des sociétés lointaines a été pensée depuis longtemps, puisque Margaret Mead et Rhoda Métraux publient, dès 1953, *The Study of Culture at a Distance*, pour proposer des méthodes alternatives en cas de guerre ou d'impossibilité de voyage. Les ethnographes n'ont pas attendu la pandémie de Covid-19 pour penser la recherche empirique à distance. Bien que la réflexion autour du terrain à distance date de plusieurs décennies, les usages d'Internet par les chercheurs mais aussi par les populations étudiées transforment la plupart des terrains. Si l'on accepte la généralisation des enquêtes hybrides mêlant terrain empirique in situ et en ligne, il faut toutefois interroger les conditions de réalisation de ces méthodologies. Cet article souligne les inégalités des chercheuses face aux terrains numériques. En dépit de la représentation généralement acceptée d'Internet comme un espace d'égalité et de liberté, la collecte de données et l'immersion en ligne exigent certaines ressources qui ne sont pas accessibles à tous.

Tout d'abord, je détaille les entretiens que j'ai réalisés. En comparant les conditions de réalisation du terrain en présentiel et à distance, je tire certaines leçons en ce qui concerne le recrutement des personnes enquêtées et le déroulement des entretiens. Ensuite, je présente les données en ligne que j'ai collectées, qu'elles soient inertes (archives numériques) ou interactives. Grâce à une approche réflexive, je m'interrogerai sur les questions éthiques et méthodologiques que posent la collecte de ces données en présentiel et à distance.

Des parents impatients de raconter leurs stratégies scolaires

En 2014-15, dans le cadre de mon mémoire de master sur le système éducatif chinois, j'ai réalisé des entretiens à distance avec sept mères d'enfants scolarisés de la crèche au collège. Lors de ces entretiens, j'interrogeais mes enquêtées sur le parcours scolaire de leur enfant et les choix scolaires réalisés par la famille. En 2018, dans le cadre de ma thèse, je me suis immergée pendant huit mois à Nanjing dans le quotidien de parents de classes moyennes, en particulier dans leurs activités éducatives et dans l'élaboration de stratégies de sélection scolaire. J'ai commencé le travail de terrain en rencontrant Amy Wang, directrice d'un petit centre d'apprentissage, appelé La Source, qui propose des services de garde pour les enfants de 2 à 3 ans et des cours de mathématiques, d'écriture, de calligraphie et de peinture pour les enfants de 3 à 6 ans. Tout en aidant Amy Wang à mettre en place des cours d'anglais, j'ai observé les interactions entre les parents, la directrice et les enseignants. À partir de septembre, lors des cours du soir, j'ai assisté aux discussions entre parents dans la salle d'attente et mené des entretiens approfondis avec des parents volontaires. Au cours des discussions, j'ai relevé un grand nombre de ressources en ligne (sites internet, podcasts et articles) que les parents utilisaient pour se renseigner sur les écoles, les activités parascolaires et l'éducation

des enfants en général. Après quelques semaines, une connaissance m'a présenté un réseau de parents appelé *Support Group for Parents of Nanjing Foreign Languages School*. Ce réseau, créé en 2015 par Mme Sang, se définit comme un « média indépendant » publiant des articles sur l'école, les activités extrascolaires et l'éducation des enfants. Depuis sa création, le réseau s'est développé et emploie désormais deux personnes qui organisent des événements hebdomadaires intitulés *Good Parents Classroom*, au cours desquels un parent modèle, généralement une mère, est invité à partager ses expériences. Plus d'une centaine de séances ont eu lieu dans la seule année 2019. Selon ces salariées, le réseau se fait connaître dans toute la Chine et les parents viennent d'autres villes pour assister aux événements. Les parents modèles sont recrutés en fonction des résultats scolaires de leurs enfants, modèle selon lequel la réussite scolaire de l'enfant est la preuve que les parents font les bons choix éducatifs et sont donc de « bons parents ». Au cours de mes huit mois d'observation, j'ai réalisé trente-sept entretiens formels, dont la moitié avec des parents rencontrés à La Source et l'autre moitié avec des parents du réseau d'entraide. En 2022-23, dans le cadre d'une enquête sur les habitudes de consommation en produits ludo-éducatifs, j'ai réalisé une dizaine d'entretiens à distance avec des parents de la classe moyenne urbaine.

Similarités du recrutement des parents à distance et en présence

Afin de recruter ces parents, j'ai diffusé auprès de personnes que je connaissais déjà un court descriptif présentant mon parcours, ma recherche et les grandes lignes de l'entretien. La diffusion s'est réalisée principalement par le biais de l'application mobile *Weixin*, souvent présentée comme l'équivalent de l'application américaine *WhatsApp*. Cependant, l'application chinoise rassemble de nombreuses fonctionnalités qui dépassent son équivalent occidental. L'utilisation de cette application mobile s'est imposée à moi, comme moyen de recrutement pour diffuser mon flyer puis comme moyen de communication avec les personnes enquêtées lors des sessions de terrain en présentiel et en distanciel. Lors de sessions de terrain in situ en Chine, je diffusais un court flyer à mes connaissances via l'application *Weixin*, en parallèle de l'immersion dans des espaces investis par des parents (cours du soir, réseaux informels d'entraide).

Le principal inconvénient de ces méthodes de recrutement par diffusion d'un flyer en ligne ou dans des espaces physiques est le ciblage d'un échantillon de population spécifique. L'accès à l'application *Weixin* n'était pas une condition excluante dans le cadre de mes recherches, puisque tous les parents de la classe moyenne urbaine chinoise ont accès à cette application. Cet outil numérique est devenu indispensable pour vivre dans une métropole chinoise et incontournable pour une chercheuse pour interagir avec les personnes enquêtées. La méthode de recrutement par diffusion d'un flyer en ligne comporte un inconvénient important en termes de sélection des enquêtées. Lors des sessions de terrain en distanciel, j'ai rapidement élargi les critères initiaux de recrutement que je m'étais fixés, que ce soit en termes de zone géographique ou en termes de tranche d'âge des enfants. L'élargissement des critères n'est pas seulement dû à la distance, mais également aux conditions matérielles et temporelles de la recherche. Dans le cadre d'un mémoire de master, la temporalité d'un semestre universitaire empêche de multiplier et diversifier les accès au terrain en présentiel comme en distanciel.

En général, le recrutement des parents pour réaliser des entretiens a été plutôt aisé, les parents étant impatients d'échanger avec une chercheuse étrangère au sujet de la trajectoire scolaire de leur enfant. À distance comme en présentiel, certains parents se sont portés volontaires directement et d'autres ont été ciblés par des informateurs. Cela a pu conduire à des quiproquos chez des parents qui attendaient de ma part une forme d'évaluation de leurs pratiques. Certains cherchaient en moi une référence « venant de l'Occident » en termes de pratiques et de trajectoires éducatives. En effet, les établissements universitaires occidentaux sont souvent idéalisés en Chine. Des parents m'ont ainsi littéralement demandé comment accéder à une université en France ou au Canada (pays où j'ai réalisé mon doctorat). Lors des entretiens, je devais recadrer la discussion en expliquant les objectifs de ma recherche et mon manque d'expérience dans les procédures de recrutement pour accéder aux universités françaises et canadiennes. Ces quiproquos étaient plus fréquents en présentiel par rapport aux entretiens en distanciel. Je suppose que cela est dû à une réduction du sentiment d'étrangeté pendant les entretiens à distance. Lors de ceux-ci, j'apparaissais moins comme une étrangère dotée de compétences spécifiques concernant l'éducation et les parcours scolaires.

Diversité des modalités de déroulement des entretiens

Tous les entretiens réalisés à distance se sont tenus en chinois et ont impliqué l'utilisation d'outils numériques spécifiques à la Chine. Le principal outil utilisé est l'application *Weixin*. Elle permet notamment d'échanger par messages instantanés, appels vocaux et vidéos. En 2014-15, initialement, je prévoyais de réaliser mes entretiens en vidéo afin de me rapprocher au plus près des conditions d'un entretien en présentiel. Chaque fois, je proposais de fixer une date et une heure de rendez-vous pour échanger en direct. Finalement, je n'ai pu réaliser qu'un seul entretien de manière synchrone et seulement par appel vocal, l'enquêtée ne voulant pas utiliser la vidéo. Les autres personnes enquêtées ont préféré utiliser la fonction messagerie instantanée pour répondre aux questions. Cette modalité imposée par les parents interrogés présente ses avantages et ses inconvénients.

On peut regretter un manque de spontanéité liée à l'utilisation souvent asynchrone de la messagerie instantanée. L'enquêtée peut prendre du temps pour réfléchir et formuler sa réponse et parfois même rappeler sa réponse pour la modifier. La chercheuse ne peut pas observer la réaction gestuelle et faciale de la personne enquêtée dès la réception de la question. En dépit de l'asynchronie, on peut documenter les silences et les temps de réactions lors d'une discussion par messages et demander des explications à l'enquêté au besoin. Cette distance physique et temporelle peut entraver l'établissement d'une relation de confiance, souvent plus aisée en présentiel. Cependant la présence sur le terrain ne garantit pas l'établissement de relations de proximité avec son terrain. Cette alchimie repose principalement sur les compétences relationnelles de la chercheuse et le temps qu'elle peut consacrer à son terrain. Les conditions matérielles et temporelles de la recherche conditionnent souvent la réalisation du terrain.

La messagerie instantanée permet d'atténuer l'étrangeté inhérente aux entretiens sociologiques, comme le notent Béliard et Brossard (2012). Un entretien par messages peut s'intégrer dans l'emploi du temps de l'enquêtée sans le perturber. Cette dernière peut continuer sa vie et répondre à sa guise aux questions de la chercheuse. L'une de mes

enquêtées était institutrice à l'école, elle a commencé l'entretien pendant une récréation, puis s'est arrêtée de répondre pour faire classe. Elle a repris la conversation à la fin de la journée, mais s'est à nouveau interrompue brièvement pour s'occuper d'une petite fille. L'entretien sociologique devient une discussion informelle parmi d'autres discussions amicales tenues sur la même application mobile. Dans le contexte chinois, l'utilisation de *Weixin* diminue également la distance linguistique et culturelle de la situation d'entretien. Les enquêtées utilisent une application mobile et un langage qu'elles maîtrisent parfaitement. En 2018, lors des entretiens en présentiel, l'étrangeté de ma présence, en tant qu'étrangère, étudiante-chercheuse, non-parente, était perceptible. J'ai eu la chance de pouvoir réaliser certains entretiens dans des espaces familiers aux parents pendant qu'ils attendaient leurs enfants qui assistaient à des cours du soir. Ce type de rencontre perturbait moins le cadre de vie et l'emploi du temps des personnes enquêtées. Cependant, certains entretiens ont eu lieu dans des cafés hors de la zone de confort des enquêtées. En comparaison, les entretiens par messagerie instantanée donnent une certaine aisance à la discussion avec les enquêtées, que les entretiens en présentiel ne permettent pas toujours. Lors de ces entretiens médiés à distance, c'est l'enquêtrice qui s'adapte aux outils de communication de son terrain et non l'inverse. Parfois, j'ai rencontré certaines difficultés à comprendre les expressions argotiques ou familières utilisées naturellement par les personnes enquêtées sur la messagerie instantanée. Certains chercheurs appellent cela la coconstruction des entretiens (Lancelevé, 2022). Lors de la seconde session de terrain à distance en 2023, j'ai réalisé une dizaine d'entretiens en vidéo en utilisant *Weixin* ou *VooV Meeting*¹. L'utilisation généralisée d'outils de la visio-conférence pendant la pandémie du Covid-19 a facilité l'acceptation de ce mode de communication. Cependant, il est indispensable de s'équiper en outils numériques compatibles avec le monde numérique chinois. Par exemple, la plateforme de visio-conférence Zoom, commune en Occident, ne fonctionne pas bien en Chine.

Conditions d'une enquête à distance en Chine

L'alternance de ces sessions de terrain en ligne et en présentiel sur le même terrain permet de tirer certaines leçons. Tout d'abord, il faut noter la spécificité de la population ciblée, les parents de la classe moyenne chinoise, qui sont déjà connectés et utilisent un certain nombre d'outils numériques au quotidien. C'est à la chercheuse d'adapter ses outils numériques pour s'immerger dans le quotidien des personnes enquêtées. La familiarité avec le terrain est une condition préalable afin de faciliter la réalisation d'une enquête à distance, comme le notent certains chercheurs qui « ont remarqué que le passage en ligne dans l'enquête était beaucoup plus facile et satisfaisant lorsqu'on connaissait déjà les personnes et qu'il ne s'agissait pas de premiers contacts » (Bourrier et Kimber, 2022 : 15). Les séjours longs que j'ai pu réaliser en Chine avant 2014 m'ont permis, d'une part, de me familiariser avec l'environnement numérique chinois et, d'autre part, de tisser des relations interpersonnelles fortes qui ont été les deux conditions pour faciliter le recrutement ou la réalisation des entretiens à distance. Cela est souvent difficile pour les jeunes chercheurs et chercheuses qui n'ont jamais séjourné sur leur terrain.

¹ - C'est la plateforme de visio-conférence la plus utilisée en Chine, elle a été développée par Tencent, entreprise qui a également développé *Weixin*. *VooV Meeting* a des fonctionnalités assez similaires à celles de Zoom, Teams ou Google Meet.

Rencontrer les frontières du web

Dans le cadre de mes recherches sur les pratiques parentales en Chine, j'ai complété les sessions d'immersion sur place et les entretiens par des recherches documentaires réalisées le plus souvent à distance. Ces recherches ont pris deux directions. D'une part, il s'est agi de documenter le cadre législatif et réglementaire qui régit le système éducatif chinois et les relations familiales. La promulgation d'une nouvelle loi de « Promotion de l'éducation familiale » en 2021 a ouvert un débat public dans les médias et sur Internet autour du rôle des parents dans l'éducation des enfants. En me renseignant sur l'origine de cette loi, j'ai exploré des archives numériques sur le rôle de l'État-Parti chinois dans les normes de parentalité et j'ai documenté, notamment, les évolutions d'une campagne politique de masse intitulée « Les Familles aux Cinq Vertus » lancée dès les années 1950. D'autre part, l'immersion dans le monde de la parentalité en Chine implique une exploration des espaces en ligne investis par les parents, des forums, des sites internet, des applications mobiles. En effet, les entretiens in situ et à distance ont révélé l'importance des espaces en ligne comme des lieux incontournables de compétition et d'entraide entre parents.

Explorer une campagne politique à partir d'archives numériques accessibles (ou non) à distance

La numérisation et le développement d'Internet ont ouvert de nouvelles portes d'accès sur le terrain à distance. De nombreux documents auxquels nous ne pouvions avoir accès qu'en nous déplaçant sur place sont maintenant accessibles en ligne (journaux quotidiens, publications gouvernementales, archives). Cependant, la collecte de données à partir de sites internet implique de prêter attention à un certain nombre d'éléments (Barats, 2017), notamment les modalités d'accès au contenu, la fiabilité des contenus et la structure des sites internet. L'une des premières étapes d'une recherche en ligne est l'identification des mots-clés adaptés à la thématique et au terrain. Les mots-clés utilisés pour les recherches documentaires en ligne peuvent évoluer tout au long de l'enquête, notamment au gré des échanges avec des personnes sur le terrain. Par conséquent, l'expérience de recherche documentaire en ligne est très différente si elle se réalise à distance ou in situ. C'est au cours d'entretiens avec les parents que j'ai pu affiner les termes des débats médiatiques autour des normes de parentalité. Lors de sessions de recherche documentaire en ligne à distance, il est beaucoup plus difficile d'identifier les mots-clés pertinents. À l'inverse, lors des sessions de terrain in situ, j'ai privilégié l'immersion en contact avec les parents chinois et j'ai réduit ma présence en ligne. C'est un équilibre fragile à trouver entre l'immersion dans le terrain et les recherches documentaires en ligne. C'est pour cela que j'en appelle à réaliser des enquêtes patchwork, alternant des sessions à distance et des sessions en présentiel.

Lors de mes recherches documentaires en ligne, l'un des premiers obstacles à dépasser est de désapprendre à utiliser les outils numériques qui sont familiers en Europe occidentale. Cela commence par le moteur de recherche. *Baidu* est le principal moteur de recherche sur le web chinois, *Google* est inaccessible en République Populaire de Chine, ce qui implique qu'une partie des contenus produits en Chine ne sont pas référencés sur *Google*. Il peut être intéressant de rechercher les mêmes mots clés sur différents moteurs de

recherche occidentaux et chinois, afin de voir comment les thématiques sont présentées différemment en fonction des sites internet accessibles. Un autre exemple de blocage est l'utilisation de l'encyclopédie *Wikipédia* qui est inopérante en République Populaire de Chine. L'encyclopédie en ligne généralement utilisée est *Baidu Baike*. Les contenus des deux encyclopédies diffèrent grandement, il faut constamment jongler entre les deux pour identifier les divergences et, si possible, les expliquer.

Les frontières nationales du web ne se ressentent pas seulement par la censure de certains contenus produits hors de Chine, elles existent également en ce qui concerne l'accès aux contenus produits en Chine. Certains sites sont bloqués hors du territoire national et de nombreux sites exigent qu'on s'identifie en utilisant un numéro de téléphone chinois. Dans le cadre de mes recherches, les sites institutionnels du ministère de l'Éducation ou de la Fédération Nationale des Femmes de Chine² sont accessibles depuis la France et sont même partiellement traduits en anglais. Cependant, il faut régulièrement archiver leur contenu afin de pouvoir en étudier l'évolution. Lors de l'étude des textes de loi, j'ai observé la suppression de versions ultérieures de la loi sur le site internet du ministère de l'Éducation. Il fallait que je consulte régulièrement le site pour analyser l'évolution de la formulation de certains articles de la loi. Par ailleurs, la traduction partielle en anglais des sites peut biaiser la recherche documentaire. Seuls certains contenus sont traduits. D'après mes observations sur le site de la Fédération Nationale des Femmes de Chine, il ne semble pas y avoir une stratégie politique définie en ce qui concerne la traduction des contenus. En revanche, sur les sites des médias chinois, on peut souvent identifier des tendances précises en ce qui concerne les articles traduits en langue étrangère et ceux non traduits.

Par tâtonnement à partir de sources en ligne, j'ai retracé l'origine de la loi sur l'Éducation Familiale dans une série de campagnes politiques de masse intitulées « Les Familles aux Cinq Vertus » lancées en 1950, dont l'objectif initial était de mettre les relations familiales au service de la production économique. La Fédération Nationale des Femmes Chinoises organisait localement des concours pour nommer le foyer le plus vertueux, c'est-à-dire la famille qui remplissait un certain nombre de critères : être bien organisée, soutenir les activités de production, être solidaire, avoir une bonne hygiène, bien éduquer les enfants. Les critères de ces campagnes politiques ont évolué au fur et à mesure des décennies, depuis les années 1990, elles ne mettent plus l'accent sur la production industrielle, mais plutôt d'abord sur une rhétorique nationaliste et depuis le milieu des années 2010 sur un discours nataliste. L'État maintient son emprise sur les relations intrafamiliales (Laurent, 2024). Afin de documenter l'évolution de ces campagnes, j'ai collecté des documents d'archives en ligne sur le site de la Fédération Nationale des Femmes de Chine. Dans ce processus, j'ai eu du mal à localiser les sources primaires et à y accéder. La fiabilité des informations collectées en ligne est extrêmement difficile à vérifier. Il est donc nécessaire de croiser les informations à partir de différentes sources, de préférence en diversifiant le statut des agents producteurs de contenu (chinois ou non, institutionnels ou collaboratifs, etc.), ce qui est également une recommandation méthodologique pour les sources en physique.

² - Organisation de masse créée par le Parti Communiste Chinois en 1949.

Mon expérience de recherche documentaire illustre ici comment l'illusion du web comme une vaste toile mondiale ouverte et accessible est remise en cause par les outils de censure et de production des contenus qui instaurent des frontières nationales sur le web (Carlson, Gallagher, Lieberthal et Manion, 2010).

Naviguer sur un webspace interactif : les applications de parentalité

Pour compléter la recherche documentaire en ligne, j'ai collecté des données interactives produites sur le web. J'ai fait de la veille sur les réseaux sociaux afin de suivre en direct les évolutions du débat public autour de la loi sur l'Éducation Familiale. Cela implique généralement de créer un compte personnel afin d'accéder au contenu posté en ligne. Or les récentes lois chinoises de protection des données personnelles et de vérification des contenus en ligne restreignent l'ouverture d'un compte personnel sur les réseaux sociaux aux détenteurs d'une carte d'identité chinoise. Il est de plus en plus difficile pour des étrangers d'accéder au contenu des réseaux sociaux chinois. Cette frontière administrative s'appuie sur une distinction qui dépasse la question géographique. Ce n'est pas seulement le fait d'être en France qui limite l'accès au web chinois, mais également le fait d'être français. Les frontières nationales se reproduisent en ligne. Il est parfois nécessaire de passer par des intermédiaires que l'on appelle des observateurs de la Chine, en anglais *China watchers*. Par exemple, il existe un site qui présente les grandes tendances sur l'équivalent de *Twitter* en Chine, appelé *What's on Weibo*. Ce site permet de suivre les débats qui surviennent dans l'espace public numérique en Chine.

Dans un second temps, pour comprendre la relation entre les entreprises privées et les parents en tant qu'elle constitue un espace marchand façonnant les normes parentales et comment l'État influence ces normes en réglementant les entreprises privées, j'ai étudié un service en ligne mentionné par plusieurs personnes interrogées, appelé *Parents' Helper*. Cette application mobile est le service parental le plus complet que j'ai rencontré lors de mon travail sur le terrain. Il a été développé par l'une des principales sociétés éducatives chinoises, *Tomorrow Advancing Life (TAL Education Group)*, d'abord sous forme de site internet puis sous forme de service multi-plateforme avec une application mobile.

J'ai analysé l'arborescence et le contenu du site internet et de l'application mobile. Avant d'accéder au contenu, qu'il s'agisse du site internet ou de l'application mobile, l'utilisateur doit identifier sa localisation et l'âge de son enfant. Ces informations personnalisent le contenu en fonction des caractéristiques de l'utilisateur. Pour mes recherches, je me suis fait passer pour une mère de Nanjing avec un enfant de cinq ans sur le point d'entrer à l'école primaire.

Faute de mises à jour régulières, le site est progressivement devenu obsolète. L'application mobile est régulièrement mise à jour, les interactions sur l'application sont fréquentes et la communauté en ligne des parents s'agrandit. L'application mobile est structurée en quatre onglets : Recommandations ; Université des parents ; Informations Locales ; Mon profil. Le premier onglet regroupe du contenu médiatique sur la parentalité et les procédures d'admission à l'école. Cette page est divisée en deux sections : les émissions d'experts en direct et les articles. Les experts sont sélectionnés par la plateforme, après 40-45 minutes de présentation solo devant la caméra, il y a une période de questions/réponses, pendant laquelle les parents

posent des questions sur le chat, et l'expert répond oralement. La deuxième section regroupe des articles de journaux produits sur d'autres plateformes. Ils couvrent des sujets divers, tels que les performances exceptionnelles d'un enfant, le dernier débat gouvernemental sur la loi sur l'Éducation familiale ou les dernières tendances de consommation (par exemple, le meilleur lait néo-zélandais ou le dernier jeu éducatif à la mode). Ces articles sont accessibles gratuitement.

Cette page, la première à apparaître lorsque les utilisateurs ouvrent l'application, attire l'attention des parents avec des questions fréquemment posées et des solutions prêtes à l'emploi. À partir de là, ils sont invités à accéder à des contenus plus élaborés, comme l'Université des Parents, qui est au cœur de l'application mobile et qui regroupe la majorité des contenus commercialisés. L'Université des Parents est une compilation de cours en ligne destinés aux parents, organisés selon des thèmes tels que la communication parent-enfant, les sciences cognitives, la puberté, la maternelle, l'école primaire, le lycée et la communication parents-école. Chaque cours coûte environ 400 RMB, soit une cinquantaine d'euros.

L'application *Parents' Helper* offre également diverses possibilités de créer des espaces virtuels d'interactions connectés au réseau social *Weixin*. L'analyse du service multiplateforme *Parents' Helper* a combiné des méthodes d'analyse de contenu, de discours et d'expérience utilisateur en s'intéressant aux fonctionnalités offertes par la plateforme (Rouquette, 2009). L'observation de cette plateforme pose plusieurs questions éthiques. Tout d'abord, l'observation d'espaces interactifs implique la collecte de données personnelles sur des individus sans leur consentement. Les parents partagent parfois des informations intimes sur leurs émotions, les relations intrafamiliales, la santé ou l'éducation de leurs enfants. On peut se demander si le fait de publier en ligne son histoire personnelle ou ses interrogations concernant l'éducation de son enfant implique que l'on consente à ce que ces informations soient utilisées dans le cadre d'une recherche universitaire.

Par ailleurs, pendant le temps de l'enquête in situ à Nanjing, j'ai été invitée à rejoindre plusieurs groupes de discussion en ligne rassemblant des parents. J'ai notamment observé les interactions dans le groupe des parents clients du centre d'apprentissage La Source. La directrice du centre m'a présentée en tant que chercheuse au moment de m'ajouter dans le groupe de discussion, de la même manière qu'elle m'a présentée aux parents dans la salle d'attente du centre. Le groupe en ligne permettait aux parents de continuer les discussions commencées dans la salle d'attente. L'espace virtuel devient alors une extension de l'espace physique. J'ai pu lire les conversations des parents lors du premier jour de la rentrée, alors que leurs enfants entraient dans différentes écoles. Les parents qui s'étaient côtoyés tout l'été au centre d'apprentissage comparaient les modalités de la rentrée des classes (parents accompagnants ou non, horaires, nombre d'élèves par classe, présentation de l'enseignante). En Chine, il y a généralement un groupe de discussion rassemblant les parents de chaque espace physique dans lequel est inscrit l'enfant : cours du soir, activités sportives ou artistiques, classe à l'école. L'observation d'espaces virtuels est alors indispensable pour s'immerger dans le quotidien des parents qui consacrent beaucoup de temps au quotidien pour comparer les conditions scolaires de leurs enfants. Certains parents m'ont révélé lors des entretiens que ces espaces virtuels étaient parfois oppressifs, parce que la comparaison constante augmentait

leur anxiété. D'autres parents y trouvaient de rares espaces de solidarité et d'entraide, où ils pouvaient poser toutes leurs questions et se faire aider. Ces espaces virtuels permettaient également d'observer la contribution de chaque parent (père, mère) et même l'engagement d'autres adultes dans l'éducation des enfants (grands-parents, oncle, tante, frère, sœur). L'observation virtuelle complétait l'immersion physique et m'a permis de garder le contact avec le terrain après mon départ de Chine. Cependant, il faut être attentif à délimiter les sessions de terrain, afin de ne pas se laisser submerger par la collecte de données.

Une ethnographie patchwork

Ce travail de terrain en ligne et hors ligne fournit une image approfondie de l'environnement dans lequel les parents chinois issus de la classe moyenne urbaine conçoivent leurs stratégies éducatives, donnant un aperçu des interactions entre les trois types d'acteurs : les familles, les acteurs étatiques et les entreprises privées. Dans ma thèse, je soutiens que cet environnement normatif et interactif conduit à un regain d'intérêt de la part des parents pour les politiques éducatives et réactive la socialisation politique des parents urbains de classe moyenne chinoise.

D'après Watanabe, Günel et Varma (2020), une ethnographie patchwork reconnaît les contraintes personnelles et matérielles des chercheurs sans renier la rigueur nécessaire pour produire des connaissances. Les trois chercheuses appellent à des séjours sur le terrain qui permettent ensuite de maintenir des liens sur le long terme, en combinant différentes sources et différentes modalités d'accès au terrain. Je rejoins cette approche méthodologique en montrant la complémentarité des sessions de terrain en ligne et hors ligne.

Dans cet article, j'ai montré la richesse et les limites des outils méthodologiques combinant l'immersion physique et virtuelle. J'ai également distingué le virtuel, le distanciel et le présentiel. Pour cela, j'ai catégorisé trois types de données : les entretiens médiés ou non, la recherche documentaire et les données interactives.

Les entretiens médiés sont des entretiens menés à l'aide d'un support tel qu'un téléphone, une application de messagerie ou un logiciel de visio-conférence. Ces types d'entretiens ne sont pas spécifiques à l'ère numérique. Pourtant, il existe peu de littérature méthodologique sur les conséquences des entretiens médiatisés sur la relation interviewé-enquêteur. Dans cet article, je montre que les entretiens médiés peuvent être moins intrusifs et réduire la gêne de la rencontre si le chercheur utilise des outils en ligne familiers aux informateurs. La distance et le support impactent également le recrutement des interviewés. D'après mon expérience, un contact préalable sur le terrain peut faciliter le processus de recrutement, ce qui rend la mise en œuvre d'un travail de terrain entièrement numérique plus difficile pour les jeunes chercheurs.

Les archives numériques sont des documents textuels, iconographiques ou audiovisuels accessibles en ligne, tels que des journaux, des lois, des discours ou des sites internet. Beaucoup de ces documents qui n'étaient auparavant accessibles que sur place le sont désormais depuis l'étranger. Pourtant, les archives numériques posent la question de la censure, de l'ouverture et de l'accessibilité du World Wide Web.

Enfin, j'appelle « données interactives en ligne » les données collectées sur les réseaux sociaux et les forums en ligne. Ce type de données soulève de nombreuses questions en termes d'éthique, car elles sont souvent personnelles et intimes, mais tout en étant publiées. Pour le chercheur, il est difficile de contextualiser les propos recueillis sur les réseaux sociaux et d'évaluer leur authenticité, leur représentativité et l'intention de leur auteur. Une solide connaissance de l'objet et du domaine de recherche est nécessaire pour éviter autant que possible les erreurs d'interprétation.

Des frontières digitales invisibles et pourtant fermées

Les espaces virtuels sont parfois indispensables pour s'immerger dans un terrain et ils permettent parfois de continuer l'enquête de façon asynchrone, temporellement et géographiquement.

Cependant, l'accès aux espaces virtuels est souvent conditionné à une connaissance préalable du terrain et une présence occasionnelle sur celui-ci pour créer des liens de confiance avec des informateurs ou informatrices qui donnent accès à ces espaces.

Mener des travaux de terrain numériques ne devrait pas être l'apanage de jeunes chercheurs inexpérimentés, qui manquent de ressources pour mener des travaux de terrain sur place. Je soutiens que le travail numérique sur le terrain est un moyen légitime et riche d'analyser un objet de recherche, mais que les chercheurs ont besoin d'une expérience préalable sur place pour tirer le meilleur parti des données collectées en ligne. Cela est particulièrement vrai dans les études aréales, où les chercheurs étudient des contextes nationaux éloignés de leur environnement personnel. Pour conclure, j'appelle les chercheurs chevronnés en anthropologie et en sciences sociales à produire et à enseigner des protocoles méthodologiques et éthiques rigoureux pour mener des travaux de terrain numériques.

Références bibliographiques

Barats C.,

2017, *Manuel d'analyse du web*, Paris, Armand Colin.

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*, 88, pp. 114-131.

Carlson A. et al. (dir.),

2010, *Contemporary Chinese Politics*. New York, Cambridge University Press.

Lancelevé S.,

2022, « L'utilisation de Facebook Messenger dans la collecte de données biographiques » in Bourrier M. et Kimber L. *Socio-anthropologie*, 45, Dossier spécial : Enquêter à distance : nouvel eldorado ?, pp. 93-110.

Laurent M.,

2025, « Making Family Care Legible From the 1950s Five-Virtue Families to the 2021-Family Education Promotion Law », in De Loenzien M., Sarugasawa K. et Varrel A. (dir.), *Asie en care – Le souci d'autrui au prisme des études asiatiques*, Paris, CNRS Éditions.

Rouquette S.,

2009, *L'analyse des sites internet*, De Boeck, Bruxelles.

Watanabe C., Varma S. et Günel G.,

2020, « A Manifesto for Patchwork Ethnography », *Cultural Anthropology*, 9 juin, Fieldsights, <https://culanth.org/fieldsights/a-manifesto-for-patchwork-ethnography> (Consulté le 26 février 2025).

Résumé

Depuis une dizaine d'années, je mène une « enquête patchwork » (Watanabe, Varma et Günel, 2020) sur les stratégies éducatives des parents de la classe moyenne urbaine chinoise face à la compétition scolaire et à la marchandisation des ressources éducatives. En alternant des sessions de terrain in situ et en ligne, je me suis immergée dans les mondes réel et virtuel des parents en Chine. Bien que souvent imposées par des contraintes extérieures, les sessions en ligne ont permis d'explorer des espaces virtuels fréquentés quotidiennement par les parents, enrichissant ainsi la compréhension de l'environnement compétitif dans lequel ils interagissent mais également des réseaux de solidarité qu'ils construisent. Cet article examine les conditions d'organisation d'un terrain empirique en ligne et d'une enquête patchwork mêlant sessions in situ et en ligne. La recherche en ligne doit-elle toujours être vue comme une solution de dernier recours due à des contraintes matérielles, ou peut-elle contribuer à une immersion dans un espace social ? Comment une méthodologie hybride façonne-t-elle un objet d'étude ? Quelles conditions facilitent ou entravent la réalisation d'une enquête hybride ? Je soutiens que l'enquête en ligne est un outil méthodologique légitime, capable de renouveler l'analyse de nombreux objets de recherche. Cependant, mener un terrain numérique nécessite certaines conditions préalables. Cet article souligne les inégalités des chercheurs face aux terrains numériques, car la collecte de données et l'immersion en ligne exigent des ressources non accessibles à tous.

Abstract

For the past ten years, I have been conducting a “patchwork investigation” (Watanabe, Varma and Günel, 2020) into the educational strategies of Chinese urban middle-class parents in the face of school competition and the commodification of educational resources. Alternating between in situ and online field sessions, I immersed myself in the real and virtual worlds of parents in China. Although often imposed by external constraints, the online sessions enabled us to explore virtual spaces frequented daily by parents, enriching our understanding of the competitive environment in which they interact, but also of the solidarity networks they build. This article examines the conditions for organizing an online empirical fieldwork and a patchwork survey combining in situ and online sessions. Should online research always be seen as a solution of last resort due to material constraints, or can it contribute to an immersion in a social space? How does a hybrid methodology shape an object of study? What conditions facilitate or hinder a hybrid survey? I argue that online surveys are a legitimate methodological tool, capable of renewing the analysis of many research objects. However, conducting a digital fieldwork requires certain preconditions. This article highlights researchers' inequalities when faced with digital terrain, as data collection and online immersion require resources that are not accessible to all.

Sarah Defoin-Merlin est docteure en géographie de l'Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne et chercheuse associée au laboratoire Prodig (Pôle de recherche pour l'organisation et la diffusion de l'information géographique – UMR 8586 du CNRS). Sa thèse porte sur l'organisation et la production urbaines à Shanghai, analysées au prisme du chant, ainsi que sur la dimension géopolitique du chant, redynamisée pendant la pandémie de Covid-19 par la diffusion de nombreux contenus audiovisuels sur Internet.

Mots-clés : Chant – Internet – média – terrain – recherche médiatisée

De terrain à part à terrain à part entière : la recherche médiatisée, une solution face à l'inaccessibilité d'un terrain en contexte autoritaire

Sarah Defoin-Merlin,

Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne/Prodig

La survenue de l'épidémie de Covid-19 en Chine en décembre 2019, rapidement devenue pandémie mondiale, a contraint nombre de chercheurs à faire évoluer leur manière de récolter des données. La fermeture des frontières nationales ainsi que la limitation des déplacements et des activités sociales ont entravé la réalisation d'enquêtes de terrain in situ déjà planifiées. Le présent article cherche à illustrer et à documenter l'une des adaptations possibles d'une enquête de terrain censée se dérouler initialement sur place et qui, du fait de contraintes temporelles et politiques, a dû se dérouler intégralement en ligne.

Les propositions méthodologiques avancées dans cet article découlent d'une recherche en géographie musicale qui devait porter sur la construction et la fabrication urbaines, analysées au prisme du chant au sein de la métropole shanghaienne. En Chine, de nombreux amateurs et professionnels chantent, en effet, aussi bien dans des espaces publics que dans des lieux dédiés à leur art. Considéré comme un vecteur de morale et de vertu depuis de nombreux siècles, le chant est également un outil politique mobilisé réciproquement par le pouvoir en place et la population. L'enjeu initial de ma recherche était de montrer l'expression urbaine de cette dimension politique du chant, en analysant notamment la manière dont les politiques culturelles nationale et shanghaienne participaient à la construction officielle de la ville. L'analyse de la manière dont la population locale se saisissait de ces lieux et en fabriquait de nouveaux pour s'adonner à sa passion vocale devait également permettre de montrer l'implication de la population dans la production de la ville.

Le début de ce projet s'est toutefois heurté à la fermeture prolongée des frontières chinoises en raison du confinement, commencé le 23 janvier 2020 à Wuhan, puis étendu dans les autres provinces et maintenu dans tout le pays jusqu'au 7 décembre 2022. Tout travail de terrain sur place dans le temps imparti d'une thèse de doctorat a donc été impossible. Mener à bien ce projet de recherche a alors requis de trouver de nouvelles solutions pour récolter des données sur la Chine depuis la France.

Lorsque la pandémie a atteint la quasi-totalité des pays du monde, dès lors devenus inaccessibles, plusieurs chercheurs se sont appuyés sur les méthodes liées à l'ethnographie en ligne pour poursuivre leurs recherches. Pour ce faire, nombre d'entre eux ont mené des « observations ethnographiques en ligne sur des forums » (Guay, 2021) et des plateformes de discussions (Achmad, Ida *et al.*, 2020) ou ont réalisé des entretiens par téléphone (Héas et Régner, 2024) ou par visioconférence (Fenton, Hermesse *et al.*, 2021 ; Albaret, 2022). Internet suppléait alors, en un sens, leur terrain initial sans modifier largement leur objet et leur méthode, puisque l'ethnographie en ligne permet « de procéder à un même type d'analyse sur des entrevues faites en ligne plutôt qu'en face-à-face, ou sur des échanges ayant eu lieu dans un forum plutôt que lors d'un groupe de discussion organisé par le chercheur » (Pastinelli, 2011 : 41). Néanmoins, dans un cadre de recherche chinois, mettre en œuvre une telle continuité méthodologique s'est révélé quasi impossible, notamment pour une jeune chercheuse ayant peu de contacts antérieurs sur place. Une autre manière de poursuivre les recherches a donc été mise en place, en jouant sur d'autres facettes du terrain qu'était alors devenu Internet.

Le suivi quotidien, d'une part, des journaux télévisés chinois diffusés par la Télévision centrale de Chine (CCTV) sur son site internet et, d'autre part, des publications des organes étatiques chinois sur plusieurs réseaux sociaux aussi bien chinois qu'occidentaux, a peu à peu permis de récolter des informations sur le dynamisme du chant en Chine pendant cette période. Le « bricolage » initial mis en œuvre dans l'attente de pouvoir retourner sur place a donc progressivement été structuré et formalisé à des fins de recherche scientifique donnant lieu à une démarche désignée ici par le terme de « recherche médiatisée ».

Alors que la crise du Covid-19 et les restrictions de circulation associées semblent, à ce jour, être de l'ordre du passé, les questions du statut, de la portée et de la méthode de collecte de ces données en ligne continuent de se poser. Outre les bénéfices écologiques et financiers de telles recherches parfois mis en avant, la situation actuelle de certains pays, par exemple en proie à des conflits politiques et territoriaux, rend toujours délicate la venue de chercheurs sur place. Face à la difficulté « d'abandonner son terrain », il apparaît pertinent de se questionner sur la manière de considérer, au sein des sciences sociales, la récolte de données en ligne consécutive à l'inaccessibilité soudaine d'un terrain en contexte autoritaire. L'apport analytique que de telles données peuvent avoir sera plus particulièrement considéré ici. Les données récoltées en ligne selon une démarche de recherche médiatisée ont en effet permis ici de souligner plus encore, d'une part, la manière dont le gouvernement chinois utilise le chant comme outil de contrôle en ligne et, d'autre part, comment la population se saisit de ce médium dématérialisé comme outil de contestation.

D'abord seront posées les bases de la méthodologie employée dans le cadre d'une recherche médiatisée, puis des réflexions seront menées autour de l'intérêt de garder centrale dans une telle démarche la notion de terrain. Les apports analytiques nouveaux, rendus possibles par cette démarche, seront ensuite exposés à l'aune du cadre spécifique de recherche présenté ici.

La recherche médiatisée, une manière de désigner la collecte de données en ligne, consécutive à l'inaccessibilité soudaine d'un terrain de recherche en contexte autoritaire

Une collecte de données réalisée uniquement via Internet

Très vite après l'apparition de l'épidémie de Covid-19 en Chine en décembre 2019, toute enquête de terrain sur place a été compromise. L'une des premières adaptations méthodologiques venue à l'esprit dans un tel contexte consistait à mettre à profit l'utilisation généralisée des technologies de communication par la population, afin de réaliser des entretiens et des questionnaires en ligne. Il n'est cependant généralement pas aisé, surtout dans un contexte autoritaire, d'obtenir des réponses à de telles sollicitations. De nombreuses demandes envoyées à des responsables de l'administration et de la gestion de lieux de chant à Shanghai par le réseau social WeChat ou par e-mail sont ainsi restées sans réponse. De même, la réalisation d'un questionnaire en ligne demeurerait complexe quant à la population cible à contacter. Il apparaissait en effet peu pertinent de diffuser au hasard un questionnaire en ligne, sans qu'aucun intermédiaire sur place ne soit impliqué. Plusieurs des personnes ressources rencontrées lors d'un terrain réalisé en 2017 ont ainsi laissé sans suite toute demande de partager un questionnaire, en ligne ou de la main à la main, une fois le premier pic de la crise de Covid-19 passé.

Face à ces difficultés et devant l'incertitude de la durée d'inaccessibilité du terrain, il est alors apparu nécessaire de considérer des données d'un autre type que celles qui sont habituellement récoltées sur le terrain. Des émissions et des reportages télévisuels qui faisaient mention du chant en Chine au cœur de la pandémie sont alors devenus les seules ressources accessibles pour continuer d'étudier cet objet. Un travail de recherche et d'archivage de ces émissions – découvertes, au départ, de manière fortuite lors du visionnage de chaînes de télévision locales afin de rester informée de l'évolution de la situation sur place – a alors été entamé. En parallèle, une recherche de données audiovisuelles, diffusées sur des canaux différents, a également été menée.

De manière structurée, ce procédé de recherche en ligne comprend deux principaux types de données (Tableau 1), qui peuvent constituer un exemple de référentiel typologique, en termes de données pouvant être récoltées en ligne dans un contexte autoritaire.

Données audiovisuelles	Données textuelles
Ressources télévisuelles	Publications gouvernementales locales et articles journalistiques disponibles en ligne en dehors de Chine
Vidéo-clips mis en ligne sur les réseaux sociaux	Échanges écrits instantanés et fils d'actualités WeChat
Réalizations diffusées sur les sites internet des chaînes d'informations et de la presse chinoises	Commentaires laissés sous certains articles de journaux ou de vidéos mises en ligne sur les plateformes
Vidéo-clips mis en ligne sur les plateformes d'hébergement de vidéos	

Tableau 1 : Les différents types de données récoltées en ligne dans le cadre d'une démarche de recherche médiatisée

Le premier type rassemble l'ensemble des données audiovisuelles. Plusieurs sous-catégories sont dès lors disponibles.

Les ressources télévisuelles constituent la première d'entre-elles. Les reportages sur le chant diffusés sur les chaînes de télévision de la CCTV lors des journaux d'information ont ainsi été sourcés avec une attention portée à la date, à l'heure et à la chaîne précise de diffusion. Un résumé sommaire du contenu a également été dressé. Les clips musicaux de promotion de la politique gouvernementale de gestion de l'épidémie qui ont peu à peu été diffusés sur les chaînes, notamment internationales, de la CCTV sont également classés dans cette catégorie.

Des vidéoclips du même genre ont également été relayés sur les réseaux sociaux, qui constituent donc une deuxième sous-catégorie de données. Dans cette dernière, les réseaux sociaux chinois, tels que Weibo et WeChat, sont autant pris en compte que les occidentaux, tel Facebook, sur lesquels les représentants institutionnels chinois de l'étranger, comme les ambassades de Chine en France ou aux États-Unis, partageaient ces réalisations via leurs comptes officiels.

La troisième sous-catégorie de données correspond aux réalisations audiovisuelles mises en ligne dans des articles publiés sur les sites internet des chaînes d'informations et de la presse chinoises. Les vidéoclips gouvernementaux, mais également les initiatives populaires – tel le fait de se réunir le soir pour chanter aux balcons et aux fenêtres ou de créer des chansons de soutien aux militaires et aux soignants – étaient ainsi reprises sur les sites internet de la CCTV, de la New China TV¹, de Radio Chine Internationale, du *Quotidien du Peuple*.

Les vidéoclips mis en ligne directement par des internautes sur les plateformes d'hébergement de vidéos comme YouTube² et ses équivalents chinois YouKu, Bilibili et Douyin³ forment une quatrième et dernière sous-catégorie de données. Une attention particulière a été portée à certaines chaînes YouTube recommandées par des informateurs locaux lors d'enquêtes menées précédemment à Shanghai. Les vidéos mises en ligne par la Chorale Arc-en-Ciel de Shanghai⁴ (上海彩虹室内合唱团 *Shanghai caihong shinei hechangtuan*) ont par exemple permis d'observer la manière dont certains groupes de chanteurs, ici amateurs, se sont adaptés aux contraintes imposées par la pandémie.

Le second type correspond aux données textuelles obtenues en ligne. Parmi elles, une première sous-catégorie regroupe l'ensemble des publications gouvernementales locales, ainsi que les articles journalistiques chinois disponibles en ligne en dehors de Chine. Des articles de journaux abordant la question du chant en Chine – que ce soit avant, au moment, ou à la suite de la pandémie de Covid-19 – ainsi que des plans quinquennaux relatifs à la production urbaine, notamment via la construction d'établissements culturels, y sont notamment inclus.

¹ - New China TV est une chaîne de télévision rattachée à l'organe de presse officiel Xinhua.

² - Youtube est, en théorie, inaccessible en Chine depuis le mois de mars 2009, mais de nombreux internautes chinois utilisent un VPN (Virtual Private Network) pour contourner « la grande muraille virtuelle » (*Chandel, Jingji et al.*, 2019 : 112), ce qui leur permet ainsi d'accéder à cette plateforme vidéo (Imbach, 2024 : 27).

³ - Le terme Douyin est ici utilisé pour désigner la version chinoise de l'application appelée TikTok en Occident.

⁴ - <https://www.youtube.com/channel/UCC3EcrXH6Wu1-iu8dqDwhgw/videos>, consulté le 12 septembre 2022.

Les discussions écrites récoltées sur le réseau social WeChat constituent une deuxième sous-catégorie de données. À partir de janvier 2020, des échanges écrits ont ainsi eu lieu en instantané avec quelques personnes ressources rencontrées lors du terrain in situ mené en 2017. Si la manière dont certaines activités culturelles ont peu à peu repris a pu être abordée, le sentiment de ces personnes face aux adaptations forcées de leur pratique artistique n'a pas pu être recueilli. Des chorales et des chanteurs professionnels rencontrés en amont ont également mis à jour leur fil d'actualité WeChat, montrant dès la mi-mai 2020 la reprise officielle de plusieurs activités.

Enfin, les commentaires laissés sous certains articles de journaux ou des vidéos mises en ligne sur les plateformes forment une troisième sous-catégorie. Ces données ont été principalement récoltées à la suite des reconfinements de Xi'an en décembre 2021, puis de Shanghai à partir du mois d'avril 2022. Plusieurs internautes ont en effet exprimé de la sorte leur mécontentement à cette période. Ce type de données a alors permis, d'une part, d'appréhender la manière dont les actions gouvernementales étaient perçues par une partie de la population et, d'autre part, de nuancer les discours officiels, ce qui n'avait jusqu'alors pas été possible.

La recherche médiatisée, une démarche qui se distingue de l'ethnographie du virtuel

Au cœur de la pandémie de Covid-19, les termes de « terrain à distance » et de « netnographie » ont été employés à l'occasion de journées d'étude⁵ centrées sur les manières possibles de continuer des recherches en n'ayant plus accès au terrain. Les réflexions quant aux études menées sur Internet ne sont pas pour autant nouvelles, puisque, dès 2010, Catherine Driscoll et Melissa Gregg (2010 : 16) faisaient le constat que plusieurs « termes assez vagues » étaient utilisés alternativement pour désigner cette démarche. Parmi les termes relevés se trouvent notamment « ethnographie des médias, cyberethnographie, ethnographie des réseaux, ethnographie virtuelle⁶ » (*loc. cit.* ; la traduction est la mienne), « ethnographie du virtuel » (Berry, 2012 : 37), « ethnographie sur Internet » (*ibid.* : 36 ; Hine, 2008 : 525, Azouaoui *et al.*, 2020 : 124) et « netnographie » (Bernard, 2004 : 53 ; Sayarh, 2013 : 227 ; Branthonne et Waldispuehl, 2019 : 8).

La netnographie – contraction des termes anglais *network* et *ethnography* – a initialement été développée dans les années 1990 par le chercheur américain Robert Kozinets, dans la perspective d'une utilisation dans le marketing. Le but recherché était alors d'étudier « des interactions sociales au sein des communautés de consommation en ligne » (Azouaoui *et al.*, 2020 : 124). Les données ainsi collectées étaient aussi diverses que les e-mails échangés entre consommateurs, les « messages postés sur un forum » ou les « répliques échangées dans un chat » (Bernard, 2004 : 52). De ce fait, la netnographie a rapidement été plus largement

⁵ - Ce lexique se retrouve par exemple dans l'intitulé de la journée « Faire du terrain à distance » organisée par le département Aménagement mobilité environnement (AME) de l'université Gustave Eiffel en juillet 2020. Il se retrouve aussi dans le « Séminaire de recherche en contexte de pandémie | Terrains à distance » proposé par l'Institut des hautes études de l'Amérique latine (IHEAL) en avril 2022, ou encore dans le titre d'une des conférences du Centre de recherche sur les politiques et le développement social (CPDS) de l'université de Montréal, « La netnographie, une alternative au terrain traditionnel en temps de pandémie ? » tenue en octobre 2020.

⁶ - « Very unclear terms including 'media ethnography', 'cyberethnography', 'network ethnography' and 'virtual ethnography' ».

appréhendée comme « une méthode d'enquête qualitative » permettant de considérer Internet comme « une source de données » (*ibid.* : 49).

La netnographie s'est dès lors répandue dans plusieurs domaines de recherche et, notamment, celui des sciences sociales (Sayarh, 2013 : 227), en particulier lorsqu'il s'agissait d'étudier les « communautés en ligne » de l'intérieur (Hine, 2008 : 528). L'enjeu était alors d'analyser la manière dont Internet pouvait influencer les échanges entre individus, comparativement aux communications en face-à-face (*ibid.* : 526-527). À la suite du développement et de la généralisation d'Internet à partir des années 1990, cet outil de communication a été peu à peu considéré comme « pleinement associé aux autres approches de recherche sur la société⁷ » (*ibid.* : 528 ; la traduction est la mienne). Une des conséquences a alors été l'intégration de plus en plus courante des principes et des méthodes de la netnographie dans différents champs disciplinaires (*loc. cit.*) et, en particulier, en anthropologie et en ethnologie, permettant alors l'émergence de l'ethnographie du virtuel.

Pour Vincent Berry (2012 : 36), différentes approches existent en « ethnographie du virtuel » et ont pour point commun de s'intéresser à « l'étude des populations et des pratiques sur le réseau mondial [qu'est Internet] ». Cette démarche comprend notamment l'analyse de « tchats » et de « forums de discussions », mais aussi de « sites internet », de « blogs » et de « réseaux sociaux ». Parmi ces approches, trois types peuvent être distingués en fonction de la manière dont Internet est considéré (*loc. cit.*).

Le premier regroupe les travaux au sein desquels Internet est perçu comme « un ensemble de microcosmes sociaux », sortes de « répliques en miniature de la société » (*ibid.* : 37). La démarche ethnographique d'apprentissage de la culture de ces mondes virtuels puis leur observation longue s'applique alors et la « participation » devient « condition *sine qua non* » de toute enquête (*loc. cit.*).

Dans le deuxième type, Internet est, au contraire, différencié du monde réel. Seuls « ce qui est sur l'écran » et « ce qui est produit en ligne » sont pris en considération (*ibid.* : 38). Les analyses portent donc non plus tellement sur les internautes eux-mêmes, mais sur leurs « usages en ligne » (*loc. cit.*). Une connaissance accrue de ces mondes virtuels et une immersion restent cependant une « nécessité » (*ibid.* : 53).

Enfin, dans la dernière approche, Internet est appréhendé comme « un ensemble de textes qui sont à la fois lus et écrits par les utilisateurs » (*ibid.* : 38). L'ethnographe observe alors uniquement ce qui se passe sans jamais intervenir, afin de « recueillir les productions textuelles des utilisateurs pour comprendre les significations qui sous-tendent ces communications » (*loc. cit.*). L'ethnographe est alors qualifié de « traducteur » d'Internet (*loc. cit.*).

Parmi ces différents types d'ethnographie du virtuel proposés par Vincent Berry, aucun ne semble correspondre entièrement à la démarche de récolte de données en ligne présentée ici. D'une part, il n'a en effet pas été possible de s'immerger au sein d'une communauté virtuelle. D'autre part, les données analysées ici de manière distante ne se limitent pas à une retranscription et à un décodage de données textuelles. Les principes

⁷ - « The Internet [...] becomes more thoroughly contextualized with other approaches to social research. »

d'une démarche de recherche consécutive à l'inaccessibilité soudaine d'un terrain en contexte autoritaire que constitue la recherche médiatisée se distinguent donc d'une démarche d'ethnographie du virtuel. De même, dans le cadre d'une recherche médiatisée, le caractère autoritaire du régime politique du terrain étudié contraint le chercheur à trouver d'autres outils méthodologiques que ceux employés en ethnographie du virtuel. Dans un tel cadre, il est en effet difficile de remplacer l'observation participante par « l'intervention du chercheur au sein de discussions » dans des tchats et des forums (Bernard, 2004 : 57), ou lors d'échanges d'e-mails (Hine, 2008 : 526). De même, les entretiens (semi-)directifs peuvent difficilement laisser place à « une cession privée entre le chercheur » et un internaute sur un chat (Bernard, 2004 : 57) ou plus simplement à des conversations en ligne (Berry, 2012 : 42).

La recherche médiatisée, une méthodologie adaptée à la spécificité d'un contexte autoritaire

Dans le cas de sujets de recherche pensés initialement pour être réalisés in situ, le passage soudain à une méthodologie en ligne se fait le plus souvent par « bricolages successifs ». Plusieurs stratégies sont alors mises en place pour tenter de concevoir une méthodologie analogue à celle qui est menée in situ.

L'ethnographe Jacky Bouju, empêché de se rendre en République centrafricaine au milieu des années 2010 pour des raisons sécuritaires, détaille avec un regard rétrospectif la méthode que ses collègues et lui ont alors appliquée. Une première étape a consisté à « essayer de maintenir un contact aléatoire avec nos amis et nos assistants de recherche restés sur place au pays » (Bouju, 2015 : 156). Par la suite, les chercheurs se « connect[aient] 'frénétiquement' sur tous les réseaux d'information possibles pour [s'] informer au jour le jour de la situation locale » (*loc. cit.*). Enfin, puisque au fur et à mesure que la violence s'intensifiait, nombre « de photos, d'interviews, d'articles de journaux et de reportages de presse » ont été mis en ligne, les chercheurs ont fini par mettre en place un « visionnage quotidien de micros-films, de reportages et de témoignages postés sur Internet » (*ibid.* : 153).

Les données collectées par J. Bouju et la manière dont elles l'ont été se rapprochent en plusieurs points de la démarche présentée ici, à la différence près que les questionnements et les analyses qui en découlent sont, dans un cas, ethnographiques et, dans l'autre cas, géographiques. Autrement dit, chaque chercheur confronté à l'inaccessibilité soudaine d'un terrain situé en contexte autoritaire adapte sa méthodologie initialement in situ selon les principes centraux de la discipline à laquelle il se rattache et en fonction des données auxquelles il a accès sur Internet. Dans le cas de la recherche présentée ici, l'inaccessibilité du terrain a donné lieu à une méthodologie en ligne se rapprochant de celle le plus souvent utilisée en géographie humaine (Tableau 2). Si lors d'un terrain in situ, les observations sont le plus souvent participantes et microscopiques, les données récoltées en ligne dans une démarche d'observation distante ont ici donné lieu à des analyses plus macroscopiques et plus souvent en lien avec l'échelon national que local. Les données textuelles extraites des échanges sur le réseau social WeChat ainsi que les commentaires laissés par les internautes se sont substitués aux entretiens exploratoires et

semi-directifs. Enfin, les plateformes d’hébergement de vidéos ont fait office d’appareil photo, en permettant de garder une trace des différentes performances chantées étudiées.

Outils méthodologiques initiaux	Correspondance de ces outils lors d'une recherche médiatisée
Observation distante	Visionnage quotidien des journaux diffusés sur la CCTV
	Lecture des publications partagées par les organes étatiques sur les réseaux sociaux via leurs comptes officiels
Entretiens exploratoires	Échanges avec des personnes sur place via WeChat
	Suivi des fils d’actualités WeChat de chanteurs professionnels et amateurs
	Lecture des commentaires laissés par les internautes sous les vidéos et les articles de presse
Clichés de terrain	Vidéos disponibles sur des plateformes d’hébergement ou des sites internet

Tableau 2 : Un exemple d’adaptation en ligne de la méthodologie habituellement utilisée en géographie humaine, appliquée à une recherche portant sur le chant en Chine

La recherche médiatisée, une démarche qui amène à repenser les contours de la notion de terrain

La recherche de données en ligne peut de prime abord apparaître comme une manière de faire de la recherche « sans aller sur le terrain » pour un chercheur habitué à réaliser des terrains in situ. En effet, dans une telle démarche, le terrain ne correspond pas à un territoire autre – ici la Chine – où le chercheur se rend pendant une période plus ou moins longue (Héas et Régnier, 2022 : 25), le temps de récolter des données nécessaires à ses recherches. L’inaccessibilité non prévue du terrain décontenance nécessairement le chercheur, qui est alors amené à réfléchir au statut à donner à la récolte de données en ligne (Fenton, Hermesse *et al.*, 2021). La formalisation d’une collecte de données en ligne, telle qu’elle a été présentée précédemment, amène ainsi à considérer cette récolte de données comme un terrain en tant que tel, bien que différent de sa considération habituelle.

Considérer le terrain comme un cadre méthodologique

Si un travail de prospection reste nécessaire pour trouver les premières sources pertinentes sur Internet – notamment les bons mots-clés et les sites les plus pertinents (Héas et Poutrain, 2003 : 7) –, les algorithmes des moteurs de recherche de Google, YouTube, TikTok et des réseaux sociaux sont aujourd’hui si développés que les possibilités de collecte de données sur Internet deviennent rapidement illimitées et non circonscrites. De nouvelles vidéos que l’algorithme a catégorisées comme en relation avec celles déjà visionnées sont en effet suggérées de façon automatisée par la plateforme. Le fonctionnement intrinsèque des réseaux sociaux et des plateformes vidéo soulève donc des problématiques en termes de visibilité des contenus proposés. Deux chercheurs, qui pourtant travaillent sur un même sujet, ne se verront ainsi pas forcément proposer les mêmes vidéos. De même, un utilisateur français ne se verra pas suggérer

les mêmes contenus qu'un utilisateur chinois. Il est alors difficile de connaître la réelle portée sur place des vidéos trouvées par un chercheur français. Seule une coopération entre chercheurs français et informateurs chinois, dialoguant sur le même type de données recherchées, pourrait éventuellement permettre de remédier à cette limite.

Cette profusion de données et cette facilité d'accès permises par ces plateformes sont au départ assez déstabilisantes. Sans date de départ sur le terrain ni date de retour, et devant la quantité de données disponibles en ligne, il peut être plus difficile de circonscrire ses recherches et la tentation est grande de récolter toujours plus de données, notamment devant leur caractère éphémère. La suppression au bout d'un certain temps des contenus, aussi bien audiovisuels que textuels mis en ligne, constitue en effet l'un des autres problèmes majeurs auxquels le chercheur est confronté lors d'une recherche médiatisée. Si certains articles de journaux peuvent être téléchargés et enregistrés légalement – permettant ainsi de garder une trace de ces publications, même si ces dernières sont supprimées du site internet sur lesquelles elles se trouvaient –, le cadre législatif est beaucoup plus flou concernant les vidéos mises en ligne sur des plateformes telles que YouTube ou YouKu. La seule solution légale, relativement chronophage, choisie dans le cas présenté ici est de s'en tenir à une description détaillée des moments significatifs de chacune des vidéos. Cela consiste alors à spécifier pour chacune d'elles le nom de l'auteur, la date de mise en ligne et de consultation, le lieu de tournage lorsque celui-ci est indiqué, ainsi que le nombre de vues, afin de tout de même conserver un maximum d'informations si la vidéo en question est amenée à disparaître. Cette démarche correspond alors, en partie, à une description ethnographique, telle qu'elle est pratiquée lors d'observations sur le terrain.

Considérer la recherche médiatisée comme une manière de faire du terrain – puisque le chercheur se rend sur Internet comme il se rend sur son terrain pour collecter des données – peut permettre de poser des bases méthodologiques pour éviter un écueil « gourmand », en temps et en quantité de données amassées. Dans le cas précis présenté ici, la collecte de données a débuté en décembre 2019 et s'est terminée en mai 2022, avec une veille quasi permanente la première année, alors que la quasi-totalité de la population mondiale était confinée. À partir de septembre 2020, ayant l'obligation de donner de nouveau des cours à l'université et de participer à des séminaires de recherche, cette collecte de données effrénée, très chronophage, a dû être stoppée de manière, au départ, plutôt contrainte puis de façon plus réfléchie. En effet, devant la quantité de données numériques amassées en un an, il a été décidé de mettre fin à leur collecte, comme lorsque l'on rentre d'un terrain de recherche, afin ensuite de les organiser et de les traiter durant les mois suivants. À partir de janvier 2021, ces données ont donc été classées selon les différentes catégories présentées précédemment et une veille uniquement hebdomadaire a été mise en place via la consultation, le samedi ou le dimanche, du journal télévisé de la CCTV et des réseaux sociaux gouvernementaux. Si l'on s'appuie sur cette expérience, considérer le travail de recherche médiatisée comme une manière de faire du terrain peut dès lors permettre aux chercheurs de s'astreindre à respecter une certaine temporalité pour la collecte de données et ainsi d'éviter « l'épuisement ethnographique » lié à une présence excessive sur Internet (Fenton, Hermesse *et al.*, 2021).

Circonscrire la récolte de données en ligne va de pair avec une nécessaire sélection de bases de données, avec pour limite que d'autres – pourtant aussi pertinentes – sont nécessairement mises de côté. Les réseaux sociaux Facebook et WeChat ont par exemple été ici beaucoup plus mobilisés que Douyin, plus difficilement accessible en Europe. Devant cette difficulté, l'utilisation de logiciels agrégateurs de flux – qui réunissent sur une même interface les contenus de différents sites internet et réseaux sociaux – pourrait automatiser en partie la collecte, le tri et l'organisation d'informations numériques. Cela requiert néanmoins d'avoir, au préalable, bénéficié d'une formation à ces outils informatiques⁸.

Repenser le prérequis de coprésence

Dès lors que la recherche médiatisée reprend les principes du terrain, il est également nécessaire de se poser la question du rapport aux personnes habituellement rencontrées dans le cadre d'un terrain de recherche sur place. En effet, dans une démarche médiatisée, le chercheur n'est jamais en situation de coprésence telle qu'elle est usuellement recherchée. Cependant, bien qu'un chercheur qui récolte des données en ligne concernant un pays étranger ne se trouve pas concrètement dans cette situation de coprésence, une certaine « absence-présente » advient. S'il est bien absent physiquement de son terrain initial, le chercheur y est tout de même en partie plongé via plusieurs médias. En regardant quotidiennement les journaux télévisés diffusés sur la CCTV, ainsi que les campagnes de communication officielle partagées sur les réseaux sociaux et les sites internet chinois, le chercheur se retrouve ainsi partiellement immergé dans la vie locale. Même si être plongé dans un parc rythmé au son des différents groupes de chanteurs retraités ne peut être remplacé par aucune vidéo ou reportage disponibles sur Internet, une expérience immersive et sensitive advient tout de même à force de visionner des chants patriotiques chinois et des clips musicaux de promotion des mesures antiépidémiques. Au-delà du fait que le mandarin est employé et que la manière de traiter les informations diffère de celle utilisée par les médias français, l'expérience du chercheur se rapproche également de ce que la population chinoise vit au quotidien. Ce constat est d'autant plus prégnant dans le cas de cette recherche médiatisée, puisque la collecte d'informations via Internet – comprenant la consultation de réseaux sociaux, le visionnage de la chaîne de télévision CCTV et la lecture de journaux en ligne – correspondait également aux seules informations nationales, particulièrement nourries en cette période, accessibles à la population chinoise alors confinée.

Pour les chercheurs ayant déjà eu l'occasion de se rendre sur place et de nouer des contacts avec des acteurs locaux, une manière de remédier *a minima* à ce manque d'interactions sociales sur place, consiste à essayer de discuter avec ces acteurs via les réseaux sociaux ou les applications de contact. Dans le cas présenté ici, des nouvelles écrites ont ainsi été échangées via WeChat avec des personnes rencontrées sur place en 2017. Cependant, au cours de ces échanges, il a été assez difficile – voire impossible – d'appréhender plus finement et localement les effets de la crise du Covid-19 sur les

⁸ - L'université d'Aix-Marseille propose par exemple une formation intitulée « Agrégation de flux RSS - Automatiser sa veille informationnelle », <https://bu.univ-amu.libguides.com/c.php?g=511706&p=3496940>, consulté le 5 octobre 2024.

activités récréatives, les déplacements, la perception de la ville, le rapport aux autres, puisque les interlocuteurs se montraient assez réticents à aborder de tels sujets.

La recherche médiatisée, un élargissement des perspectives théoriques

Internet comme chambre d'écho de la communication officielle par le chant

La prise en compte de ces différentes données récoltées en ligne a eu pour atout de mettre en lumière d'autres aspects du chant en Chine, qui auraient été autrement plus difficiles à appréhender. Le côté politique du chant aurait, certes, été pris en compte sur un terrain conventionnel. Néanmoins, la survenue de la pandémie et la nécessité de s'appuyer sur des données récoltées en ligne ont permis de prendre en compte l'hyper-politisation du chant sur Internet, alors que cet aspect ne faisait pas partie des interrogations habituelles d'une recherche menée sur place. Cette recherche médiatisée a donc permis de saisir que l'importance de la médiatisation, sur Internet et les réseaux sociaux, des activités de chant en Chine avait été mise de côté lors des premières recherches sur place. La constitution de groupes d'échange et de partage de vidéos des chanteurs amateurs présents dans les parcs et les centres culturels avaient ainsi été observée en 2017 sans pour autant qu'une réelle attention ait été portée à cet aspect. La recherche médiatisée a donc constitué pour ce travail de jeune chercheuse, un élargissement de l'horizon des possibles quant aux thèmes et aux outils utilisés en sciences sociales. La dimension « internet » liée au chant a ainsi pu être analysée, là où, sans la survenue de la pandémie et les nécessaires adaptations méthodologiques réalisées en conséquence, elle n'aurait pas été prise en compte.

Les nombreux chants réalisés par certains journalistes et animateurs de la CCTV, mais également par des écoliers et des étudiants, à destination de pays étrangers nouvellement touchés par la pandémie ont, par exemple, illustré la manière dont le gouvernement chinois et ses relais se servent du chant sur Internet comme d'un outil de *soft power* culturel. Le chant est donc également apparu comme un réel moyen de communication politique en ligne, mobilisé de manière renforcée en temps de crise. Ainsi, alors que le Covid-19 avait été déclaré vaincu par Xi Jinping dès le 8 septembre 2020, des vidéoclips chantés mettant en scène les tensions diplomatiques entre la Chine et les États-Unis ont, un temps, remplacé les clips consacrés à la politique de prévention et de gestion de cette crise sur les comptes officiels des organes étatiques, au début de l'année 2021 (voir Figure 1).

Une contestation par le chant déployée et internationalisée grâce à internet

La dimension contestataire associée au chant s'est également pleinement incarnée sur Internet, là où elle était beaucoup moins perceptible in situ. Bien que les publications sur Internet soient certainement surveillées tout autant que les chanteurs et les rassemblements dans l'espace public, l'anonymat relatif caractéristique d'Internet permet une retenue un peu moindre de cette contestation et offre des possibilités variées de diffusion, sur des canaux étrangers par exemple. S'appuyer sur des données audiovisuelles mises en ligne sur des plateformes de vidéos occidentales a ainsi permis d'accéder à plusieurs créations de ce genre. Sans ce choix de poursuivre ce travail de



Fig. 1 - Des vidéoclips diffusés par les organes étatiques chinois pendant (image de gauche) et après (image de droite) le premier pic de la pandémie de Covid-19 sur le territoire chinois.

Source (image de gauche) : https://www.youtube.com/watch?v=I22IyqfY_Hg, consulté le 18.02.2020.

Source (image de droite) : <https://twitter.com/AmbassadeChine/status/1469314982424846343>, consulté le 15.12.2021.

recherche via une démarche de recherche médiatisée, les chants de contestation réalisés par certains Chinois, en réponse à la politique zéro-covid jugée trop sévère, n'auraient probablement pas pu être entendus, faute d'une immersion suffisante dans la sphère du chant sur Internet. Travailler sur ces données en ligne a donc permis d'accéder à des réalités censurées sur place. D'après les différentes réalisations récoltées sur les plateformes vidéos, cette forme de contestation par le chant, préexistante à la crise du Covid-19, semble se structurer et se développer notamment depuis les manifestations hongkongaises de juin 2019. Ce moyen de contester paraît ainsi être favorisé par le développement des plateformes de partage et des réseaux sociaux qui permettent une créativité audiovisuelle accrue, le partage anonyme et la diffusion internationale des revendications.

Ainsi, à la fin du mois d'avril 2022, une vidéo intitulée « Voix d'avril⁹ » très vite censurée en Chine (四月之声 *Si yue zhi sheng*) – créée sous pseudonyme (Ma, 2022) et qui faisait entendre le vécu et les revendications des Shanghaiens confinés – a été relayée sur plusieurs sites internet de journaux étrangers et est, à ce jour, toujours disponible sur la plateforme YouTube. Cette vidéo avait été initialement partagée largement sur le réseau social WeChat mais, dès le lendemain de sa sortie, elle n'était plus accessible « pour les internautes basés en Chine » (*ibid.*). Ces derniers ont dès lors employé plusieurs procédés pour contourner la censure, notamment en « donn[ant] un nouveau titre à la vidéo », « en insér[ant] le titre original de la vidéo dans des poèmes familiers aux Chinois », « en cré[ant] un QR code qui donne accès à la vidéo » (*ibid.*), mais aussi en écrivant et en diffusant de nouvelles chansons contestataires comme « Héros d'Avril » (四月英雄 *Si yue yingxiong*) ou en adaptant au contexte shanghaien les paroles de chansons connues, comme l'ont fait deux jeunes guitaristes sur la chanson « One-man-show » (独角戏 *Dujiaoxi*) de la chanteuse taïwanaise Valen Hsu (许茹芸 *Xu Ruyun*). Nombre de ces nouvelles chansons et publications ont toutefois été censurées à leur

⁹ - https://www.youtube.com/watch?v=38_thLXNHY8, consulté le 29 avril 2022.

tour. En réaction, plusieurs internautes ont alors critiqué de manière indirecte la censure à l'œuvre en « publi[ant] des scènes d'une adaptation au cinéma du roman [1984 ...] de George Orwell¹⁰ », ou encore en « partag[eant] sur WeChat des clips musicaux [...] de chansons [...] contestataires [comme] *Do You Hear the People Sing*¹¹ ? (de la comédie musicale *Les Misérables*) et *Another Brick In the Wall* (du groupe Pink Floyd¹²) », ainsi que « le clip de la chanson *They Don't Care About Us*, de Michael Jackson¹³ ».

Conclusion

Les événements récents ont donc fait advenir des manières autres de conduire des recherches sur un pays étranger, lorsqu'il devient impossible de se rendre sur place. Le concept de recherche médiatisée a été proposé ici pour désigner la méthode de collecte de données qui consiste à se baser sur Internet, en remplacement d'un terrain in situ et en l'absence de possibilités d'échanges à distance avec la population du fait, par exemple, d'un contexte politique autoritaire. Dans un tel cas, Internet devient alors l'unique médium de collecte des données et donc un terrain de recherche, sans être pour autant le sujet de la recherche lui-même. Ici, le sujet étudié n'est pas devenu l'Internet chinois, mais est bien resté le chant, cependant étudié à l'appui des données récoltées sur Internet et donc nécessairement adapté à ce cadre différent. Il est alors nécessaire pour le chercheur de repenser la notion de terrain, en dépassant le prérequis de coprésence impossible à atteindre dans ce cas de figure, tout en considérant également le terrain comme un cadre, afin de circonscrire la recherche de données devenues inépuisables sur l'Internet contemporain. Les données ainsi collectées peuvent, sur ces bases méthodologiques, être alors catégorisées et analysées de manière comparable à ce qui est fait lors d'un terrain in situ, ce qui permet une progression analytique similaire à la démarche inductive du chercheur pendant un terrain de recherche.

¹⁰ - https://www.lemonde.fr/international/article/2022/04/23/a-shanghai-la-censure-renforce-la-colere-des-habitants_6123398_3210.html, consulté le 29 avril 2022.

¹¹ - Cette chanson avait également été largement chantée au sein des espaces publics hongkongais lors des manifestations de 2014 contre l'intervention de Pékin dans le choix des candidats au suffrage universel. Elle a ensuite été également reprise, dans les rues mais aussi en ligne, lors des manifestations de 2019 du « mouvement contre l'amendement de la loi d'extradition », aussi appelé « mouvement anti-Elab » (反对修订逃犯条例 *fandui xiuding taofan tiaoli*) (Chung, 2020 : 61).

¹² - *Libération*, 23.04.2022, « Covid-19 : la censure d'une vidéo tournée à Shanghai provoque la colère des internautes », https://www.liberation.fr/international/asie-pacifique/Covid-19-la-censure-dune-video-tournee-a-provoque-la-colere-des-internautes-20220423_MEP7CNEHJJCQZOL2PPRVYKQYQ/, consulté le 29 avril 2022.

¹³ - Simon Leplâtre, 23.04.2022, « Covid-19 : à Shanghai, la censure renforce la colère des habitants », https://www.lemonde.fr/international/article/2022/04/23/a-shanghai-la-censure-renforce-la-colere-des-habitants_6123398_3210.html, consulté le 29 avril 2022.

Références bibliographiques

Achmad Z. A., Ida R., Mustain M.,

2020, « A Virtual Ethnography Study: The Role of Cultural Radios in Campursari Music Proliferation in East Java », *Etnosia : Jurnal Etnografi Indonesia*, 5/2 : 221-237.

Albaret M.,

2022, « Quand le terrain s'invite à domicile : Observer à distance la diplomatie multilatérale en ligne », *Socio-anthropologie*, 45 : 4760.

Azouaoui H., Houssaini A. et Ouahdidou I.,

2020, « Participer à l'ère des réseaux sociaux numériques : une étude netnographique du concept de participation politique », *Revue Internationale du Marketing et Management Stratégique*, 2/1 : 112-135.

Bernard Y.,

2004, « La netnographie : Une nouvelle méthode d'enquête qualitative basée sur les communautés virtuelles de consommation », *Décisions Marketing*, 36 : 49-62.

Berry V.,

2012, « Ethnographie sur Internet : rendre compte du «virtuel» », *Les Sciences de l'éducation – Pour l'Ère nouvelle*, 45/4 : 35-58.

Bouju J.,

2015, « Une ethnographie à distance ? : Retour critique sur l'anthropologie de la violence en République centrafricaine », *Civilisations*, 64 : 153-162.

Branthonne A. et Waldispuehl E.,

2019, « La netnographie pour étudier une communauté masculiniste en ligne : contributions méthodologiques d'un e-terrain », *Recherches Qualitatives*, Hors-série/24 : 6-19.

Chandel S., Zang J., Yu Y., Sun J., Zhang Z.,

2019, « The Golden Shield Project of China: A Decade Later – An in-Depth Study of the Great Firewall », *International Conference on Cyber-Enabled Distributed Computing and Knowledge Discovery (CyberC)*, Guilin/China : 111-119.

Chung H.-F.,

2020, « L'évolution des répertoires de la contestation à Hong Kong : étude de cas sur le mouvement contre la loi d'extradition », *Perspectives chinoises*, 3 : 61-67.

Driscoll C. et Gregg M.,

2010, « My profile: The ethics of virtual ethnography », *Emotion, Space and Society*, 3 : 15-20.

Fenton G., Hermesse J., Michielsn G.,

2021, « Accéder au terrain et pratiquer l'ethnographie en temps de pandémie », <https://sites.uclouvain.be/laap-anthropologie-prospective/accéder-au-terrain-et-pratiquer-lethnographie-en-temps-de-pandémie/>, consulté le 8 octobre 2024.

Guay R.,

2021, « L'ethnographie en ligne : faire un terrain de recherche sur l'immigration en contexte de pandémie », <https://www.fss.ulaval.ca/anthropologie/anthropoblogue/lethnographie-en-ligne-faire-un-terrain-de-recherche-sur-limmigration-en-contexte-de-pandémie>, consulté le 8 octobre 2024.

Héas S., Poutrain V.,

2003, « Les méthodes d'enquête qualitative sur Internet », *ethnographiques.org* [En ligne], 4, <https://www.ethnographiques.org/2003/Heas-Poutrain>, consulté le 08 octobre 2024.

Héas S., Régnier P.,

2022, « Enquêter à distance : une spécificité, une incongruité... ? », *Socio-anthropologie*, 45 : 25-46.

Hine C.,

2008, « Internet Research as Emergent Practice » in Hesse-Biber S. N. et Leavy P. (ed.), *Handbook of Emergent Methods*, New York, The Guilford Press : 525-541.

Imbach J.,

2024, « Introduction. Locating Digital China », in Imbach J. (dir.), *Digital China – Creativity and Community in the Sinocybersphere*, Amsterdam, Amsterdam University Press : 13-36.

Ma A.,

2022, « «La voix d'avril» : contestation et censure dans Shanghai confinée », *The Conversation* [En ligne], <https://theconversation.com/la-voix-davril-contestation-et-censure-dans-shanghai-confinee-182734>, consulté le 29 avril 2022.

Pastinelli M.,

2011, « Pour en finir avec l'ethnographie du virtuel ! Des enjeux méthodologiques de l'enquête de terrain en ligne », *Anthropologie et Sociétés*, 35/1-2 : 35-52.

Sade-Beck L.,

2004, « Internet Ethnography: Online and Offline », *International Journal of Qualitative Methods*, 3/2 : 45-51.

Sayarh N.,

2013, « La netnographie : mise en application d'une méthode d'investigation des communautés virtuelles représentant un intérêt pour l'étude des sujets sensibles », *Recherches qualitatives*, 32/2 : 227-251.

Résumé

Dans cet article, une réflexion est portée sur la manière de considérer les données en ligne récoltées suite à l'inaccessibilité soudaine d'un terrain in situ situé en contexte autoritaire. Cette démarche, nommée ici « recherche médiatisée », se base sur un travail de recherche initialement mené à Shanghai en géographie musicale puis transformé par tâtonnements successifs, en raison de la fermeture prolongée des frontières chinoises. Les adaptations méthodologiques qui en ont découlé ont conduit à l'analyse, sous un angle géopolitique, de chants mis en ligne aussi bien par la population que par le gouvernement chinois en réponse aux mesures prises pendant la pandémie de Covid-19. La réflexion postérieure menée sur cette recherche invite alors à s'interroger sur les apports et la définition même d'une telle démarche. Cette étude de cas entend ainsi proposer un aperçu des outils méthodologiques à disposition du chercheur pour mener des recherches exclusivement en ligne, tout en soulignant les apports réflexifs qu'impliquent de considérer cette « recherche médiatisée » comme le résultat d'un travail de terrain à part entière.

Abstract

In this article, a thought is conducted at the way in which online data collected following the sudden inaccessibility of an in situ fieldwork located in an authoritarian context should be considered. This approach, referred to here as “mediated research”, is based on a research project initially carried out in Shanghai in the field of music geography, which was then transformed by trial and error due to the prolonged closure of Chinese borders. The resulting methodological adaptations led to the analysis, from a geopolitical angle, of songs posted online by both the population and the Chinese government in response to the measures taken during the Covid-19 pandemic. The subsequent analysis of this research raises questions about the contribution and the definition of such an approach. The aim of this case study is to provide an overview of the methodological tools available to researchers conducting research exclusively online, while highlighting the reflexive contributions involved in considering this “mediatised research” as the result of fieldwork in its own right.

Stefan Kukowka is a PhD candidate at the Institut national des langues et civilisations orientales (INALCO) and the Graduate Institute of Religious Studies at National Chengchi University (NCCU), Taiwan. His main research interests are the sociology of religion and the intersection of Confucianism and lay Buddhism in contemporary China and Taiwan.

Keywords: Chinese Buddhism – Religion during Covid-19 – Digital Media – Content Analysis – Digital Ethnography

Hashtag “Together Against the Pandemic”: The Role of Chinese Buddhism and Digital Media During the Covid-19 Pandemic¹

Stefan Kukowka,
INALCO and NCCU

Since the beginning of the pandemic in late 2019 and early 2020, lockdowns and the need for social distancing have impacted religious institutions, communities, practices, beliefs, and identities. Communal gatherings are a central part of religious life. The community is the place where religious memory and traditions are maintained and transmitted. In her book *Religion as a Chain of Memory*, Danièle Hervieu-Léger (2000) argued that the religious community is the crucial link between the past and the present, helping individuals maintain a connection to their religious heritage and providing a sense of continuity in an ever-changing cultural and religious landscape. While the social and emotional support networks create a sense of belonging and identity, collectively performed rituals connects the individual and group to their religious heritage and transmits religious beliefs and values. Considering that lives were claimed by the Covid-19 pandemic, Baker et al. (2020) remarked that under ‘normal’ circumstances, death and mourning would increase communal gatherings and religious rituals but due to the need for social distancing, religious groups had to adapt their interactions to these new constraints. Thus, “the pandemic is triggering an increased need for religious traditions while at the same time significantly altering the expressions of those traditions” (Baker et al. 2020: 358). An example is the Shanghai Jade Buddha Temple, which adopted a hybrid format by live-streaming rituals and dharma instructions for practitioners at home. Not only do religious groups have to adapt the ways of reaching their members and maintaining community structure, but also scholars who conduct ethnographic studies must find new methods to conduct research. Closed borders, health measurements, visa restrictions, etc. all pose serious constraints for participant observation and interviews – two classic methods of ethnographic data collection.

¹ - Research funding for this project was kindly provided by the China Study Program (CSP) of the Institute for the Promotion of Chinese Language and Culture, Renmin University of China.

This study on the influence of a global health crisis on contemporary Chinese Buddhism in mainland China, builds both on digital means to gain access to the field and studies by scholars working on the intersection of Chinese Buddhism and digital media. These include studies on monasteries utilizing digital technologies, such as Stefania Travagnin’s research on the integration of robotics in promoting Buddhist teachings at the Longquan Temple in Beijing (2020) and her study of online ritual services provided by the Nanputuo Temple in Xiamen, which examines how the internet restructures ritual performance and ritual authenticity (2019). Her research also looks at Chinese social media and its utilization by individual monastics who post their spiritual journeys as guidance and inspiration for their followers. Focusing on the charismatic monk Daoxin 道心 (b. 1982), Francesca Tarocco notes that the “sharing of images and texts [becomes] part of a larger religious script” (2017: 169) that permeates the private and social lives of netizens, i.e. individuals who actively participate in online communities, discussions, or activities by sharing information and expressing opinions via social media. This also leads to the creation of networked communities and sacred social spaces, a concept demonstrated by Huang Weishan (2017) in her research on the Taiwanese lay Buddhist organization Tzu Chi 慈濟 in Shanghai. At the same time, blog posts are not only the inspiration of their readers but also act as channels through which monastics express their religious identity, allow their readers to partake in their lives, and facilitate the exchange of information among practitioners, students, and professors. Beverly McGuire calls such blogs ‘online repositories’ (2017: 157) of a variety of information. Those online repositories constitute one entrance point to the Buddhist field of this study.

As prevention and control measures for Covid-19 enforced by the Chinese government constitute challenges and opportunities for religious communities and their practice, this paper examines how Buddhist actors react, adapt, re-create, and rationalize the transformation of their religious practice under these special conditions as well as what role Buddhism assumed during the fight against the pandemic. I first focused on how pandemic prevention measures had been communicated through various channels, such as academic journals, social media, and websites of Buddhist temples. I then collected and analyzed information published online by the Buddhist Association of China (*zhongguo fojiao xiehui* 中國佛教協會, hereafter BAC) in *The Voice of Dharma* (*fayin* 法音) and in *China Religion* (*zhongguo zongjiao* 中國宗教).² Both journals provide redacted and officially sanctioned information, not only on religion in China in general but also more specifically on Buddhism and how the Covid-19 pandemic has affected the configuration of the Chinese religious field. This content analysis aimed to understand how digital technologies are integrated into spreading the

² - Since its founding in 1981, *The Voice of Dharma* has published numerous articles on Buddhist related issues, including doctrinal interpretations, education, culture, and art. As the mouthpiece of the BAC and indirectly the Chinese state due to a state-corporatist structure of religious associations in China, it serves as the authoritative channel for the release of important policy decisions by the BAC and the state. Founded in 1995, *China Religion* is a journal under the auspices of the State Administration for Religious Affairs, which itself is part of the United Front Work Department (UFWD) since 2018. The UFWD is a key agency within the Chinese Communist Party (CCP) responsible for managing and influencing various groups and individuals both within China and abroad to advance the party’s interests. Thus, it is not surprising that this journal can and is used to serve the state’s reform, development, and stability policies. It mainly provides information on religious work, explores religious issues, and conducts academic discussions.

dharma, how ritual practices and sites of worship have changed due to the pandemic, and how lay followers have adapted to this situation. The specifics of this analysis will be explained in the third section. Moreover, I conducted digital ethnography on the microblogging platform Sina Weibo (*xinlang weibo* 新浪微博) and multi-purpose messaging and social media app WeChat (*weixin* 微信)³, as it opens up opportunities to understand the behavior of practitioners and organizations of Chinese Buddhism through video diaries, photo uploads, live streams, blog entries, online communities, etc. Without being physically there, we can have access to the lives of practitioners, enabling us to capture and assess ritual practices as they happen. I have used my personal Sina Weibo and WeChat accounts to access public profiles of monastics and monasteries. Since most of this research was carried out from Taiwan in late 2022 and early 2023, I was only able to find written reports, photos, blog entries, or videos of rituals conducted during the first year of the pandemic. A rather thorny issue was that the online content of some monasteries – be it videos, courses, rituals, etc. – was accessible to members only, which required a Chinese phone number. Unfortunately, my Taiwanese phone number was of no use. Despite this and the fact that the Chinese internet is heavily censored, there is still enough data ‘flying around’ to enter the Chinese religious landscape from across the Taiwan Strait.

For this reason and because on-site fieldwork was not possible in mainland China during the pandemic, I examine the role of Chinese Buddhism during the Covid-19 pandemic from the perspective of digital religion to question how digital technology has become an important virtual bridge between religious professionals and their followers. I believe that anthropological studies in the 21st century can no longer disregard the integration of digital media in the dissemination of religious ideals and how the digital medium itself shapes and conveys information. Hence, digital ethnography can provide methods to collect a large body of data in a relatively short period of time by using social and digital search tools, thereby supplementing traditional methods such as participant observation and interviews. Digital ethnography invites us to pay attention to the humans behind the screen and reflect on the important question of what it means to ‘do’ religion⁴ and even ‘be’ religious in a ‘connected’ world.

Entering the Field from Afar

Digital media and technology are developing at an increasingly fast pace and are accessible through a variety of devices. Consequently, religious content on the internet is expanding, changing, and reinventing itself year after year, especially in times of social distancing and global lockdowns when sermons, communal practices, and rituals cannot be conducted physically. Religious groups and practices are not static monoliths but rather

³ - Since its release in 2011, WeChat has become one of the most widely used social media platforms in China and beyond. For its massive user base, not only in China but also among Chinese-speaking communities around the world, it has become an essential tool for communication, social networking, and e-commerce in China. Sina Weibo is similar in some ways to X (formerly Twitter) and allows users to post short messages, photos, videos, and links. It is a popular platform for discussions, news dissemination, and entertainment in China. Like WeChat, it has a significant user base, although its focus is more on public content and discussions compared to WeChat’s private messaging capabilities.

⁴ - On the modalities of ‘doing’ religion in China, see Adam Yuet Chau (Palmer, 2011: 67-84).

creative fluid communities that adapt to changes in their environment. As a result, different forms of overlapping and constantly evolving digital media formats have emerged over the last decades.

Digital media and its underlying technologies allow us to go beyond geopolitical borders and explore how religious ideas and practices are brought into new contexts, thereby providing the opportunity to study the 'translocative' (Tweed, 2011) dimension of religious practices as they move across virtual space. Yet, when following those movements across different virtual environments – from websites to social media accounts, chat groups, video channels, etc. – the ethnographer is presented with a variety of methodological challenges. Contrasting with the conventional notion of ethnography, namely the premise that in order to obtain data one has to spend time with people, interact with them, and try to understand their worldviews to develop first-hand knowledge of how meaning is constructed, digital ethnography has to reflect on how it constructs its 'field' and how the 'non-bodily presence' of the researcher affects or does not affect the digital field. This applies in particular to the involvement of the ethnographer in his or her ethnography and to the personal experience of being in the field. Regardless of whether online or offline, carrying out fieldwork not only requires following people, stories, conflicts, and biographies (Marcus, 1995) to delimitate the field but also to ask the right questions to see the emergence of networks of relationships and the meaning of social acts in different contexts. As Vered Amit (2000: 6) aptly noted:

The ethnographic field cannot simply exist, awaiting discovery. It has to be laboriously constructed, prised apart from all the other possibilities of contextualization to which its constituent relationships and connections could also be referred. This process of construction is inescapably shaped by the conceptual, professional, financial and relational opportunities and resources accessible to the ethnographer.

Thus, the construction of the ethnographic field is not only determined by the research agenda but also by the amount of time the researcher spends in the field (online and offline), the duration of which depends on financial resources and the ability to build trust with the community under study. Conducting digital fieldwork compels us to adjust how we define the empirical site of our research, as it is "more difficult to determine where 'the field' begins and where it ends if it does at all" (Barendregt, 2021: 171). Due to the fast-changing pace of internet technology and new kinds of mediated ways of interaction, Massimo Airoidi (2018) suggested further differentiating the digital field into "contextual sites" that are relatively stable bounded online communities and fluid "meta-fields" that amass scattered communicative content, such as hashtags on Twitter or Instagram. Both represent different approaches to the ethnographic field. While the former concerns situated self-presentations at a micro level, the latter focuses on social representations on the macro level. Although these field sites are inherently digital, they are nevertheless embedded in the socio-cultural reality of the individual who chooses the time and place for entering them. Christine Hine (2015) aptly argues that the internet is an embedded, embodied, and everyday phenomenon in contemporary society. We should not ground our ethnographic fieldwork on fixed dichotomies between online and offline realms, as the presence of the internet has become a normal part of our lives.

Conducting participant observation plays a vital role within these new contexts, allowing the ethnographer to switch between the roles of an anonymous peripheral observer to a complete participant. But, with new contexts arise new ethical and practical dilemmas. One challenge is navigating the blurred boundaries between public and private online spaces. A website, a blog, or a Twitter post may be regarded as a public space, yet it cannot be automatically assumed that it is permissible for research purposes or that the creators of such material are aware that their posts may be transformed into data without their knowledge. Although the internet seems like a public database waiting for us to be explored and included in research projects, we should decide case-by-case whether it is necessary to obtain informed consent before recording online interactions.⁵ Another challenge is the ethical dilemma of identity disclosure. With online spaces rife with flaming, hate speech, and the risk of altered behavior, ethnographers must consider how much they reveal about themselves. Fake identities provide ample opportunities to conduct 'covert operations' and seem to allow the ethnographer to obtain unadulterated 'natural' data, as one's presence does not influence the behavior of the research subject. Yet, using a disguised persona when engaging with research subjects violates the "principle of care" (Boellstroff, 2012: 129-131) and poses prospective risks to the individual and/ or community. Relationships of trust and mutual respect should underpin sound ethnographic research, even in the virtual space and especially in private chat rooms that are not open to the public.

Censorship is another major challenge, particularly within the Chinese internet ecosystem. The Great Firewall of China is a comprehensive and extensive system of online content control and surveillance implemented by the Chinese government that aims to maintain strict control over the flow of information, suppress dissenting voices, and protect the ruling Communist Party's interests. Apart from content filtering, keyword blocking, and real-name registration, social media platforms like WeChat and Sina Weibo are heavily monitored and censored. Posts and messages that discuss sensitive topics or criticize the government can be removed, and users can face consequences for sharing such content. It is important to note that internet censorship in China is not uniform, and the government periodically adjusts its censorship policies to respond to emerging issues and events. The extent of censorship can also vary by region, with stricter controls often enforced in politically sensitive areas and times, such as during the early weeks of the Covid-19 pandemic when the Chinese authorities clamped down on anything portraying China in a 'negative' light (Zhong et al., 2021). Thus, anything that remains on those platforms, namely everything we see, has been vetted by an algorithm.

The human factor in ethnographic work is certainly pivotal, but so are the technologies themselves that operate behind the curtain. Code and algorithms have become agents of knowledge production since the content one is presented with is highly curated and specifically made for the individual user. Based on past engagement, recommendation algorithms generate the social media feed and dictate what we see unless we actively search for specific content. Algorithms are therefore not rigid, fixed code but rather

⁵ - One may refer to Ryan Williams' reflection on ethics for the virtual researcher (2023) or a relatively early publication on virtual research ethics, edited by Elizabeth Buchanan (2003).

“broad patterns of meaning and practice that can be engaged with empirically” (Seaver 2017: 1). Algorithms are thus not to be understood merely as a cultural element, but as culture itself, which is produced situationally through culturally conditioned practices in the first place. Sebastian Dahm and Simon Egbert (2021) call for an ethnography of algorithms, attempting to penetrate the opacity of algorithmic technologies and disclose the processes of categorization, formalization, and datafication that take place behind the scenes of our everyday technologies.

For the purpose of this study, I identify two perspectives: (1) official online publications found in *The Voice of Dharma* and *China Religion*, as well as (2) contextual fields and meta-fields. The former is a digital technique of the ethnographer’s toolkit that allows us to examine historical change over time, the presence of certain words, themes, or concepts within a set of qualitative data. As Peter Forberg and Kristen Schilt point out, “analyzing digital content does not make a digital ethnography” because it does not necessitate “reflexive decisions about the researcher’s participation and self-presentation” (2023: 6) in the field. Interviewing and participant observation, by contrast, presuppose a co-presence of the researcher and thereby constitute a “reactive interaction” (Small, Calarco, 2022: 12) between the research subject and the researcher. Thus, to extend the content analysis, I went through websites of the BAC and various monasteries as well as browsed through hashtag feeds and accounts of Buddhist masters on Sina Weibo, including #together against the pandemic (*gongzhan yiqing* 共戰疫情), #join hands to fight against the pandemic (*xieshou kangyi* 携手抗疫), and the accounts of the abbot of Shaolin Temple Master Yongxin 永信 and the abbot of Shanghai Jade Buddha Temple Master Juexing 覺醒, as both temples were mentioned comparatively often in *The Voice of Dharma* and *China Religion*. Conducting interviews was non-essential to this study, as I aimed to explore general themes of Buddhist involvement in Chinese society during the pandemic. I, therefore, remained a passive observer of the digital activities that were unfolding on my screen. I was still part of the production of data as I was weaving together observations made on different platforms. To contextualize the content analysis from these observations, I shall first investigate Buddhist techno-culture.

Buddhist techno-culture in Mainland China

Monastics in mainland China have been keen to utilize all sorts of print and digital media to reach out to Buddhist practitioners. These interactions between religious groups and their followers have been studied by scholars working in the fields of Chinese popular religion (Clart 2012) and Chinese Buddhism (McGuire, 2017; Laliberté, 2017; Tarocco, 2017, 2019). As Buddhism is a highly complex and diversified field in mainland China, this section shall only focus on some general observations regarding the utilization of digital media in the context of Buddhist practice and dharma propagation. Although this means zooming out onto the macro-sphere, we can still apply Louise Connelly’s cluster mapping typology of religion in cyberspace to categorize and illustrate the complexity and interconnectedness of Buddhism on the mainland. Aiming at developing a new typology of religion in cyberspace, Louise Connelly attempts to categorize religious cyberspace to illustrate its complexity and interconnectedness. Her study provides a

frame of reference for analyzing religious groups present on the internet and proposes a cluster mapping typology that is divided into four categories: virtual worlds and games (VWG), mobile applications (MA), websites (W), and social media (SM) (Connelly, 2015: 58–59).

As far as I am aware, there are no virtual worlds or games comparable to Second Life in China where one can join an online community of practitioners to practice meditation or conduct rituals in a virtual temple setting. There are, however, countless websites of major and minor temples with different functions, starting from solely providing information about the temple history, its current abbot, Buddhist doctrine, and news feeds that inform about upcoming events to more interactive ways to engage with visitors of their websites. On the website of the Longquan Temple (*longquan si* 龍泉寺) in Changning, Hunan Province, for example, it is possible to enter a short conversation with a monastic when having questions about Buddhist teachings –provided that there is a registered account and a monastic is online. Under the tab “Cloud Classroom” (*yunzhong kecheng* 雲中課堂) registering for an online class on Pure Land teachings, posting questions and commenting in a forum, reading all sorts of reports on previous dharma ceremonies and retreats, and even job browsing listings for employment at the temple is made feasible. Dharma lectures and dharma ceremonies are live-streamed and recorded on their website, allowing practitioners from all over China, and possibly the world, to tune in as the event unfolds, and to re-watch it after it has finished (Longquan Temple, 2023). The website of Nanputuo Temple (*nanputuo si* 南普陀寺) goes a step further and includes an online Buddha Hall and Online Memorial Worship Site, enabling devotees to ‘worship’ Buddhas and Bodhisattvas from the convenience of their homes (Nanputuo, 2023). As Travagnin (2019) has noted in her study on modalities of the online ritual practice of Chinese Buddhism, the internet changes the mode of ritual performances and impacts ritual authenticity and efficacy. In the case of the Nanputuo online Buddha Hall, ritual practice is reduced to a few clicks on a website and a verse for the transfer of merit, which leads to “significant changes in the ritual process” (Travagnin, 2019: 294), including separation from the ritual space of the temple, no interaction with monastics, new online terminology, and exclusion of bodily and material movements for offering objects. Due to the website’s structure and the ritual services offered by Nanputuo Temple, Travagnin’s study is set against the dualistic framework of offline v. online and online-religion v. religion-online. Rituals are not necessarily performed either online or offline, either individually in front of a screen or collectively in the temple. Buddhist rituals have become hybrid online/ offline events during and after the pandemic, as evidenced by “Amitābha Triple Contemplation Services” (*sanshi xinian* 三時繫念) conducted by Pure Land Societies (*jingzong xuehui* 淨宗學會) in Taiwan.

Before Master Xuecheng 學誠 (b. 1963.) resigned as the abbot of Longquan Monastery (*longquansi* 龍泉寺) in Beijing and president of the BAC in 2018 after allegations surfaced that he had engaged in sexual misconduct and misappropriated financial funds of the temple, not only the website but also the utilization and integration of digital media into the circulation of Buddhist content made it one of the most innovative voices of Chinese cyberspace. Although it was not the first Buddhist website

in Chinese cyberspace, it was the first to include social interaction technologies for example microblogging, voice messaging, and mobile text, as Zhang Fan reports (2015). Its multimedia content featured videos and audio in various languages, animations, and comics of Buddhist teachings, intending to appeal to a younger more global audience. Xuecheng himself started blogging on China’s most popular microblogging platform Sina Weibo as early as 2006. In an interview in 2012, he said “Buddhism should keep up with the times and embrace modern technology to promote Buddha’s teachings in an innovative and recipient-friendly way” (Tang, 2012). His open-minded position towards embracing modern technology attracted large numbers of the younger tech-savvy generation of Chinese that favors “connectivity instead of seclusion and that emphasizes practical advice over deep philosophy” (Hernández, 2016). But Longquan Monastery is not only known for its innovative website or tech-savvy generation of monastics and lay followers, one of its most famous monastics is the robot-monk Xian’er (*xian’er jiqiren* 賢二機器人) who was created in the context of a collaboration of the monastery and lay experts in artificial intelligence in 2015. Xian’er’s career as a robot monk built upon cartoons, 3D animation, and books written and published by the Animation Centre at Longquan Monastery since 2013. Travagnin points out that although the characters and stories are produced by monastics at the Animation Centre, most of its content is related to Xuecheng’s teachings, creating an alternative channel to promote his ideas – even until today after he resigned as abbot (2020: 131). Travagnin further notes that during field research at the monastery, Xian’er was able to interact with visitors and discuss Buddhist doctrines and matters of life. It even raises objections and questions about the significance of one’s inquiries if it is unrelated to Buddhist teachings. The Robot-Monk “reflects and embeds [...] Dharma teachings, and thus has become an exemplary Buddhist product in this new media and high-tech age” (2020: 143).

Although Connelly’s cluster map typology focuses on the usage of the internet by religious groups, I believe that it should be extended by a fifth category, termed ‘robotics and artificial intelligence (AI)’, to adequately reflect the increasing diversification of technology within the Buddhist and religious field. Xian’er is only one example of combining AI, robotics, and the dharma. Upon entering the Taipei temple of the Taiwanese Buddhist order Fo Guang Shan 佛光山, one may also encounter a robot that, although not as sophisticated as Xian’er, moves around and answers questions related to Buddhist teachings.

Websites, mobile applications, social media, and robotics/AI have become an integral part of spreading religious ideas. Although separated by two screens and possibly thousands of kilometers away from each other, social media is a powerful tool for religious organizations to share, create information, and interact with their users. When subscribed to the beliefs of a certain (religious) group, social media has the power to create and reinforce a feeling of belonging to a larger virtual and imagined community through daily notifications, as it brings one in direct contact with religious specialists and other members of a group, regardless of time and space – something that was impossible before the invention of the internet and social media. From the comfort of one’s own home without ever leaving it, one can participate in rituals, and communal

practice, and learn about the latest news of their master and community. This raises an important question: what does it mean to 'do' religion and even 'be' religious in a connected world? Religious experience, expression, expertise, and practice are certainly no longer restricted to the physical world but extend into a virtual world that fosters religious innovation and change.

Chinese Buddhism in Action: Working Together to fight against the Pandemic

This section discusses how Chinese Buddhism on the mainland has responded and adapted to the challenges posed by the Covid-19 pandemic in early 2020. Since I am currently based on the other side of the Taiwan Strait, conducting field research within China was impracticable at the time of writing. However, with China now beginning to open its borders, it may become feasible soon. For this reason, I have collected information published in *The Voice of Dharma* by the Buddhist Association of China and in *China Religion*. Both journals provide information not only on Buddhism but also on religion in China in general and how the Covid-19 pandemic has affected the configuration of the Chinese religious field. Moreover, I have conducted digital ethnography on microblogging websites such as Sina Weibo that open opportunities for understanding the behavior of practitioners and organizations of Chinese Buddhism through video diaries, photo uploads, live streams, blog entries, online communities, etc. Thus, without being physically there, we have certain access to the lives of practitioners, enabling us to capture and assess ritual practices as they happen.

Content Analysis: The Voice of Dharma and China Religion

Before looking at the specifics of how Chinese Buddhism has responded to this unique situation, let us first look at what has been published and who has written on the subject in both journals. The aim is not to provide an in-depth conceptual or relational content analysis, but rather to determine certain themes, concepts, and trends. Since the Covid-19 Pandemic started in late 2019 but only began to receive broader news coverage in China in early 2020, I have only included articles starting from February 2020 to the end of 2022. I have based my search of relevant articles on keywords that often appeared in the news and that related to anything conducted online, as I was interested in how Buddhism used digital media during those two years. These eleven keywords include 'pandemic' (*yiqing* 疫情), 'prevention and controlling' (*fangkong* 防控), 'fighting/resisting the pandemic' (*kangyi* 抗疫), 'Covid-19' (*xinguan feiyan* 新冠肺炎), 'plague' (*yibing* 疫病), 'pandemic prevention' (*fangyi* 防疫), 'donations' (*juanzeng* 捐贈), 'exchange forum' (*jiaoliuhui* 交流會), 'video' (*shipin* 視頻), 'online' (*xianshang* 線上), and 'dharma ceremony' (*fahui* 法會). The first four keywords alone produced 109 (*The Voice of Dharma*) and 154 (*China Religion*) search results in 2020. Yet, one year later it was down to only 23 (*The Voice of Dharma*) and 10 (*China Religion*) search results, and in 2022 merely 13 in *The Voice of Dharma* but 39 in *China Religion*. The other keywords did not produce any significant results in *China Religion* (only 3 entries in two years). As for *The Voice of Dharma*, there are 67 search results from 2020-2022. We will discuss them below. It is important to note, however, that these numbers do not represent the number of articles, only the number of times these words appeared in

both journals over the past three years. Looking at these numbers alone, they indicate a declining trend in addressing and explaining the pandemic.

When looking at who wrote those pieces for *The Voice of the Dharma*, four different periods emerge: **February–March 2020**: A Buddhist interpretation of the pandemic dominated. BAC monastics focused on scriptures, mental well-being, and charitable acts. All articles that contain at least one of the above keywords were written by either the BAC or monastics in central positions of the BAC.⁶

While the BAC published official announcements of new policies and health measurements to control the pandemic situation, the monastics included discussions on how diseases are explained in scriptures of early Buddhism (Cheng Gongrang, 2020: 23–27), how to understand and fight the virus from a Buddhist point of view (Shi Shenghui, 2020: 14–15), how to keep a calm and collected mind to stop the virus together (Shi Yanjue, 2020a: 10–11; Shi Guangquan, 2020: 19–20), prayer texts and various pictures of monastics donating medical supplies to hospitals and non-profit humanitarian organizations, such as the Red Cross or Beijing Charity Foundation (*beijingshi cishan jijinhui* 北京市慈善基金會) (The Voice of Dharma, 2020: 81). **April–August 2020**: Government agencies and officials took over, shifting the discourse toward state ideology, while Buddhist voices diminished. Most articles were written by government agencies or officials, such as the United Front Work Department (*tongzhanbu* 統戰部, hereafter UFD) (2020a: 1; 2020b: 7), general secretary of the Communist Party, Xi Jinping 習近平 (2020: 4), and the former director of the State Administration for Religious Affairs of China, Wang Zuo'an 王作安 (2020a: 5–6). Only one announcement regarding Covid-19 measurements was made by the BAC in April (2020: 5) and one article by Master Yanjue 演覺 called for the normalization (*changtaihua* 常態化) of preventive measures to achieve a moderately prosperous society (*xiaokang shehui* 小康社會) (2020b: 8–9). Consequently, a religious reading and explanation of the virus had to yield to official political discourses within two months after the first article on the outbreak of the new coronavirus was published. The discourses used in these articles contain well-known concepts such as ‘a Community of Shared Destiny for Mankind’ (*renlei mingyun gongtongti* 人類命運共同體), ‘Patriotism for a New Era’ (*xinshidai aiguo jingshen* 新時代愛國精神), ‘Socialism with Chinese Characteristics’ (*zhongguo tese shehuizhuyi* 中國特色社會主義), the above-noted ‘moderately prosperous society’, etc. and emphasize cultivating a national spirit to fight against the pandemic. **September 2020–End of 2021**: Politically charged language disappeared. Reports focused on local activities and conferences rather than the pandemic itself, including conferences of local BAC branches (*daibiaohui* 代表會), exchange forums (*jiaoliuhui* 交流會), commemoration ceremonies (*tupi fahui* 茶毗法會), international online conferences (*xianshang yantaohui* 線上研討會), and donation ceremonies (*juanzeng wuzi* 捐贈物資) were published. Articles on the pandemic situation almost completely disappeared

⁶ - Including Master Shenghui 聖輝 vice president of the BAC and president of the BAC branch in Hunan; Master Yanjue 演覺 abbot of Guangji Temple (*guangjisi* 廣濟寺) in Beijing and president of the BAC; Master Benxing 本性 director of the Fujian Buddhist College and member of the permanent council of the BAC; Master Guangquan 光泉 vice-secretary of the BAC and vice president of the BAC branch in Zhejiang.

and were only indirectly perceptible through these reports. **Since 2022:** Local reports continue, with a resurgence of articles from Xinhua News Agency highlighting Xi Jinping's speeches.

Surveying the journal *China Religion* by using the above-mentioned four keywords (*yiqing*, *fangkong*, *kangyi*, *xinguan feiyan*), a similar but slightly different trend can be perceived. The bulk of the keywords appeared in titles from February to June 2020, namely 130 results within five months (154 in total for 2020). Although *China Religion* does not center on one single religious tradition within China, most of its publications during the last three years of the pandemic were inclined toward Buddhism.⁷ Within this timeframe, there was a variety of topics written by different authors addressing different readers. For example, several articles on Buddhist communities in Shanghai 上海, Wuhan 武漢 (Shi Mingxian, 2020: 88-91), Huangzhou 黃州 (Shi Chongdi, 2020: 88-90), and Xiaogan 孝感 (Dong Wenfeng, 2020: 34-35) tell the stories of monastics and lay devotees working together to raise money for medical supplies, even if it means to organize an online auction to sell art pieces – as Shanghai Jade Buddha Temple (*shanghai yufosi* 上海玉佛寺) did to collect around 3 million RMB (Juequn Centre for Humanistic Buddhist Studies, 2020: 58-59). Then there are multiple articles on religion in general that emphasize that the five religions need to work together and must be positive role models for their followers to comply with government health management regulations (Zhang Zhengyan, 2020: 8-9). In addition to this appeal, there are reports on local implementation of anti-pandemic measurements in the religious fields written by government officials of the UFWD (Wang Zuo'an, 2020b: 6-7; UFWD, 2020c: 84; Editorial Board *China Religion*, 2020a: 4-7). Lastly, there are also accounts of government officials of the UFWD working with religious actors to implement regulations, organize medical supplies, and distribute products for daily needs (Editorial Board *China Religion*, 2020b: 18-19; UFWD, 2020d: 83; Zhang Zhipeng, 2020: 28).

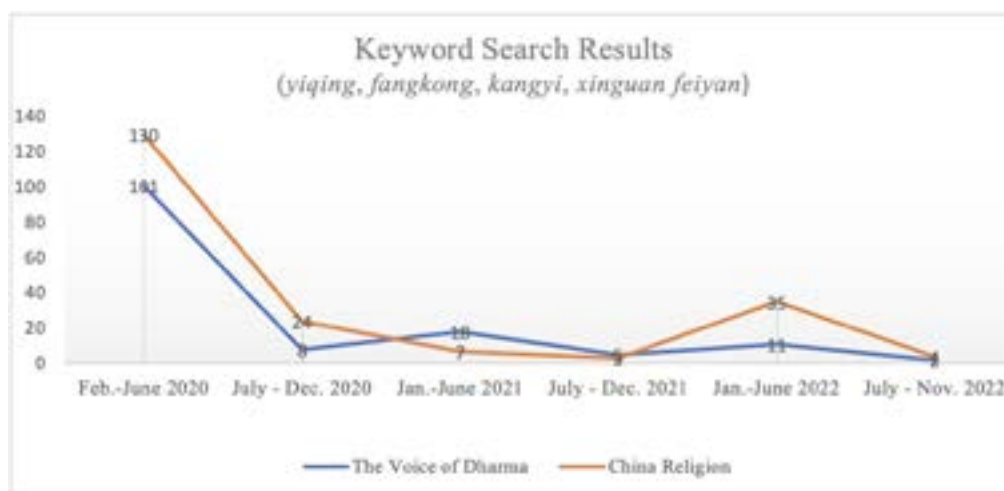
Starting from May 2020, the same political parlance takes on center stage as in *The Voice of Dharma*, underlining the importance of the patriotic work of religious actors and officials in fighting the pandemic (Wang Zuo'an, 2020c: 7-9; Shi Yanjue, 2020: 10-12). Thereafter, from July to December 2020, the four keywords only appeared 24 times in two articles on Shanghai Jade Buddha Temple (2020: 17-19) and Shaolin Temple (*shaolinsi* 少林寺) (Zouxian, 2020: 88-89), providing updated information about the donation efforts of both temples and in two articles by the UFWD on the normalization of anti-pandemic measurements in the religious field (Chang Shoufeng, 2020: 61-63) as well as the impact of the pandemic on religious colleges (Huangjia, 2020: 50-51).

Since then, in 2021, the four keywords have appeared 10 times in articles including reports of officials inspecting religious sites (Chang Shoufeng, 2021: 39-40) and highlight the significance of the 'sinicization' (*zhongguohua* 中國化) of religion in China during the 'great fight against the pandemic' (*weida kangyi* 偉大抗疫) (UFWD,

⁷ - Over 185 results for 'Buddhism' (*fojiao* 佛教), 112 for 'Daoism' (*daojiao* 道教), 65 for 'Protestantism' (*jidujiao* 基督教), 52 for 'Catholicism' (*tianzhujiao* 天主教), and 58 'Islam' (*yisilanjiao* 伊斯蘭教) – the five officially recognized religion in China.

2021: 42-43), which – in its own right – appeared in 128 articles, almost twice as many as in 2020. Finally, a search for the four keywords in 2022 shows that *China Religion* only published related articles within three months from April to June 2022, all of which are general accounts of how religious groups are working together to organize medical supplies and raise donations as well as reiterations of government policies (Ma Yufei, 2022: 5-6).

This short report demonstrates that both journals were highly engaged in reporting Covid-19-related issues during the first half year of 2020, including an anti-pandemic announcement by the BAC or government agencies, fundraising events, donations and distribution of medical supplies, religious explanations of the virus and how to live with it, etc. In the Summer of 2020, the number of articles on the pandemic generally declined, but pieces by government officials increased, possibly aiming at uniting the Chinese population under the leadership of the Communist Party. The reason for the decline of Covid-19-related articles might be that China only reported a few thousand active cases from January to early March 2020. After that, the number of cases dropped to about one hundred per day, until a new wave of positive cases drove the case numbers up again from February to June 2022, according to data provided by John Hopkins University (2023). There may therefore be a correlation between the confirmed case and the number of pandemic-related articles in the Buddhist journal *The Voice of Dharma* and *China Religion*. Figure 1 summarizes the above discussion.



In the following, we shall look at how Chinese Buddhism has reacted, adapted, and reorganized itself as it faced a new pandemic situation, triggering weeks – if not months – of lockdowns and social distancing.

Chinese Buddhism (re-)acts

As previously mentioned, the first few issues of *The Voice of Dharma* contained Buddhist interpretations of the virus, its meaning, and how to combat it. Accordingly, I will begin this discussion with one of the earliest reactions, published in February 2020. During a speech given to the Politburo Standing Committee of the Chinese Communist

Party (*zhongguo gongchandang zhongyang zhengzhiju changwu weiyuanhui* 中國共產黨中央政治局常務委員會) on January 25, 2020, Xi Jinping said, “Life is of paramount importance; when a pandemic breaks out, a command is issued, and it is our responsibility to prevent and control it.”⁸ Following these instructions, the vice president of the BAC, Master Shenghui, wrote about how Buddhists can help defeat the coronavirus in a piece for *The Voice of Dharma* (Shi Shenghui, 2020: 14-15). He described the virus as being the biggest evil (*emo* 惡魔) currently poisoning our world and that stopping its spread equals practicing the good dharma (*shanfa* 善法) – the cultivation method that leads to awakening. He thus exhorted his readers first to recognize that since sentient beings possess a Buddha nature, all Buddhists should sympathize with everyone infected with the Corona disease and use Buddhist wisdom to alleviate their pain. Second, Buddhists should work together with all citizens. He emphasized,

although we are not doctors and nurses and do not have the expertise to heal and care for the sick and cannot fight on the front line in the prevention and control of the epidemic, we can, through our practice and wisdom in the present moment, dedicate ourselves as Buddhists to overcome this epidemic disease (14).

The wisdom he refers to does not mean speaking in lofty theories about the virus, but rather strictly complying with the Party and State requirements for the prevention and control of the epidemic as well as donating money and goods, reorganizing communal practice, and promoting individual practice at home. Third, since Buddhism considers the relationship of humans with other sentient beings and nature based on circumstantial retribution (*yibao* 依報) and direct retribution (*zhengbao* 正報), external conditions can change according to one’s state of mind and faith, for ‘faith is the source of all good deeds and achievements’ (15).

It is therefore understandable, that in light of the spread of Covid-19 in mainland China since January 2020, the BAC issued preventive measures for monasteries that normally attract countless numbers of devotees during the Spring Festival Golden Week Holiday (24th – 2nd Feb.). According to the announcement on January 22, monasteries must organize their activities based on an appropriate scale and not exceed the number of visitors that can be accommodated; implementation of safety measures such as disinfection and ventilation; and they should control the ‘civilized use of incense offerings’ (*wenming jingxiang* 文明敬香)⁹ of its visitors (BAC, 2020a: 7). However, only seven days later on January 29, it announced that all on-site activities must be suspended and that four measurements must be implemented to minimize the spread of the virus (BAC, 2020b:7). These include:

1. Monasteries and Colleges should close their gates, practice self-cultivation, and chant sutras for the blessing of all sentient beings.
2. All Dharma Ceremonies should be suspended.

⁸ - 生命終於泰山，疫情就是命令，防控就是責任 (Li Jieqong, 2020).

⁹ - The concept of ‘*wenming*’ (文明), often translated as civil, civility, civilization or culture, is part of Chinese political discourse and has enthusiastically been propagated by the Chinese state for decades to exhort its citizens to behave as a proper citizen. It prominently appears in propaganda discourse in the public space on banners, advertisement, and pamphlets. See Boutonnet (2011) and Moreno (2018) on the history, etymology, and current usage of this concept.

3. Monks of monasteries and colleges should not leave their place of residence to visit other places during the outbreak.
4. All monastics should focus their mind and body, study the scriptures, and practice diligently.

Echoing the second official announcement by the BAC, the president of BAC, Master Yanjue, similarly urged local Buddhist associations, monasteries, and Buddhist colleges to shift to ‘isolation and focus on pure practices’ (*biguan qingxiu* 閉關清修). Yet, at the same time, he urged BAC associations across China to work together to circulate the latest information about the pandemic, to advise devotees to use scientific methods to fight the pandemic while calming their minds by employing Buddhist teachings, and to raise funds to donate material support to areas most affected by the virus (Shi Yanjue, 2020). On February 15, 2020, on Weibo Master Yongxin 永信, the abbot of Shaolin monastery, prompted his followers to participate in his hashtag ‘Fight Against the Pandemic Check-In Campaign’ (*zhanyi daka xingdong* 戰疫打卡行動) and to vow (*fayuan* 發願): “believe in science, believe in the motherland! Beating the epidemic starts with me!” (Yongxin, 2020a). Except for encouraging Buddhist colleges to switch to distance education in the early stage of the outbreak in China, there seems to be no swift change to utilizing digital media to ensure the continuation of dharma lectures or ceremonies.

Yanjue encouraged fellow monastics and devotees to chant sutras (*songjing* 誦經), recite the name of Amitābha Buddha (*nianfo* 念佛), and pray for blessings from the Three Jewels to stop the pandemic. Pictures in the February issue of *The Voice of Dharma* depict monastics and lay devotees from different provinces standing in front of temples, charity organizations (e.g., the Red Cross), and hospitals either holding large donation checks or presenting a variety of medical supplies. Only monastics from Hong Kong can be seen praying in front of supplies, performing a religious service to bless them (The Voice of Dharma, 2020: 81). The following March issue of *The Voice of Dharma* also includes a variety of pictures of monastics in Japan, South Korea, the United States, and Sri Lanka, presenting medical supplies to local Buddhist groups and government agencies (The Voice of Dharma, 2020: 67-68). On Weibo, Master Yongxin shared pictures of him and his monastic disciples meeting via video conference with overseas branches of the Shaolin temple in Europe and Southeast Asia to organize the distribution of material aid supplies worth 2 million RMB (Yongxin 2020b). This shows that one of the main responsibilities of Buddhism in mainland China was – possibly still is – to use their transnational networks to raise funds, acquire medical supplies, and distribute them either in China or abroad. The pictures try to suggest a quick, controlled, and organized reaction to the pandemic. They also illustrate that the Chinese state is willing to outsource the delivery of emergency relief and social services to non-state actors operating nationally and internationally as long as their interests overlap – a point that André Laliberté has also made in his paper on the Buddhist revival under Jiang Zemin and Hu Jintao (2011: 117-122).

Buddhism in China only has a relatively small field of (legal) activities. The constitutionally protected right to 'religious freedom' allows individuals to have the freedom to choose a religious faith, but not to collectively practice it in public spaces. Consequently, rituals, prayers, and instructions are only allowed within temples. Gareth Fisher (2014) notes in his study on Buddhist urban lay practitioners in Beijing that Buddhism is only allowed to become visible when it serves economic interests, provides social and charitable services, and assists in the diplomatic agendas of the state (205). The slogan 'love the country, love the religion' (*aiguo aijiao* 愛國愛教) highlights this priority of patriotic feeling towards the country over personal preferences regarding one's faith because *aiguo* comes before *aijiao* and *aijiao* has to be grounded in *aiguo*. In a paper on the instrumentalization of Buddhism for foreign policy purposes, Yoshiko Ashiwa and David L. Wank write "this basically means that clerics must obey the CPC [Communist Party of China] and work for its goals" (2020: 3). Buddhism has been tightly incorporated into the Chinese party-state through a state corporatist institutional arrangement, which provides the government with a channel to exert its power more effectively when dealing with religious issues. This is reflected in the fact that the BAC – the only legal representative body for all Buddhist groups in China – is subordinate to the State Administration of Religious Affairs (SARA), which is itself part of the United Front Work Department (UFD), an organization that formulates CCP ideology and manages relations with non-party groups. BAC leaders are chosen behind the scenes by the UFD (Ji Zhe, 2008: 249).

This means that when monastics from China travel around the globe to meet in a 'non-state capacity' with other Buddhist groups, their mission is not just to exchange views or provide other countries with medical supplies but rather has a strong political implication, namely "winning over the trust and friendship of neighboring Buddhist countries" (Chung, 2022: 259) and to influence the politics and societies of these countries. During the 1950s and 1960s, the Chinese state used Buddhism not only to spread anti-imperialistic messages directed at the USA in neighboring countries, including Myanmar, Sri Lanka, Thailand, Vietnam, Japan, etc. to present itself as the protector of world peace but also to improve diplomatic relations with these countries (Xueyu, 2013: 110-116). Nowadays, particularly under Xi Jinping, Buddhism was chosen by the state to globally promote the 'excellent Chinese traditional culture' (*zhonghua youxiu chuantong wenhua* 中華優秀傳統文化) to 'tell the China Story well' (*jianghao zhongguo gushi* 講好中國故事). The goal is not to spread Buddhist teachings, but to "further the aspiration of the Communist Party of China (CPC) for China to be recognized as a country that has inherited a civilization in the modern world" (Ashiwa, Wank, 2020: 2). In the context of a global health crisis when China tried to distance itself as the cause of the virus, portray itself as a critical global power to provide medical supplies, and highlight the struggles of Western countries to fight Covid-19 to underline the effectiveness of its model of governance, Chinese Buddhist sending personal protective equipment to Sri Lanka, South Korea, Japan, the Philippines, and the US amounted to 'mask diplomacy'. This is because, as Brian Wong of The Diplomat wrote, providing emergency relief gives China "significant access to

the critical infrastructure within the states that open themselves up to China, as well as the opportunity to foster sentiments of gratitude and tit-for-tat reciprocity" (2020) This echoes Xueyu's research on Buddhist public diplomacy in the 1950s.

In terms of organizing religious services to fight against the pandemic on a metaphysical level, the Hong Kong Buddhist community stands out again. In an editorial, the editors of *The Voice of Dharma* provide a general overview regarding measurements implemented at various monasteries across China. All 15 reports on monasteries in mainland China have three points in common: (1) Each monastery strictly follows the anti-covid policies of the government and strengthens its love for the country and religion; (2) Donations were rapidly raised and given to either charity organizations (Shanghai Charity Organization, Red Cross), branch associations of the BAC, or directly to areas that had been hit by the coronavirus. Lingyin Monastery (*lingyinsi* 靈隱寺) in Hangzhou 杭州, for example, provided over 10 million RMB in funds for the construction of the so-called 'instant hospitals' (*huoshenshan yiyuan* 火神山醫院) in the pandemic's epicenter, Wuhan, which were built within two weeks; lastly, (3) monasteries took on the role of purchasing, collecting, and distributing medical supplies (The Voice of Dharma, 2020c: 33-37).

Apart from donating face masks to schools and retirement homes, Buddhist communities in Hong Kong organized a dharma ceremony to fight the pandemic via metaphysical means, called 'The Hong Kong Buddhist Community Prayer Service for the Prevention and Relief of the Pandemic' (*xianggang fojiaojie fangyi xizai qifu fahui* 香港佛教界防疫息災祈福法會) held at the Hong Kong Buddhist Association Cultural Centre and live-streamed via Facebook on February 20, 2020 (Hongkong Buddhist Association 2020a), accumulating over 20,000 views since then. In a letter to Buddhist temples, monasteries, and practitioners from February 23, 2020, the Hong Kong Buddhist Association also called for a collective recitation of the Heart Sutra (*xinjing* 心經) or the Great Compassion Dharani (*dabeizhou* 大悲咒) at home every night at 9 pm to accumulate merit (*gongde* 功德) and bring about an early end of the Pandemic (Hongkong Buddhist Association 2020b). This was not, however, a collective Zoom event or streamed on Facebook, but rather an appeal to individual practice.

The reason for the different approaches to dealing with the pandemic in mainland China and Hong Kong might be that since the second and third announcements of the BAC on February 8, 2020, the general emphasis has been on supporting charity organizations and hospitals with donations as well as finding a scientific solution, not a religious one, as the seventh section of the 'Ten Guidelines to Prevent and Control the Pandemic' (*fankong yiqing huilu shitiao* 防控疫情匯錄十條) states. It reads, "do not rely only on faith, but pay particular attention to science; do not underestimate the enemy [i.e. pandemic] at this time but learn [scientific] knowledge quickly!"¹⁰ (BAC 2020c: 13). The emphasis on science has political undertones along the lines of 'do not believe miraculous stories, believe and follow what the government tells you.' Apart from emphasizing scientific knowledge, this guide also urged for the active involvement

¹⁰ - 不只靠信仰，更要講科學，此時莫輕敵，知識抓緊學。

of the Buddhist community in spreading this knowledge to the public and advising devotees to stay at home. It should be noted, however, that since my data is based on official reports here, there may well have been monasteries other than those mentioned in The Voice of Dharma that organized and promoted collective chanting and rituals online.

Despite containing the spread of the virus and decreasing case numbers in China in April 2020, the BAC released another statement advising that all Buddhist organizations shall not hold any religious activities, as the virus continues to spread internationally. Therefore, all dharma ceremonies during the Buddha's Birthday (normally in May) were suspended. Monks were encouraged to express their remembrance of the Buddha by chanting sutras, Buddha recitation, and meditation. Regarding Buddhist Colleges, the BAC emphasized that although 'classes are suspended, learning continues' (*tingke bu tingxue* 停課不停學). Therefore, teachers should experiment with innovative ways of teaching and learning during the pandemic, including video teaching or distance learning via Zoom, WeChat, Tencent meetings, and online platforms (BAC, 2020d: 5). At this stage, it still seems that digital media is only used for educational purposes in Buddhist colleges but not for live streaming of dharma lectures and ceremonies.

In an article published after the 12th and 13th meeting of the Joint Conference of National Religious Associations (*quanguoxing zongjiao tuanti lianxihui* 全國性宗教團體聯席會) in June 2020, Yanjue (2020b, 6: 8-9) summarized its central points as follows:

1. Continuation of the 'Double Halt, One Postponement' (*shuang zanting yi yanchi* 雙暫停一延遲) and 'Four Dos and Four Don'ts' (*siyi sibuyi* 四宜四不宜) policy.
2. Spreading positive energy by re-tweeting Xi Jinping's important speeches, producing prayer videos, and videos of individuals in their fight against the pandemic.
3. Cultivation of a compassionate spirit to aid everyone affected by the virus.
4. Raising money for disaster relief in China and abroad (South Korea, Japan, Philippines, Cambodia, Sri Lanka, USA), because "we are deeply aware that the future of Buddhism is closely linked to the destiny of the nation' and that '[we need] to alleviate the suffering of sentient beings" (8).
5. Persisting in the sinicization of Chinese Buddhism and promoting a patriotic spirit.

Of interest for our discussion is that both joint conferences were convened online and that Yanjue encouraged Buddhist communities in China to share videos of personal experiences fighting the pandemic, broadcast sutra recitation videos or audios, and prayer videos via WeChat and the internet. For example, in early February, the BAC published 'Eight Vows to Pray for Blessings' (*bayuan qifuwen* 八願祈福文) and a video showing hospital scenes, tirelessly working officials, closed monasteries, praying monastics, material donations, etc. – all against the background of emotive, solemn music, and chanting monks (BAC 2020e). As these videos and animations are

unidirectional, they do not allow for any sort of interaction and connection between the monastic community and their lay followers. This sort of passiveness of digital media only allows for individual consumption at home. In the following, however, we shall look at one monastery that developed more interactive ways and tried to spread blessings across the world wide web to contain the virus – Shanghai Jade Buddha Temple.

Case Study: Shanghai Jade Buddha Temple

As news broke that a new coronavirus was spreading fast in China and abroad, Master Juexing 覺醒, abbot of the Jade Buddha Temple in Shanghai, decided to close the temple’s gates on January 24, days before the city government informed the public about preventive measurements. Jade Buddha Temple has considerable experience in charity projects and disaster relief services (Cao Shuhong, 2009: 48-49, Shi Juexing, 2010: 68-70) which is why it immediately started raising funds to provide medical supplies for areas that have been affected the most. For that reason, together with the Shanghai Charity Foundation (*shanghaishi cishan jijinhui* 上海市慈善基金會) and Shanghai Auction House (*shanghai paimaihang* 上海拍賣行), Juexing launched the first Buddhist online charity auction in Shanghai. The auction included calligraphy pieces by Master Juexing and a selection of Buddhist cultural artwork. Within days, all artworks were sold, and he wrote on Weibo on February 1: “All proceeds from today’s auction will be donated to the Shanghai Charity Foundation to purchase medical protective equipment for Wuhan medical institutions in the fight against the pandemic” (2020a).

Throughout February 2020, he continued posting several pictures of volunteers, monks, and himself standing behind all sorts of supplies, which were then loaded onto trucks to be sent to hospitals in different provinces where they were unloaded by monks and volunteers. On February 11, he commented: “We are confident that we will win this battle [*zhan* 戰] against the pandemic, take off our masks soon, and embrace the fragrance of spring” (2020b). The same ‘battle’ imagery is used by the Jade Buddha Temple. Under the hashtag ‘Together Against the Pandemic’ (*gongtong zhanyi* 共同戰疫), the temple also posted numerous pictures of monks wearing masks and gloves loading and unloading medical supplies, but also pandemic prevention guides for office workers or cute cartoon monks reminding netizens to wear masks and to wash their hands regularly (Shanghai Jade Buddha Temple, 2022a).

Posts addressing the pandemic, including uplifting quotes, poems, images of Buddha statues, and re-tweeted news, mirror the same pattern identified for *The Voice of Dharma*, i.e. from February to March 2020, Juexing actively engaged in explaining the pandemic in Buddhist terms, demonstrated the Buddhist sangha’s commitment to soliciting donations to purchase (overseas) medical supplies, and showed their distribution through their networks. Thereafter, between March 2020 and February 2022, only a handful of posts related to the pandemic on Juexing’s and the temple’s Weibo accounts could be found. Beginning in March 2022, as the number of confirmed cases began to rise again, Jade Buddha Temple closed its gates from March 14 to

July 1, 2022 and performed dharma ceremonies behind closed doors.¹¹ The temple then resumed distributing medical supplies and shared images of these efforts with the public (Shanghai Jade Buddha Temple, 2022e).

In order to bestow the gift of fearlessness or confidence (*shi wuwei* 施無畏) – one of the three kinds of giving (*bushi* 布施) that are considered essential on the Buddhist path towards awakening – Jade Buddha Temple began actively promoting scientific knowledge, guiding devotees to correctly understand, prevent and respond to the pandemic. For example, on its official WeChat account, it not only published various articles that called for the ‘protection of life’ (*husheng* 護生) and a vegetarian diet by referring to Feng Zikai’s 豐子愷 (1898-1975) ‘Paintings for the Preservation of Life’ (*husheng huaji* 護生畫集), Master Yinguang 印光 (1862-1940), and Master Taixu 太虛 (1890-1947), it also released videos of a cartoon monk who explains how to work from home. Apart from reminding its audience to wash their hands regularly, the cartoon monk also encourages his viewers to continue their daily practice by chanting sutras and reciting the Buddha’s name (Juequn Centre for Humanistic Buddhist Studies, 2020: 58-59). Additionally, the temple began chanting sutras for the sick and medical staff – one of the few religious activities to combat the virus on a metaphysical level during the early stage of the pandemic.

In the October issue of *China Religion*, Juexing wrote “the more difficult the times, the more important it is for Buddhism to play its part. I am willing to use my strength to take up my social responsibility, to guide the faithful to turn their anxiety into positive motivation and to be the guardian of life” (Shanghai Jade Buddha Temple 2020: 19). The social responsibility he speaks of reflects his motto ‘aiming for the fastest, broadest, and longest’ (*yi zuikuai zuiguang zuijiu wei mubiao* 以最快最廣最久為目標) possible fight against the pandemic, under which Jade Buddha Temple continues its fundraising projects. These projects aim at either acquiring the financial means to purchase medical supplies or donating the funds to other charitable organizations.

Another social responsibility was to take care of the spiritual needs of his followers. On January 25, 2020, Juexing initiated a 49-days ‘Dharma Ceremony to pray for blessings and to alleviate calamities’ (*xizai qifu fahui* 息災祈福法會) and from February 16 to March 7, monastics of Jade Buddha Temple held a series of ‘Emperor Liang Repentance Dharma Ceremonies’ (*lianghuang baochan fahui* 梁皇寶懺法會), ‘Protecting the Country and Preventing Calamities Dharma Ceremonies’ (*renwang huguo xizai fahui* 仁王護國息災法會), and ‘Medicine Buddha Dharma Ceremonies’ (*yaoshi fahui* 藥師法會). Since it was not possible for lay devotees to join the on-site ceremonies, Jade Buddha Temple streamed them on its social media channels. Likewise, all courses that were normally carried out at the temple were pre-recorded by Juexing and then sent to his followers.

¹¹ - Dharma ceremonies included a seven day recitation of the ‘Sutra of the Medicine Buddha’ (*yaoshi jing* 藥師經) starting from April 22 (Shanghai Jade Buddha Temple, 2022b), a ‘Lamp-Lighting Wisdom Prayer Ceremony in honor of Manjushri Bodhisattva’s Birthday’ (*wenshu pusa shengdan diandeng qihui fahui* 文殊菩薩聖誕點燈祈慧法會) on May 4 (Shanghai Jade Buddha Temple, 2022c), and a ‘Buddha Bathing Ceremony’ (*yufojie* 浴佛節) on May 8 (Shanghai Jade Buddha Temple, 2022d), dedicating the merits of the recitation to the public and end the pandemic.

A third social responsibility was to spread a correct understanding of the pandemic. To this end, Juexing invited medical experts and scholars to launch an online life education course, that educated the public regarding the Chinese lifecare system and guided them to value life through courses such as 'How Buddhism Understands the Pandemic' (*fojiao wenming ruhe lijie yibing* 佛教文明如何理解疫病), 'How to Improve Immunity' (*ruhe tigao mianyili* 如何提高免疫力) and 'Integrating Chinese Medicine into Hospice Care' (*zhongyiyao rongru anning liaohu* 中醫藥融入安寧療護) (Shanghai Jade Buddha Temple, 2020: 17-19).

Distributing donations, spiritual guidance, and offering (Buddhist) education are the three approaches of the Jade Buddha Temple to fight against the pandemic. Apart from transporting medical supplies to their destinations and performing dharma ceremonies behind closed gates, Jade Buddha Temple relocated its activities into the virtual realm, be it on its website, the video streaming website Tencent, or on the microblogging platform Sina Weibo where the temple tweeted and re-tweeted countless short uplifting quotes from scriptures, pictures of Buddha statues and monastics distributing supplies, prayers for an early end of the pandemic, and videos of Juexing under the hashtag 'Together Against the Pandemic.' This is just one example of how Buddhist communities in China have readily adapted to the new normal, namely the disembedding of our experience of place and the restructuring of proximity and distance in the context of global modernity – in this case, catalyzed by a global health crisis.

Conclusion

With the increasing integration of internet technology into daily life, religious practices and identities continue to evolve in the digital sphere. Rituals are a perfect example of this, once confined to specific physical locations, many are now performed in virtual environments, transcending space and time. In the early days of the internet, online rituals were nothing more than a text-based interaction on bulletin boards and list services, showing minimal forms of engagement. Since then, more than 30 years have passed and virtual pilgrimages, meditation sessions, prayer sermons, discussion groups, dharma lectures, offerings, etc. have become part of religious online activity. Christopher Helland (2012) notes that these developments challenge traditional religious structures, as individuals now have the freedom to explore and interpret religious texts independently, thereby challenging religious authority. Similarly, Heidi Campbell (2010) argues that digital technology can alter religious practices, rituals, scriptures, and authority structures.

In China, despite the state's tight control over cyberspace, the internet allows users to search for and upload certain religious information that are non-subversive to the state to a variety of platforms, including social media sites that potentially reach millions of netizens. While this rarely challenges religious authority, it does change the format and location of practice. Digital media has profoundly impacted Buddhist practice by transforming how communal activities are conducted and how individuals engage with their faith. The accessibility and inclusivity fostered by virtual communities centered on individual monks or their monasteries have connected people separated by time and

space, at the same time however, it has broken up traditional ritual settings in terms of spatial, temporal, and bodily integration of the individual. Today, through the lens of a camera, one can (virtually) be part of a dharma ceremony as a silent participant who can leave and return at any time. In addition, social media allows religious leaders not only to spread their messages more widely and interactively, but also to create a more personal connection with followers through comments, likes, and shares. As Hervieu-Léger (2000) noted, the continuity function of the community, which creates links of memory between the past and the present, extends not only into the future, providing a sense of direction, but also into the virtual realm, where it creates networks of people and places that were previously unconnected. For example, while online educational courses or videos from the Shanghai Jade Buddha Temple are one-directional and do not allow for interaction and exchange, Weibo allows its users to comment and share posts, and WeChat allows its users to discuss Buddhist ideas in private chat groups. Longquan Temple in Changning, Hunan Province, is another example of a monastery that offers a hybrid format of Buddhist practice, namely on-site and “cloud classroom” participation. The latter is open to a global audience – provided that one knows Chinese and has a Chinese phone number.

Digital technologies and social media have become a resource skillfully utilized by religious groups to reach into the daily lives of their community in times of separation, whether because of social distance or because of day-to-day life, but also to reach out to followers in distant places and to create a virtual community of like-minded people. It is because of this ability to transcend geographical boundaries and tap into the lives of countless people that the Chinese state can use it to spread political propaganda more effectively. One such indicator is language. Language plays a crucial role in shaping perceptions and influencing the way people understand and respond to situations. When resistance to the pandemic is described in terms of battle or struggle, as in ‘Together Against the Pandemic’ (*gongtong zhanyi*), there are several implications: (1) Framing the pandemic response as a battle taps into feelings of nationalism and patriotism and portrays China as a resilient and determined nation capable of overcoming external threats, thereby fostering national pride and solidarity. (2) It also reinforces the state’s role as a protector and leader in times of crisis, while signaling to the public the need for compliance with government directives, thereby strengthening authoritarian governance structures. (3) At the same time, it elevates healthcare workers, frontline personnel, and those adhering to preventive measures to the status of heroes and even martyrs, as evidenced by the story of Li Wenliang 李文亮 who tried to warn the world but was silenced by the government and later became a central figure in a narrative promoting the Chinese Communist Party’s effective handling of the pandemic. In the case of the Jade Buddha Temple, the use of the ‘battle (*zhan*) – language’ emphasizes the collective, determined, and urgent nature of the response required to combat the pandemic and aims to mobilize the community, reinforcing the idea that everyone – including Buddhism – has a role to play in overcoming the crisis and protecting public health.

Looking through the articles and reports of *The Voice of Dharma* and *China Religion*, we are presented with a sanitized, rational, patriotic, and hard-working picture of

Buddhism that did not focus on metaphysical means via dharma rituals and dharma lectures to fight the pandemic. Monasteries throughout China used (or had to use) their vast transnational networks and resources to raise funds and buy medical supplies not for themselves but also for areas that have been hit by the virus – even abroad in Japan, South Korea, the USA, and Sri Lanka. Since ‘day one’, their role was to help organize and distribute these supplies. Since Buddhism in mainland China is closely incorporated into the party-state apparatus, its role in organizing and distributing medical supplies to foreign countries has had a distinct political undertone especially because China aimed at portraying itself as the good Samaritan and reliable partner in the fight against the pandemic. The fact that the BAC sent various personal protective equipment to East Asian and Southeast Asian countries is reminiscent of its diplomatic role during the 1950s and 60s. It also plays a part in Xi Jinping’s unprecedented efforts to promote Chinese Buddhism in countries with a shared Buddhist heritage to influence the perception of China in those countries.

The result of this intimate relationship between the state and Buddhism was to serve as a bridge between the government and devotees to disseminate new policies and scientific knowledge amongst them, particularly in times of crises such as the Covid-19 pandemic, as my content analysis of *The Voice of Dharma* and *China Religion* has shown. This was even emphasized by Wangyang 汪洋, a member of the Standing Committee of the Political Bureau of the Communist Party of China, during a speech for the Spring Festival Symposium for Leaders of National Religious Organizations in Beijing on January 27, as he stressed that religious groups are the bridge between the Party and the government to unite and connect with the religious community (Xinhua News Agency, 2022: 4). This role as intermediary between the state, the monastic community, and broader religious community is accentuated in times of crises by using secular and political discourses.

By scrolling through the news feeds of monastics and monasteries on Sina Weibo, WeChat, or their websites, bits and pieces of information can be found that explain the pandemic in Buddhist terms. During the first half of 2020, the Buddhist community in mainland China tried to define the emergence and meaning of the new pandemic, for example, describing it as the “biggest evil that poisons our world” and that jointly fighting against it means practicing the good dharma. Though Shanghai Jade Buddha Temple launched online courses and performed dharma ceremonies during the early months of the pandemic, most interaction with lay followers remained unilaterally through WeChat articles and videos, Sina Weibo blog entries, Tencent streams, and publications on their website. The central message promoted adopting scientific and hygienic living habits—a narrative strongly aligned with the Chinese government’s public health campaign. Regardless of the content, digital platforms have become an integral part of contemporary Chinese Buddhism, fostering new interactions between religious specialists and followers while expanding spaces for religious cultivation both offline and online.

Bibliographical references - Primary Sources

Cao Shuhong 曹曙红,

2009, "Cishan gongyi zhou: Yifoss de aixin zhihua 慈善公益週: 玉佛寺的愛心之花," *China Religion*, 6: 48-49.

Chang Shoufeng 常守鋒,

2020, "Liaoning: Tansuo changtaihua yiqing fangkong xia zongjiao gongzuo xianshang moshi 遼寧: 探索常態化疫情防控下宗教工作線上模式," *China Religion*, 8: 61-63.

2021, "Liaoning quanli zuohao zongjiao lingyu yiqing fangkong gongzuo 遼寧: 全力做好宗教領域疫情防控工作," *China Religion*, 2: 39-40.

Cheng Gongrang 程恭社,

2020, "Shijiamouni ji yuanshi fojiao lijie yiji de zhihui 釋迦牟尼及原始佛教理解疫疾的智慧," *The Voice of Dharma*, 3: 23-27.

Dong Wenfeng 董文峰,

2020, "Hubei xiaoganshi foxie nuanxin yiju zhuli kangyi gongzuo 湖北孝感市佛協 暖心義舉 助力抗疫工作," *China Religion*, 3: 34-35.

Editorial Board China Religion,

2020a, "Wujiao tongxing gongzhan yiqing: quanguo zongjiaojie fangkong xinguan feiyan yiqing zongshu 五教同行共戰疫情: 全國宗教界防控新冠肺炎疫情綜述," *China Religion*, 3: 4-7.

2020b, "Zhongzhichengcheng heli kangyi: Gedi tongzhan zongjiao gongzuo bumen kaizhan yiqing fangkong jishi 眾志成城 合力抗疫: 各地統戰宗教工作部門開展疫情防控紀實," *China Religion*, 2: 18-19.

The Voice of Dharma,

2020a, "Quanguo fojiao jie jiji fangkong yiqing: Zhiyuan yibing jiuzhi 全國佛教界積極防控疫情: 支援疫病救治," *The Voice of Dharma*, 2: 81.

2020b, "Zhongguo fojiao xiehui zhuli haiwai fojiaojie kangyi 中國佛教協會助力海外佛教界抗疫," *The Voice of Dharma*, 3: 67-68.

2020c, "Wanzhongyixin gongkang yiqing: Quanguo fojiaojie kangyi zongshu 萬眾一心 共抗疫情: 全國佛教界抗疫綜述," *The Voice of Dharma*, 2: 33-37.

Hongkong Buddhist Association,

2020a, "Xianggang fojiaojie fengyi xizai qifi fahui 香港佛教界防疫息災祈福法會," accessed: November 25, 2022. Available at: t.ly/SFAT.

2020b, "Letter February 23," accessed: November 25, 2022. Available at: t.ly/oHAK.

Huangjia 黃甲,

2020, "Guanyu xinguan feiyan yiqing dui zongjiao yuanxiao de yingxiang ji yingdui jucuo de sikao 關於新冠肺炎疫情對宗教院校的影響及應對舉措的思考," *China Religion*, 11: 50-51.

Juequn Centre for Humanistic Buddhist Studies,

2020, "Kangji xinguan feiyan yiqing: Shanghai yufu chansi zai xingdong 抗擊新冠肺炎疫情: 上海玉佛禪寺在行動," *China Religion*, 2: 58-59.

Li Jieqiong 李潔瓊,

2020, "Xinhua wangping: yiqing jiushi mingling fangkong jiushi zeren 新華網評: 疫情就是命令 防控就是責任," accessed January 12, 2023. Available at: t.ly/rGA1.

Longquan Temple,

2023, "Shouye 首頁," accessed January 31, 2023. Available at: t.ly/AOSt.

Nanputuo Temple,

2023, "Zaixain jisao 在線祭掃," accessed March 5, 2023. Available at: t.ly/NUyV9.

Ma Yufei 馬玉飛,

2022, "Wudaowei" quebao zongjiao lingyu yiqing fangkong youli youxiao 五到位確保宗教領域疫情防控有力有效," *China Religion*, 5: 5-6.

Shanghai Jade Buddha Temple,

2020, "Yi zuikuai, zuiguang, zuijiu wei mubiao zhulao kangyi fangxian 以最快、最廣、最久為目標築牢抗疫防線," *China Religion*, 10: 17-19.

2022a, Shanghai Jade Buddha Temple 上海玉佛禪寺, Weibo, accessed: May 30, 2024. Available at: t.ly/DHeBA

2022b, Shanghai Jade Buddha Temple 上海玉佛禪寺, Weibo, accessed: May 30, 2024. Available at: t.ly/tNDvS.

2022c, Shanghai Jade Buddha Temple 上海玉佛禪寺, Weibo, accessed: May 30, 2024. Available at: t.ly/fpqBn.

2022d, Shanghai Jade Buddha Temple 上海玉佛禪寺, Weibo, accessed: May 30, 2024. Available at: t.ly/FRL2K.

2022e, Shanghai Jade Buddha Temple 上海玉佛禪寺, Weibo, accessed: May 30, 2024. Available at: t.ly/_LeED.

Shi Chongdi 釋崇諦,

2020, "Baku yule dianliang xindeng: Huangqu anguo chansi sengren de kangyi shouji 拔苦予樂點亮心燈：黃區安國禪寺僧人的抗疫手記," *China Religion*, 3: 88-90

Shi Guangquan 釋光泉,

2020, "Miandui yiqing ruhe andun shenxin 面對疫情如何安頓身心," *The Voice of Dharma*, 2: 19-20.

Shi Juexing 釋覺醒,

2010, "Zhongshi jingshen cishan de lilian yindao cishan shiye jiankang fazhan yi shanghai yufosi weili 重視精神慈善的力量 引導慈善事業健康發展 以上海玉佛寺為例," *China Religion*, 10: 68-70.

2020a, Shi Juexing Fashi 覺醒法師, Weibo, accessed: May 29, 2024. Available at: t.ly/P0AN8.

2020b, Shi Juexing Fashi 覺醒法師, Weibo, accessed: May 29, 2024. Available at: t.ly/4Qi7_.

Shi Mingxian 釋明賢,

2020, "Zongheng shengsi yu wuhan tongzai: Yizuo wuhan siyuan de zhanyi shouji 縱橫生死與武漢同在：一座武漢寺院的戰疫手記," *China Religion*, 2: 88-91.

Shi Shenghui 釋聖輝,

2020, "Fo jiaotou ruhe zhansheng xinguanfeiyan 佛教徒如何戰勝新冠肺炎," *The Voice of Dharma*, 2: 14-15.

Shi Yanjue 釋演覺,

2020a, "Cixin shanxing ji shijie tongzhougongjo kang yiqing 慈心善行濟世界同舟共濟抗疫情," *The Voice of Dharma*, 2: 10-11.

2020b, "Zhuhao changtaihua yiqing fangkong: Zhuli quanmian jianchang xiaokang shehui 抓好常態化疫情防：助力全面建成小康社會," *The Voice of Dharma*, 6: 8-9.

2020c, "Zhuhao changtaihua yiqing fangkong: Zhuli quanmian jiancheng xiaokang shehui 抓好常態化疫情防：助力全面建成小康社會," *China Religion*, 6: 10-12.

Shi Yongxin 釋永信,

2020a, Shi Yongxin Shifu 釋永信師父, Weibo, accessed: June 10, 2023. Available at: t.ly/Wr3EK.

2020b, Shi Yongxin Shifu 釋永信師父, Weibo, accessed: June 10, 2023. Available at: t.ly/-OC86

The Buddhist Association of China,

2020a, "Zhongguo fojiao xiehui guanyu zuohao chunjie qijian siyuan xiangguan gongzuo de tongzhi 中國佛教協會關於做好春節期間寺院相關工作的通知," *The Voice of Dharma*, 2: 7.

2020b, "Zhongguo fojiao xiehui guanyu yiqing qijian tingzhi xiangguan huodong de tongzhi 中國佛教協會關於疫情期間停止相關活動的通知," *The Voice of Dharma*, 2: 7.

2020c, "Fojiao fangkong yiqing cuoshi huilu shitiao 佛教防控疫情措施匯錄十條," *The Voice of Dharma*, 2: 12-13.

2020d, "Zhongguo fojiao xiehui guanyu jixu zuohao fojiao tuanti, fojiao yuanxiao, fojiao huodong changsuo yiqing fangkong gongzuo de tongzhi 中國佛教協會關於繼續做好佛教團體、佛教院校、佛教活動場所疫情防控工作通知," *The Voice of Dharma*, 4: 5.

2020e, "Xing pusadao zhongyuan bicheng 行菩薩道 眾願必成," accessed: November 25, 2022. Available at: Online: t.ly/EKI9.

United Front Work Department,

2020a, "Jianchi changtaihua yiqing fangkong: Jianxing xinshidai aiguo jingshen 堅持常態化疫情防控：踐行新時代愛國精神," *The Voice of Dharma*, 6: 1.

2020b, "Quanguoxing zongjiao tuanti lianxi huiyi: Dali hongyang kangyi aiguo jingshen 全國性宗教團體聯席會議：大力弘揚抗疫愛國精神," *The Voice of Dharma*, 6: 7.

2020c, "Sichuan mianyang fuchengqu duocuo bingju zongjiaojie zhuli yiqing fangkong 四川綿陽涪城區 多措并举 宗教界助力疫情防控," *China Religion*, 2: 84.

2020d, "Hunan xupu: Liu ge daowei zuoshi zuoxi zongjiao lingyu yiqing fangkong gongzuo 湖南溆浦：六個到位 做實做細 宗教領域疫情防控工作," *China Religion*, 2: 83.

2021, "Ba weida kangyi jingshen zhuanhua wei tuijin woguo zongjiao zhongguohua de qiangda dongli 把偉大抗疫精神轉化為推進我國宗教中國化的強大動力," *China Religion*, 3: 42-43.

Wang Zuo'an 王作安,

2020a, "Zai kangyi zhong cuilian woguo zongjiao xinshidai aiguo jingshen 在抗疫中淬鍊我國宗教新時代愛國精神," *The Voice of Dharma*, 6: 5-6.

2020b, "Zongjiao lingyu luoshi yiqing fangkong gongzuo yao zhuashi zhuaxi 宗教領域落實疫情防控工作要抓實抓細," *China Religion*, 2: 6-7.

2020c, "Dali hongyang kangyi aiguo jingshen 大力弘揚抗疫愛國精神," *China Religion*, 5: 7-9.

Xinhua News Agency 新華社,

2022, "Xi Jinping: Xieshou yingde zhechang renlei tongzhongda chuanranxing jibing de douzheng 習近平：攜手贏得這場人類同重大傳染性疾病的鬥爭," *The Voice of Dharma*, 4: 4.

Zhang Zhipeng 張志鵬,

2020, "Jiejin quanli jiang shanxing luodao shichu hubeisheng jingzhoushi jianglingxian fayuan fashi de kangyi shiji 竭盡全力將善行落到實處：湖北省荊州市江陵縣法緣法師的抗疫事迹," *China Religion*, 3: 28.

2020, "Jiejin quanli jiang shanxing luodao shichu hubeisheng jingzhoushi jianglingxian fayuan fashi de kangyi shiji 竭盡全力將善行落到實處：湖北省荊州市江陵縣法緣法師的抗疫事迹," *China Religion*, 3: 28.

Zhang Zhengyan 鍾正妍,

2020, "Wujiao tongxin zhuli kangyi 五教同心 助力抗疫," *China Religion*, 2: 8-9.

Zouxian 鄒相,

2020, "Songshan shaolinsi ningju liliang zhuli kangyi 嵩山少林寺凝聚力量 助力抗疫," *China Religion*, 7: 88-89.

Secondary Sources

Airoidi Massimo,

2018, "Ethnography and the Digital Fields of Social Media," *International Journal of Social Research Methodology*, 21/6: 661-673.

Amit Vered (ed.),

2000, *Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*, London, Routledge.

Ashiwa Yoshiko & Wank David,

2020, "The Chinese State's Global Promotion of Buddhism," in *Berkeley Center for Religion, Peace, & World Affairs*, Georgetown University, 1-7.

Baker Joseph, Martí Gerardo, Braunstein Ruth, Whitehead Andrew, Yukich Grace,

2020, "Religion in the Age of Social Distancing: How Covid-19 Presents New Directions for Research," *Sociology of Religion: A Quarterly Review*, 81: 357-370.

Barendregt Bart,

2021, "Digital ethnography, or 'deep hanging out' in the age of big data," in Grasseni, Cristina; Barendregt, Bart; de Maaker, Erik et al. (eds.), *Audiovisual and Digital Ethnography. A Practical and Theoretical Guide*, New York, Routledge: 168-190.

Boellstroff Tom, Nardi Bonnie, Pearce Celia & Taylor T.L.,

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

Buchanan Elizabeth (ed.),

2004. *Readings in Virtual Research Ethics: Issues and Controversies*, Hershey, Information Science Publishing.

Campbell Heidi,

2010, *When Religion Meets New Media*. New York, Routledge.

Chau Adam Yuet,

2011, "Modalities of Doing Religion," in Palmer, David; Shive, Glenn; Wickeri, Philip (eds.), *Chinese Religious Life*, New York, Oxford University Press: 69-84.

Chung Chien-peng,

2022, "China's Buddhist Diplomacy Under Xi Jinping: a Preliminary Investigation," in *East Asia*, 39/3: 259-278.

Connelly Louise,

2015, "Toward a Typology and Mapping of the Buddhist Cyberspace," in Grieve, Gregory; Veidlinger, Daniel (eds.), *Buddhism, the Internet, and Digital Media: The Pixel in the Lotus*, Routledge Studies in Religion and Digital Culture, New York, Routledge: 58-75.

Dahm Sebastian & Egbert Simon,

2021, "Das Digitale und seine Ethnografie(n): Theoretische und methodologische Überlegungen zum ethnografischen Forschungsstil im algorithmischen Zeitalter," in Blättel-Mink, Birgit (ed.): *Gesellschaft unter Spannung. Verhandlungen des 40. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 2020*. Published online September 30, 2021, accessed July 12, 2023. Available at: t.ly/0AVfo.

Fisher Gareth,

2014, *From Comrades to Bodhisattvas: Moral Dimensions of Lay Buddhist Practice in Contemporary China*, Honolulu, University of Hawai'i Press.

Forberg Peter & Schilt Kristen,

2023, "What is Ethnographic about Digital Ethnography? A Sociological Perspective," *Frontiers in Sociology*, 8, Published online June 2, 2023, accessed July 12, 2023. Available at: t.ly/BBT0G.

Grieve Gregory & Daniel M. Veidlinger (eds.),

2015, *Buddhism, the Internet, and Digital Media: The Pixel in the Lotus*, New York, Routledge.

Hernández Javier C.,

2016, "China's Tech-Savvy, Burned-Out and Spiritually Adrift, Turn to Buddhism," accessed: January 31, 2023. Available at: t.ly/GOWC.

Helland Christopher,

2012. "Ritual," in Campbell, Heidi (ed.), *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, Hoboken, Taylor and Francis: 25-40.

Hine Christine,

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

Huang Weishan,

2017. "WeChat Together About the Buddha: The Construction of Sacred Space and Religious Community in Shanghai Through Social Media," in Stefania Travagnin (ed.), *Religion and Media in China: Insights and Case Studies from the Mainland, Taiwan and Hong Kong*, New York, Routledge: 110-128.

Ji Zhe,

2008, "Secularization as Religious Restructuring: Statist Institutionalization of Chinese Buddhism and Its Paradoxes," in Mayfair Mei-hui Yang (ed.), *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*, Berkeley, University of California Press: 233-260.

Laliberté André,

2011, "Buddhist Revival under State Watch," in *Journal of Current Chinese Affairs*, 40/2: 107-134.

2017, "Engaging with a Post-totalitarian State: Buddhism Online in China," in Stefania Travagnin (ed.), *Religion and Media in China: Insights and Case Studies from the Mainland, Taiwan and Hong Kong*, New York, Routledge: 129-150.

Marcus George,

1995, "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography," *Annual Review of Anthropology*, 24: 95-117.

McGuire Beverly,

2017, "Buddhist Blogs in Mainland China and Taiwan: Discussing Buddhist Approaches to Technology," in Stefania Travagnin (ed.), *Religion and Media in China: Insights and Case Studies from the Mainland, Taiwan and Hong Kong*, New York, Routledge: 151-166.

Seaver Nick,

2017, "Algorithms as Culture: Some Tactics for the Ethnography of Algorithmic Systems," *Big Data & Society*, July-December: 1-12.

Small Mario Luis & Calarco Jessica McCrory,

2022, *Qualitative Literacy: A Guide to Evaluating Ethnographic and Interview Research*, Oakland, University of California Press.

Tang Yuankai,

2012, "Ancient Virtues for the Virtual World: Leading Chinese Buddhist Connects to Followers via the Internet," accessed: January 31, 2023. Available at: t.ly/569NP.

Tarocco Francesca,

2017, "Technologies of Salvation: (Re)Locating Chinese Buddhism in the Digital Age," *Journal of Global Buddhism*, 18: 155-75.

2019, "Charismatic Communications: The Intimate Publics of Chinese Buddhism," In Paul R. Katz and Stefania Travagnin, eds., *Concepts and Methods for the Study of Chinese Religions Vol. III: Key Concepts in Practice*, Berlin and Boston, De Gruyter: 113-132.

Travagnin Stefania,

2019, "Cyberactivities and "Civilized" Worship: Assessing Contexts and Modalities of Online Ritual Practices," in Ji Zhe, Gareth Fisher, and André Laliberté, eds., *Buddhism after Mao: Negotiations, Continuities, and Reinventions*, Honolulu, University of Hawai'i Press: 290-311.

2020, "From Online Buddha Halls to Robot-Monks: New Developments in the Long-Term Interaction between Buddhism, Media, and Technology in Contemporary China," *Review of Religion and Chinese Society*, 7: 120-148.

Tweed Thomas,

2012, "Theory and Method in the Study of Buddhism: Toward 'Translocative' Analysis," *Journal of Global Buddhism*, 12: 17-32.

Williams Ryan,

2023, "Think piece: ethics for the virtual researcher," *Practice*, 5/1: 41-47.

Wong Brian,

2020, "China's Mask Diplomacy," *The Diplomat*. Published online March 25, 2020, accessed June 1, 2023. Available at: t.ly/SWm8u.

Xue Yu 學愚,

2013, "Dangdai zhongguo fojiao waijiao yu zhengzhi xuanchun 當代中國佛教外交與政治宣傳," *International Journal for the Study of Humanistic Buddhism*, 5: 105-144.

Zhang Fan,

2015, "Remaking Ancient Virtues for the Virtual World: A Case Study of the 'Voice of Longquan'," *International Journal of Interactive Communication Systems and Technologies*, 5/1: 41-54.

Zhong Raymond, Mozur Paul, Kao Jeff, Krolik Aaron,

2021, "No 'Negative' News: How China Censored the Coronavirus," *The New York Times*. Published online January 13, 2021, accessed September 8, 2023. Available at: t.ly/vr6xf.

Abstract:

This case study explores the influence of a global health crisis on contemporary Chinese Buddhism in Mainland China. As prevention and control measures for Covid-19 enforced by the Chinese government constitute challenges and opportunities for religious communities, this paper examines how Buddhist actors react, adapt, re-create, and rationalise the transformation of their religious practice under these special conditions as well as what role Buddhism assumes during the fight against the pandemic. I will therefore focus on how pandemic prevention measures have been communicated through various channels, such as academic journals, newspapers, social media, and websites of Buddhist temples. Regarding journals, I will collect and analyse information published online in 'The Voice of Dharma' and in 'China Religion'. Both journals provide information not only on religion in China in general but also on Buddhism and how the Covid-19 pandemic has affected the configuration of the Chinese religious field. To complement redacted and officially sanctioned articles, I will further conduct digital ethnography on the microblogging website Sina Weibo and instant messaging app WeChat, for it allows us to understand the behaviour of practitioners and organisations of Chinese Buddhism through video diaries, photo uploads, live streams, blog entries, online communities, etc. Without being physically there, we have access to the lives of practitioners, enabling us to capture and assess ritual practices as they happen, thus inviting us to pay attention to the humans behind the screen and reflect on the important question of what it means to 'do' religion and even 'be' religious in a wired world.

Agathe Guy est doctorante en cotutelle supervisée par Stéphane Dudoignon (CNRS, Groupe Sociétés Religions Laïcité, Paris) et Rano Turaeva (Université Ludwig Maximilian, Munich). Ses thèmes de recherche portent principalement sur l'islam dans l'espace postsoviétique (ou chez les populations migrantes originaires de cet espace) et les rapports de domination au sein des sociétés qazaque et russe.

Mots-clés : Ethnographie digitale – réseaux sociaux – Instagram – méthode – réflexivité

L'analyse d'Instagram dans un contexte autoritaire : Entre localité, intime et reproduction des rapports de pouvoir

Agathe Guy¹,

Université Ludwig Maximilian (Munich) et Groupe Sociétés Religions et Laïcité (Paris)

Thèse financée par le LabEx Histoire et anthropologie des savoirs, des techniques et des croyances

L'épidémie de Covid-19, puis la guerre entre la Russie et l'Ukraine ont été deux événements majeurs qui ont poussé nombre de chercheurs et de chercheuses à repenser leurs terrains d'enquête ces trois dernières années. Pour ma part, j'ai démarré mes recherches universitaires en 2019, dans la ville de Sourgout, en Russie. Je travaillais alors sur le système d'approvisionnement du marché du *halal*, un espace de circulations et d'échange d'idées, de services et de biens relatifs à la consommation musulmane dite « licite » selon le Coran et le *fiqh* (la jurisprudence islamique). Dans cette ville de l'Oural, pôle économique et migratoire de sa région, le marché est particulièrement informel : il se développe par le biais des connaissances personnelles et est très peu présent sur les réseaux sociaux publics, les commandes se faisant essentiellement via la messagerie WhatsApp. Du confinement local à la fermeture des frontières et à l'impossibilité d'obtenir un visa de recherche, j'ai réorienté mon étude sur la certification *halal* dans la ville de Kazan, capitale du Tatarstan, république autonome de la fédération de Russie, région de peuplement musulman ancien et particulièrement active dans la définition et la promotion d'un islam dit « de Russie » ou, plus précisément, « tatar »². Alors que dans la majorité des villes de Russie, le marché est dépourvu de figures officielles et repose sur des relations interpersonnelles il présentait, à Qazan, l'avantage d'être dominé par des acteurs institutionnels qui communiquent régulièrement sur les réseaux sociaux, en particulier sur Instagram. Les conditions de cette enquête ont réorienté mon questionnement. En effet, s'il m'était impossible de poursuivre ma recherche sur des

¹ - Cet article est la présentation d'un travail de recherche encore en cours. Il n'aurait pu voir le jour sans les conseils avisés et la relecture attentive, à différents stades de ce projet, de Stéphane A. Dudoignon, Chloé Baills et Arthur Boy que je souhaite remercier chaleureusement. Je souhaite également souligner l'apport des conseils et du soutien de Rano Turaeva ainsi que de l'équipe de l'Institut français des études sur l'Asie centrale situé à Bishkek. Le travail de recherche mené a par ailleurs pu bénéficier des financements du LabEx Hastec, de mon laboratoire, le GSRL, de l'école doctorale 472 de l'École pratique des hautes études et, enfin, d'une bourse de terrain long obtenue en 2023 auprès du ministère des Affaires étrangères et du réseau des Unités mixtes de recherche à l'étranger.

² - Sur la recherche d'une orthodoxie musulmane tatare, voir DiPuppo, 2019.

pratiques informelles exclusivement en ligne, la plateforme Instagram, du fait d'un usage généralement tourné vers une représentation idéalisée de soi, de façon similaire à ce que l'on observe sur Facebook (Miller, 2011), mettait en lumière l'importance des normes dans l'organisation du marché en diffusant un discours standardisé sur les pratiques et les croyances musulmanes.

Dans l'objectif d'aller au-delà de ce discours, j'ai souhaité me rendre en Russie en première année de doctorat. Cette fois-là, c'est la guerre entre la Fédération russe et la république d'Ukraine qui m'a obligée à revoir mes projets. J'ai choisi alors de poursuivre mon travail au Qazaqstan³, pays le plus développé d'Asie centrale et celui où le marché du *halal* a probablement pris le plus d'ampleur, notamment parce que l'État qazaq se veut laïque, ce qui augmente le risque pour les fidèles de consommer une viande non *halal*. Si mon terrain est alors redevenu in situ, c'est-à-dire que j'ai pu procéder à une ethnographie plus classique au moyen d'entretiens et d'observations, il m'a d'emblée été impossible de me contenter de ces conditions de recherche. Pour continuer mon analyse une fois de retour sur le sol français ou, tout simplement, pour m'intégrer sur le terrain, Instagram s'est révélé un outil central de ma recherche. Ainsi, au Qazaqstan, des figures d'autorité religieuses émergent sur la plateforme. Pour s'établir, les acteurs et les actrices mettent en scène leur vie quotidienne et interagissent avec leurs *followers* (les utilisateurs abonnés aux comptes des personnalités publiques) dans des systèmes de questions-réponses. Les thèmes sont variés et portent autant sur la vie de famille ou l'alimentation que sur les règles de la prière ou l'importance de l'aumône. Depuis une dizaine d'années, les sciences humaines et sociales questionnent la notion d'autorité religieuse au travers d'Internet et, en particulier, la fragmentation et la préservation des croyances et pratiques en islam (Haddad, 2008 ; Dudoignon, 2009 ; Varlik, 2015). Un certain nombre de communications se sont concentrées sur la mobilisation en ligne des fidèles dans la construction de débats autour de la vie des musulmans et des musulmanes (Bunt, 2003 ; Farwell, 2014 ; Turaeva, 2022). Enfin, et de façon plus récente, les anthropologues français et internationaux se sont attachés à décrire et expliquer la manière dont les réseaux sociaux produisent du religieux, aussi bien en utilisant Internet pour performer les rites et obligations musulmanes qu'en participant à la constitution et à la diffusion d'un raisonnement théologique (Nisa, 2018 ; Pauha, 2017). C'est dans la continuité de ce dernier courant et dans une perspective d'analyse des relations de pouvoir que le présent article se positionne. Il vise à comprendre comment, dans le contexte musulman du Qazaqstan en particulier, Instagram participe à leur (re)construction.

Comment le réseau social a-t-il alors bouleversé mon rapport au terrain ? Cet article aspire à répondre à un questionnement méthodologique en procédant à une analyse en quatre temps. Je présenterai d'abord la méthode adoptée en ligne, en expliquant

³ - Le choix de la translittération « Qazaqstan » et non « Kazakhstan » est en accord avec le nom en alphabet latin utilisé par les autorités qazaques elles-mêmes. Il correspond par ailleurs à une translittération à partir du qazaq et non du russe, langue de la colonisation.

comment cette dernière doit s'adapter au contexte politique du Qazaqstan. Dans un second temps, je proposerai une note réflexive visant à expliquer comment Instagram brouille les frontières temporelles du terrain et perturbe le rapport entretenu entre l'enquêtrice et ses enquêtés. J'analyserai ensuite la place qu'occupe l'espace localisé sur le réseau social. Enfin, je proposerai d'analyser la façon dont Instagram (re)construit les rapports de pouvoir de l'islam au Qazaqstan dans l'espace *digital*⁴, soulignant une fois de plus la nécessité d'une méthode mixte, seule à même de contextualiser les données collectées sur la plateforme.

Note méthodologique

Avec 2 milliards d'utilisateurs à travers le monde, Instagram, qui fonctionne par le biais d'une application téléphonique gratuite, occupe au Qazaqstan un marché conséquent. En 2021, 11,75 millions de personnes utilisaient le réseau social soit 82,7% de la population totale (*We are social*, 2022). Instagram occupe une place centrale dans la vie quotidienne : la plateforme est devenue le moteur de recherche par excellence mais également le principal moyen de communication des pouvoirs publics en direction de la jeune génération (Sairambay, 2022), qui l'utilise quotidiennement (*Digital 2020 : Kazakhstan*, 2020). Depuis 2016, images et vidéos peuvent être proposées en direct ou pour une durée limitée (des *stories*, disponibles 24 heures) et les utilisateurs peuvent interagir pendant la diffusion, ce qui permet de renforcer le lien établi entre le propriétaire du compte et ses abonnés.

Si l'on ne peut explicitement s'inscrire sur Instagram de façon à générer une activité économique, l'utilisation de l'image dans les démarches marketing *digitales* entraîne la marchandisation du quotidien, c'est-à-dire la transformation d'activités non rémunératrices en source importante de revenus essentiellement publicitaires (Godefroy, 2023). Ce processus renforce dès lors la place de l'intime dans le marché du *halal*, avec une utilisation de la plateforme comme un espace de représentation magnifiée de soi dans un objectif tant commercial que de diffusion de messages religieux. Malgré la centralité de l'image, il est également possible d'utiliser du texte, en commentaire pour interagir, sur l'image en elle-même, ou encore sous le format de légendes, limitées à 2 200 caractères. L'information textuelle est dès lors un outil de contextualisation du visuel et/ou un espace où l'auteur peut exprimer son humeur, développer ses réflexions ou provoquer une interaction avec ses abonnés. Les productions visuelles sont souvent accompagnées de *hashtags* (mots-clés précédés du symbole dièse), qui servent à référencer les images et à gagner en visibilité. L'algorithme d'Instagram a tendance à renforcer la position dominante d'utilisatrices et d'utilisateurs déjà influents par un mécanisme de propositions en fonction des centres d'intérêt (déterminés par les recherches personnelles) et de l'impact des publications (nombres d'abonnés, régularité des publications et des commentaires). Comment alors, et pourquoi, étudier cette plateforme ?

⁴ - Le *digital* désigne ici non pas un terrain sur Internet mais un terrain mené spécifiquement sur les réseaux sociaux. Il fait référence au développement de ces derniers sur les téléphones portables. L'expression est empruntée à Christine Hine (2000).

Ces dernières années, les sciences humaines et sociales se sont questionnées sur la façon la plus appropriée de faire un terrain *digital*. Si les uns proposent d'adopter une démarche spécifique et entièrement dédiée à l'analyse du paysage social sur Internet (Hine, 2000), d'autres décrivent ce dernier comme un espace construit en continuation et en rapport avec les interactions du réel (Pastinelli, 2007). Je propose ici une synthèse de ces deux positions. En effet, considérer le terrain *digital* comme un simple prolongement, voire un terrain « de second choix » lorsque le « vrai » terrain est empêché, ne me semble pas à propos. Une telle position tend à ignorer les spécificités du réseau social et à refuser aux acteurs toute agentivité. En revanche, considérer le terrain *digital* comme complètement indépendant du plus classique terrain in situ, peut entraîner une collecte de données tronquées et aura avant tout pour résultat la description des positions des actrices et des acteurs les plus puissants. De la même façon, proposer une recherche qui aujourd'hui ignore complètement les réseaux sociaux, qui plus est dans des sociétés comme celles du Qazaqstan où la digitalisation des activités tant économiques que politiques est particulièrement avancée, c'est choisir d'oblitérer tout un pan de la réalité. C'est aussi ce constat qui me pousse aujourd'hui à rejoindre le propos développé plus tardivement par Christine Hine, lorsqu'elle argumente en faveur d'une ethnographie « pour internet » (2015), c'est-à-dire d'une ethnographie en ligne et hors ligne, qui s'intéresse autant aux limites et aux apports des algorithmes et des pratiques sociales et sur les réseaux sociaux, qu'aux interactions in situ.

Dans cette perspective, il est important de considérer l'importante censure qui s'exerce à la fois sur et par le moyen d'Internet en Asie centrale en général et au Qazaqstan en particulier (Reyaz, 2019). Internet peut ainsi être utilisé pour traquer les activités politiques par le biais de logiciels comme l'israélien Pegasus (Kumenov, 2021), voire parfois entièrement coupé afin de mieux contrôler l'information, comme ce fut le cas en janvier 2022, lors de manifestations réprimées ayant débuté à Janaozen dans l'ouest du pays (Keegan, 2022). Au Qazaqstan, on observe, d'une part, un contrôle accru sur le discours religieux et politique sur les réseaux sociaux et, d'autre part, le développement peu régulé de l'activité marchande sur Internet (régulation qui semble cependant progressivement se mettre en place avec l'apparition de nouveaux contrôles financiers autour des applications bancaires). Le marché pourrait alors représenter une poche de liberté pour les acteurs et les actrices, un espace dans lequel il devient possible de s'exprimer tant qu'on ne parle « que de *halal*⁵ ». Les données présentées sont issues d'un terrain de recherche, effectué sur Instagram à partir d'avril 2022. Encore en cours, il se concentre sur les figures du *halal* au Qazaqstan, les acteurs et les actrices – personnels religieux, influenceurs, certificateurs et commerçants – qui participent à la définition et à la diffusion d'un « *halal lifestyle* », un style de vie dit conforme aux canons de l'islam. L'essentiel de la réflexion porte sur des comptes publics sur Instagram, c'est-à-dire accessibles à tous, créés soit par des institutions ou entreprises, soit par des personnes désireuses de se positionner en actrices influentes sur le marché et n'ayant, par conséquent, pas limité les accès à leurs communications.

⁵ - Je fais ici référence à une conversation avec une enquêtée, qui m'a dit pouvoir me parler de tout, tant qu'on ne parlait pas de politique, c'est-à-dire tant qu'on ne parlait que du sens du *halal* et de son fonctionnement, ignorant donc comment la définition de la licéité peut devenir outil d'encadrement des pratiques religieuses.

Le choix de concentrer cet article sur des sources du domaine public correspond à un contexte politique général de tension autour de la production de communications à caractère religieux. Ainsi, les réseaux sociaux peuvent, certes, être utilisés pour s'ériger en autorité musulmane plus ou moins alternative. On pense par exemple, ici, à Nurlan Imam, ou « l'Imam TikTok⁶ », qui est, en 2023, devenu mufti d'une des mosquées principales d'Astana grâce à son incroyable popularité en ligne depuis la pandémie de Covid-19, ou encore à Mukhamedzhan Tazabek⁷ (à son sujet Schwab, 2023). Malgré cela, les débats portent sur des objets en accord avec le discours étatique ou ne semblant pas présenter pour l'État de danger immédiat (c'est notamment le cas du marché du *halal*, dont la régulation n'est pas encore complètement centralisée). J'ai ainsi anonymisé les communications récoltées sur Instagram, en les reproduisant à l'aide de l'intelligence artificielle BingCopilot et en changeant les noms des comptes auteurs. Le choix de procéder avec l'aide de l'intelligence artificielle (IA) pose un certain nombre de biais, parmi lesquels celui de se conformer à l'imaginaire tel qu'il est créé par l'IA. Afin de le limiter, j'ai essayé d'être le plus précise possible, mais tout comme un dessin créé par la main humaine, l'IA ne peut représenter les choses exactement telles qu'elles sont. Dans cet article, à deux reprises, des individus précis seront mentionnés. Il ne sera pas fait référence à leurs prises de paroles en ligne mais uniquement à leur position au sein du marché. Une publication me représentant ne sera par ailleurs pas anonymisée, à la fois car j'en possède les droits d'auteur (en tant que coproductrice de la publication) et parce que l'image présentée a été diffusée publiquement par la seconde autrice. Par ailleurs, bien consciente que les observations possibles sur Instagram mettent d'abord en lumière ceux et celles qui sont dans une position dominante sur le marché comme dans l'espace musulman du Qazaqstan, j'ai complété ma collecte de données *digitales* par une enquête in situ principalement dans le nord et le centre du pays.

Note réflexive : aux frontières de l'intimité

Ma méthode de collecte de données se fonde également sur un rapport intime à Instagram. Ma présentation se fait autant hors ligne qu'en ligne : il devient primordial d'être visible, c'est-à-dire qu'il faut abandonner une part de son intimité, entendre que pour être acceptée, il faut aussi se montrer, de façon plus ou moins contrôlée. Ce choix a été orienté à la fois par le fait que j'étais déjà utilisatrice d'Instagram à titre privé, mais aussi par le terrain en lui-même et le rapport que mes enquêtes entretiennent aux réseaux sociaux. Au Qazaqstan, le statut social dépend de la réputation personnelle, les entreprises elles-mêmes sont associées à une personne, elles font corps avec celle-ci : on parle par exemple de la boucherie de Rustem, de la certification de Marat Agibayevitch ou du restaurant d'Alfiya). La famille d'une personne, ses relations amicales, son réseau religieux constituent un ensemble solidaire, où ce qui affecte l'un ou l'une affecte tous les éléments qui composent l'ensemble. Si une entreprise est accusée de vendre de la viande non *halal*⁸, c'est la respectabilité de la personne qui est

⁶ - Nurlan Imam, [@nurlanimam.kz]. Instagram. URL: <https://www.instagram.com/nurlanimam.kz/>

⁷ - Tazabek M., [@mukhamedzhan_tazabek]. Instagram. URL : https://www.instagram.com/mukhamedzhan_tazabek/

⁸ - La viande n'est pas forcément *haram* (littéralement l'interdit ou le sacré, terme coranique et du *fiqh*, la jurisprudence islamique), mais elle est douteuse.

à sa tête qui est mise en cause, elle est dite potentiellement non *adal* (*halal* en qazaq, mais aussi honnête) ou corrompue. De la même manière, si un membre de la famille ou de l'entourage proche a mauvaise réputation, cela impactera également l'entrepreneur ou l'entrepreneuse et, par extension, son commerce. Les réseaux sociaux, eux, sont utilisés comme un prolongement de cet ensemble, ils sont personnifiés et participent à la constitution d'un statut social. Il m'a alors été fréquemment demandé pourquoi je ne publiais pas plus souvent sur Instagram, pourquoi mes productions étaient impersonnelles (photographies de paysage). Cette volonté de ne pas tout montrer a d'abord été interprétée comme un signe de malhonnêteté, ce qui m'a poussée à être plus visible. En parallèle, mon image a été publiée sur les réseaux sociaux à de multiples reprises par mes interlocuteurs et interlocutrices sans forcément que mon consentement soit évoqué ou sollicité. L'objectif était pour eux et pour elles de me présenter aux autres (on m'a par exemple dit : « Ça va te faire du contenu pour montrer que tu n'es pas *fake* »), mais aussi de me constituer une réputation : il est normal d'exposer une part de son intimité, c'est ce qui permet de se positionner dans la société.

Cela ne signifie pas pour autant que l'utilisation d'Instagram suppose une remise en question de la notion même d'intimité, encore une fois les pratiques *digitales* sont encadrées dans leur cadre socioculturel (Miller *et al.*, 2016). Les usages du réseau social par mes enquêtés soulignent une compréhension de l'intime particulière. Au Qazaqstan, l'intime, c'est l'intérieur de ma maison et ce sont surtout les expériences négatives, les actions qui peuvent me porter préjudice, qui peuvent me faire honte⁹. Dans ce contexte *digital*, s'engager dans l'ethnographie, c'est participer à cette construction d'une image, d'une « marque personnelle¹⁰ ». Je suis d'abord devenue un personnage public parce que j'étais filmée, photographiée et exposée sur les réseaux sociaux d'autres enquêtés, dans des mises en scène qui participaient elles-mêmes à la diffusion d'un discours normatif.



Fig. 1 - Protéger les aliments halal de l'attaque des démons, femme musulmane et moi-même couvrant des denrées alimentaires à la fermeture de son magasin dans le nord du Qazaqstan, © Agathe Guy et Assema_kotoraya_alel (février 2024)

⁹ - Sur la place de la honte, *uyat* en qazaq, dans les sociétés d'Asie centrale, voir Thibault et Caron, 2022.

¹⁰ - Journal de terrain.

L'image présentée ici est une capture d'écran d'une vidéo lors de laquelle Asem, propriétaire d'une boutique alimentaire *halal*, m'explique comment, chaque soir, les produits doivent être recouverts en disant « *bismillah* » pour éviter que de « petits démons » ne viennent les grignoter et les rendent impropres à la consommation. J'ai repartagé la *story*, comme Instagram m'a invitée à le faire puisqu'Asem m'avait identifiée dessus et encouragée en ce sens. Sur la vidéo, on nous voit procéder et on l'entend m'expliquer son geste. Le texte en légende, superposé sur l'image, reprend aussi ce propos. A la fois en qazaq et en russe¹¹, il indique « J'explique à Agathe, que l'un des critères qui déterminent qu'un magasin est halal c'est quand tu ne laisses pas les produits non couverts parce que sinon de la *monnaie* sortent les démons ». Les « petits démons » qu'Assem mentionne à l'oral étant cette fois-ci désignés par le singulier avec la lettre *III* (lettre cyrillique qui se prononce « Sh ») pour mentionner la figure de Satan (prononcé *shaytan* en russe). Nous avons déjà discuté de ce rite et la vidéo est en réalité mise en scène. En la publiant sur son compte public, Asem ne se contente pas de reproduire un geste quotidien et religieux, mais elle utilise ma présence physique et symbolique (je suis en position d'apprenante) comme un instrument dans la diffusion d'un message sur sa personne (sa spiritualité, ses liens avec l'international, sa position d'autorité qui peut notamment transmettre les normes de comportement approprié) et sur l'intérêt et les normes associées à la licéité musulmane (elle évoque notamment dans la vidéo que ce rite protège des maladies m'expliquant que je pourrais le reproduire en France).

L'engagement sur les réseaux sociaux se double d'une impossibilité de « rompre » avec le terrain : une fois la collecte de données terminée, et à moins de cesser d'utiliser le réseau social à titre privé, je continue de recevoir quotidiennement les informations du terrain, que j'aie ou non officiellement quitté ce dernier. Établir une certaine distance pour pouvoir procéder à l'analyse requiert dès lors de porter une attention toute particulière au journal de terrain, préconisé lorsqu'on fait aussi bien un terrain in situ que *digital*, et qui permet de mettre en récit tant le positionnement de chercheuse que les données sensorielles. Il ne résout pas pour autant le problème d'un terrain qui ne cesse jamais. La sortie est devenue un processus non plus simplement physique, mais émotionnel et social, qui se construit sur le temps long et n'est probablement jamais complètement abouti (Debonneville, 2017). Le désengagement se fait sur une participation moins importante. Se désengager, c'est avant toute chose arrêter d'être un vecteur et une personnalité publique sur les réseaux sociaux : puisque je ne suis plus là, je ne suis plus non plus une actrice dans les *stories* de mes enquêtes. En revanche, je continue d'être spectatrice sur les réseaux sociaux, avec le terrain qui se transforme en un bruit de fond continu, et d'échanger régulièrement avec mes enquêtés par le biais des messageries digitales, j'adopte une posture de présence-absente (au sujet de cette notion, voir Gergen, 2002).

Je ne suis cependant pas un personnage public partout. Ainsi, en boucherie *halal*, ma présence est parfois cachée et je ne suis jamais intentionnellement exposée (je n'ai

¹¹ - L'emploi de l'italique désigne un terme en qazaq.

par exemple pas le droit d'accompagner les bouchers à la mosquée le vendredi). Il en va de même sur Instagram. Dans des espaces où ma présence peut porter un doute sur la respectabilité de mes interlocuteurs (en boucherie-abatteuse en particulier), jamais la plateforme n'a été alimentée de mon image, retraçant ici autant la frontière de l'intime que les ambiguïtés sur lesquelles repose ma présence sur un terrain dit « *halal* ». Sur Instagram, cette absence ne se limite, par ailleurs, pas à ma personne : les réseaux sociaux des bouchers les mettent rarement en scène eux-mêmes, et, lorsqu'ils le font, ce sont des bouchers considérés ensuite comme les plus douteux par mes interlocuteurs et qui ne sont pas eux-mêmes des abatteurs mais des bouchers-revendeurs. Ne disposant pas, pour l'instant, d'assez de données pour analyser cette observation, je me contenterai de formuler une hypothèse explicative. Le boucher-abatteur a « le sang sur les mains¹² », tout le processus d'abattage et les rites qui l'entourent de façon plus ou moins officielle (obligation des 5 prières journalières, ablutions, *dua* ou invocation d'Allah, etc.) ont pour but de laver ses mains, de purifier son corps et son cœur. Or ce processus est à la fois intime et risqué, il n'est jamais complètement garanti et reste exposé aux erreurs humaines. L'évaluation de ce risque et la façon dont il implique une potentielle impureté de l'abatteur pourraient expliquer la volonté des bouchers-abatteurs de rester cachés.

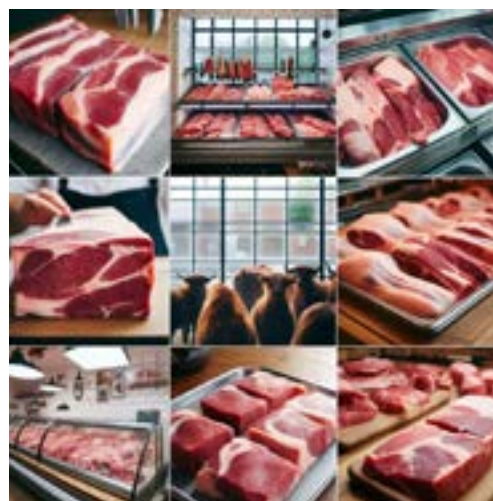


Fig. 2 - Exemple d'un compte de boucher *halal*¹³,
© Agathe Guy et BingeCopilot (2024)

Une localisation de l'enquête en ligne nécessaire

Au-delà de cette brève description de la méthode employée, il faut d'abord comprendre comment la plateforme réinterprète la notion d'espace. Il est aujourd'hui presque impossible de tracer une ligne claire entre les enquêtes *digitale* et *in situ* : les réseaux sociaux ont perdu de leur virtualité, ils modifient nos façons d'interagir, d'acheter, d'apprendre, de vivre (Pink *et al.*, 2015). Bien qu'ils aient vocation à remettre en cause les délimitations géographiques, ils n'en restent pas moins ancrés dans un territoire donné, dans un ensemble de pratiques et de visions du monde quant à la manière appropriée de les utiliser. Étudier des pratiques sociales sur Instagram, c'est donc étudier des pratiques localisées pour des raisons tant méthodologiques que contextuelles. Nous entendons ici la notion de localité au sens de Pink (2012), c'est-à-dire non pas un lieu uniquement géographique mais vécu, perçu et dans lequel on met en place une série d'interactions et de pratiques sociales. Les photographies ont beau être associées à du texte, il faut

¹² - Journal de terrain.

¹³ - La commande faite à l'IA était la suivante : photographie d'un compte Instagram de boucher ne présentant que des photographies de viande de bœuf dans la boucherie, c'est-à-dire en vitrine et sur la table de découpe. Le boucher en lui-même ne doit pas apparaître.

les confronter à des acteurs en présence pour pouvoir comprendre non pas uniquement ce que la chercheuse voit et ressent mais ce que les enquêtés perçoivent et le contexte des publications. Ainsi, l'objectif est de s'intéresser autant à ce qui est produit qu'à la façon de produire (Bolka-Tabary, 2022) et de recevoir les communications *digitales* (Pink *et al.*, 2015). Toujours d'un point de vue méthodologique, il faut comprendre les photographies et leurs textes (légendes, commentaires, textes sur la photographie) comme encadrés dans un ensemble relationnel dont il faut savoir se saisir : en d'autres termes, il faut s'intégrer sur son terrain in situ pour avoir véritablement accès aux données *digitales*.

Sur le terrain, je procède en deux temps. Le premier travail consiste à repérer les comptes les plus importants, de la même façon qu'on procède dans une ethnographie in situ, c'est-à-dire par recommandation et en se rendant sur les lieux d'enquête. Le lieu de l'enquête est cependant difficile à délimiter. Les premières recherches fonctionnent par mot clés, mais pour aller plus loin que les principaux comptes, il faut également se rendre sur place et discuter avec les gens. À la fin de chaque entretien, à chaque rencontre, ce n'est plus seulement des contacts que je demande à l'enquêté mais bien son compte Instagram. Celui-ci me renseigne sur la personne, me permet de garder contact avec elle, mais aussi de progressivement m'intégrer dans l'algorithme, jusqu'à ce que ce dernier me fasse, lui aussi, des suggestions similaires à celles de mes enquêtés. En bref, il me faut parvenir à me faire identifier par la machine comme une nouvelle actrice du champ, faire en sorte que le contenu de mon téléphone portable et celui de mes enquêtés soient les mêmes.

La deuxième partie du travail peut débuter par l'analyse croisée des données récoltées, impliquant le plus souvent la confrontation des publications *digitales* avec un terrain in situ. Les publications permanentes comme les *stories* des comptes identifiés sont enregistrées et étudiées en mêlant les méthodes de l'anthropologie visuelle (Stanczak, 2007) et de l'analyse discursive. Le texte (légendes et commentaires des *followers*) est toujours mis en perspective par rapport à l'image et au contexte dans lequel celle-ci a été prise et/ou « postée ». Les images collectées sont également



Fig. 3 - Femme musulmane performant le *bata* en fin de repas dans le nord du Qazaqstan¹⁴,
© Agathe Guy et BingeCopilot (avril 2024)

¹⁴ - La commande faite à l'IA était la suivante : « Femme musulmane assise à une table simple. Elle est de face. Elle est seule. Sur la table, on voit plusieurs plats, dont un plat de viande important, de la salade et des sucreries. Elle a un voile rose poudré court et une robe noire. Derrière elle, le mur est blanc et sans décoration. Elle fait une bénédiction en portant ses mains en coupole au-dessus des plats. »

confrontées les unes aux autres (on compare les symboles utilisés, les musiques s'il y en a, les personnages présents et la mise en scène), afin de mieux comprendre quels sont les éléments mis en avant par mes interlocuteurs et interlocutrices. De plus, l'étude en ligne se doit d'être complétée par des discussions plus ou moins formelles, au cours desquels la pratique sur Instagram est interrogée et contextualisée.

La localisation de l'enquête est donc d'abord nécessaire à la collecte de données et à leur contextualisation. Le besoin de circonscrire le travail à un terrain géographiquement restreint se manifeste également du fait de la mobilisation symbolique du local comme espace relationnel et contextuel (Appadurai, 1995) dans le discours sur l'islam au Qazaqstan. Prenons par exemple cette image inspirée d'une story publiée par une entrepreneuse *halal*.

Sur l'image, tirée d'une vidéo, on peut voir Zhuldys, une entrepreneuse revendeuse de produits *halal* d'une quarantaine d'années, en train de performer le *bata*, une bénédiction qui se réalise en fin de repas et qui vise à remercier Dieu et l'hôte pour la nourriture, tout en souhaitant aux présents la santé, la réussite, la bénédiction divine, etc. Elle porte ses mains en coupole avant de dire une prière dans le cas présent en qazaq et se terminant par *Allaouakbar* (« Dieu est plus grand », en arabe). Il arrive parfois que le *bata* se fasse entièrement en arabe, mais Zhuldys ne maîtrise pas suffisamment la langue du Coran pour se le permettre et a, par ailleurs, tendance à construire un discours lié aux traditions, qui explique également l'emploi de la langue qazaq en priorité. La scène se déroule au-dessus d'une table garnie de plats, avec en son centre un plat de viande (qui ne semble pas être un plat traditionnel qazaq à la fois du fait de sa présentation dans une assiette classique et parce que j'aperçois des morceaux d'os habituellement absents). Zhuldys se trouve en bout de table, signe qu'elle est une invitée dans les lieux : l'invité est toujours positionné à l'endroit le plus éloigné de la porte, car il ne doit pas pouvoir se lever pour aider à faire le service (lorsqu'il y a plusieurs invités, on les classe en fonction de leur âge, de leur genre et/ou de leur position sociale). Ce n'est pas elle qui va poster la vidéo en premier mais l'hôte qui la filme. Elle porte un voile qui serait qualifié d'« arabe » par les moins religieux mais qui, ne couvrant que ses épaules, est considéré comme adéquat par la majorité des autorités. Sur l'image d'origine, la robe est moins ample. Si le voile de Zhuldys ne correspond en effet pas aux représentations du style qazaq dit « traditionnel » (on oppose généralement le *hijab*¹⁵ au *kimeshek*¹⁶), sa couleur, différente de la robe, le fait qu'il ne couvre ni l'intégralité du visage (à l'inverse du *nikab*, peu répandu au Qazaqstan) ni le corps tout entier (à l'inverse d'un voile-robe qui ne laisserait apparaître que le visage et les mains) correspond aux images que l'on retrouve sur les réseaux sociaux de la Direction spirituelle des musulmans (*muftiyyat*). Le discours ambivalent de cette dernière présente le *kimeshek* comme la coiffe la plus appropriée par opposition à des vêtements associés à des influences de l'extérieur (et en particulier saoudiennes), tout en mettant essentiellement en avant des femmes vêtues comme Zhuldys, que ce soit sur Instagram ou, à l'entrée des mosquées, sur les panneaux indiquant la « bonne » façon de s'habiller pour entrer dans l'établissement.

¹⁵ - Voile ou foulard qui couvre les cheveux et le cou des femmes musulmanes tout en laissant leur visage apparent. Il est associé, au Qazaqstan, à des influences dites « arabes ».

¹⁶ - Coiffe blanche réservée aux femmes mariées qui fait partie des représentations du costume dit « traditionnel » au Qazaqstan.

Le message en légende est en qazaq et pourrait être traduit par « Aujourd'hui, avec Zhuldys, nous bénissons la jeunesse ». Dans son repost, Zhuldys écrira : « Hier, nous avons appris à donner le *bata*. » C'est normalement le membre le plus âgé ou le plus respecté qui fait le *bata* et rarement une femme, sauf lorsqu'aucun homme n'est présent (il n'y avait effectivement pas d'hommes lors de ce repas). Or la mise en scène d'un *bata* « pour la jeunesse » par une figure suivie sur les réseaux sociaux participe à la consolidation de son autorité puisqu'elle devient suffisamment légitime non seulement pour réaliser un *bata* mais pour le faire pour toute une génération et non uniquement pour les personnes présentes. Ce rite a par ailleurs été réalisé alors que la zone frontalière entre la Russie et le Qazaqstan était en proie à d'importantes inondations face auxquelles la jeunesse s'est mobilisée, portée par des figures d'influenceuses musulmanes locales. Par ailleurs, filmer le *bata* et souligner que Zhuldys « apprend » à le faire, participe à la construction d'un discours de renouveau par rapport à la période soviétique et à la diffusion d'un imaginaire national. Ainsi, l'entrepreneuse insiste fréquemment sur l'absence d'héritage religieux et national dans sa famille, qu'elle présente comme la norme pour sa génération qui aurait découvert l'islam à l'âge adulte. Elle fait par ailleurs le plus souvent une distinction entre les qazaqs du sud et de l'ouest du pays, et les qazaqs du nord et du centre (dont elle fait partie) considérés comme plus « russifiés ». Ce discours appuie la présentation des entrepreneuses et des entrepreneurs comme des « self-made men » et des « self-made women » tout autant qu'il explique le sentiment de la nécessité d'une définition claire du *halal* dans un contexte où l'islam n'est pas la norme mais serait inhérent aux traditions qazaques. La publication fait également écho à d'autres communications similaires portant sur l'historicité de l'islam au Qazaqstan, avec un discours de nouveau ambivalent quant à la place que des influences extérieures pourraient légitimement occuper dans l'espace musulman du pays.

Au travers d'une publication d'une entrepreneuse *halal* sur un réseau social transnational, on retrouve des questionnements ancrés localement quant à la définition de la place symbolique de l'islam au Qazaqstan. Ainsi, l'islam est considéré comme une religion historique présente sur le territoire depuis le II^e/VIII^e siècle. Depuis lors, on observe le développement d'une diversité de traditions des écoles juridiques (*madhhab*) et des Voies soufies. De la conquête russe, au long du XIX^e siècle, à aujourd'hui, les relations entre autorités et populations islamisées en Asie centrale ont connu de grandes variations (Dudoignon et Noack, 2014). Dans ce contexte, la *muftiyyat* et ses antennes régionales, héritières d'institutions analogues créées pendant la Seconde Guerre mondiale (Tasar, 2017), promeuvent un islam « traditionnel », opposé à celui des missions transnationales. En parallèle, la décennie 1990 a vu grandir la contestation des institutions par une nouvelle génération de « jeunes imams » (*jash imamlar* en qazaq), nantis de formations à al-Azhar (la grande université islamique du Caire). Le développement de pèlerinages porteurs d'un discours particulier sur l'islam « qazaq » (Bigozhin, 2019) participe également à la remise en cause des définitions de l'orthopraxie telles que proposées par la *muftiyyat*. À ces tensions autour de l'institution viennent s'ajouter des discours parfois opposés sur l'éthique musulmane (Schwab, 2011) et la modernité (Botoeva, 2018 ; Brose et Turaeva, 2020). Dans la majorité des discours, on retrouve une importante mobilisation d'une rhétorique nationaliste. Cette dernière implique une lecture tour à tour orientée vers un mode de vie dit traditionnel (consommation de produits dits « qazaqs », pratiques religieuses

dites « qazaques », tels les rituels d'accompagnement des défunts, voire de façon plus rare les pèlerinages soufis) ou vers un respect plus scriptural des pratiques religieuses, associé à la réussite économique et au développement personnel. Il est important de noter que tous les acteurs ne diffusent pas systématiquement un seul de ces discours. Dans ce cadre, la localisation de l'enquête malgré l'utilisation d'Instagram n'est pas uniquement le fait d'une démarche méthodologique mais peut aussi être expliquée par les spécificités de la religion musulmane en Asie centrale et un processus politique d'indigénisation de l'islam ou, plutôt, de « politiques de la tradition » telles que les a décrites Alain Babadzan (2009)¹⁷.

Savoir être visible, savoir être lisible : la mobilisation des ressources des *muftiyyat* sur Instagram

En écrivant sur un terrain sous contrôle, je me retrouve dans une situation de reproduction des rapports de pouvoir. Pour pouvoir aller au-delà de la constitution discursive, autant textuelle que picturale et symbolique, que l'on retrouve sur Internet et pour pouvoir entendre d'autres voix en dépassant quelque peu l'algorithme, je ne peux éviter le passage par une connaissance physique de l'objet d'enquête et donc sa délimitation dans un espace restreint. Pour bien analyser sur Instagram, il faut par conséquent procéder à un exercice de distanciation et de contextualisation qui permet de mieux comprendre comment le réseau social participe à la reproduction des rapports de pouvoir. Pour s'ériger en figure d'autorité, les acteurs doivent obligatoirement savoir être visibles et savoir être lisibles. Dans ce cadre, les paragraphes qui suivent ont pour visée de donner aux lecteurs des indications explicatives du rapport de force spécifique à l'islam au Qazaqstan : entre savoir-faire et ressources institutionnelles.

Bien que théoriquement indépendante de l'appareil étatique (le Qazaqstan est un État qui se veut laïque), la *muftiyyat* conserve de forts liens avec l'État qazaq (Bissenova, 2016) et se place dans une position dominante, sur les réseaux sociaux, pour encadrer le discours sur les pratiques (Lipina et Shapoval, 2023), notamment autour du *halal*. Cette dynamique sur Instagram peut, par ailleurs, s'observer dans d'autres territoires postsoviétiques où la *muftiyyat* est forte, comme à Kazan, du fait de l'héritage impérial et soviétique (Mukhametshin, 1997) comme d'une construction plus récente du marché du *halal* appuyée sur les réseaux de cette même *muftiyyat* (Guy, 2021). En revanche, lorsque l'État n'a pas mis en place une véritable dynamique de centralisation de l'administration de l'islam, comme au Kirghizstan, les réseaux publics sont peu mobilisés et ce sont le plus souvent des initiatives individuelles d'entrepreneurs qui s'imposent, appuyées par des ressources internationales (Botoeva, 2020). Dans ce contexte, l'usage d'Internet n'est pas anodin. Au-delà des précédentes observations et de la censure qui frappe ceux qui s'exprimeraient sans autorisation préalable¹⁸, faire entendre sa voix, faire comprendre et adopter à son interlocuteur une idée, toutes ces actions relèvent d'un savoir-faire spécifique. Il faut savoir utiliser les « machines à communiquer », maîtriser les codes, limites et opportunités d'une plateforme afin de devenir lisible. Chaque espace est alors différent : du site internet, dont l'aménagement dépend de l'alphabétisation numérique, aux réseaux sociaux se revendiquant comme accessibles à tous.

¹⁷ - L'analyse de ce processus ne sera pas présentée en détail dans cet article à visée méthodologique.

¹⁸ - L'article 490 du Code des infractions administratives sur la diffusion de contenus à caractère religieux stipule que la littérature ne peut être distribuée que par des établissements reconnus par l'État ou dans des espaces autorisés au préalable par les autorités.

En créant leurs propres sites, le Comité du standard *halal* de la *muftiyyat* (HalalDamu) et les deux centres de certification commerciaux Halal Quality Center (HQC, Almaty) et l'Association des entrepreneurs *halal* du Qazaqstan (AHYK, Astana) aspirent à s'émanciper d'une structure contraignante déjà établie par les réseaux sociaux. Malgré cet effort, leurs publications ne peuvent toucher un aussi grand public sans être également proposées sur Instagram. Or l'utilisation de l'application implique d'en accepter les contraintes et la potentielle censure. Un compte signalé par un utilisateur anonyme fera l'objet d'une enquête centralisée qui peut mener à la suppression dudit compte ou d'une image, sans recours possible. En utilisant cette plateforme, les trois organismes de certification acceptent de se soumettre à un « architecte ». Ils en maîtrisent cependant les codes, c'est à dire le langage, les règles et les techniques d'engagement propres à Instagram, codes sans lesquels ils ne peuvent efficacement diffuser leur message, alors noyé dans le flot quotidien des publications individuelles.

L'analyse de la production internet nécessite un premier constat : seuls les groupes capables de devenir lisibles grâce à un ensemble de ressources techniques peuvent y être analysés. Le marché du *halal* au Qazaqstan et la plateforme Instagram ont une histoire parallèle. Le premier a émergé au milieu des années 2000 avec une première certification résultant d'un partenariat entre la *muftiyyat*, l'association des pèlerins du Qazaqstan et AHYK¹⁹. C'est pendant la décennie suivante que le marché a réellement pris de l'ampleur et a vu émerger des organisations concurrentes. Instagram, plateforme créée en 2010, s'est vu progressivement mobilisé par ces mêmes acteurs afin de se constituer en autorités et de discréditer leurs principaux opposants. Sur le marché du *halal*, ce sont d'abord les comptes officiels des organisations qui occupent le terrain. Ces cinq dernières années, sont cependant apparues des figures d'autorités plus personnalisées, les influenceurs. On en observe quatre types : les blogueurs spécialisés dans l'islam et le *halal* en particulier, les entrepreneurs du marché du *halal*, les certificateurs commerciaux ou liés à la *muftiyyat* et les personnels religieux. Leurs publications sur les réseaux sociaux portent autant sur des moments de la vie quotidienne, en visant, entre autres, à mettre en avant un « *halal lifestyle* » et à encourager une consommation alimentaire correspondante (partage de recettes, mise en scène de la consommation), que sur le marché en lui-même. Dans le second cas, ce sont des dénonciations ou des publicités portant sur tel ou tel produit/entreprise/certificat et des communications normatives sur des thématiques telles que le colorant carmin²⁰, l'usage de symboles traditionnels associés au tengrisme²¹ (voir l'exemple ci-dessous) ou encore la pratique de la prière. L'absence de régulation étatique du marché²² permet l'émergence d'un espace dans lequel les acteurs maîtrisant le mieux les codes peuvent s'investir.

En revanche, l'espace est monopolisé par des acteurs proches de la *muftiyyat*. Certes, sur les marchés de la nouvelle capitale, Astana, de l'ancienne, Almaty, ou de Karaganda, ville

¹⁹ - On notera que les deux derniers organismes ont longtemps eu le même président, avant que par la suite des conflits éclatent entre eux.

²⁰ - Colorant rouge souvent à base de cochenille, considéré donc comme *haram* pour les sunnites hanafites (*madhhab*, ou école du *fiqh*, dominant au Qazaqstan).

²¹ - Religion ancienne de l'Eurasie centrale, vénérant des phénomènes naturels.

²² - Ces lignes ont été écrites en juin 2023. Il convient cependant de noter que l'État qazaq s'implique de plus en plus, dans la régulation du marché du *halal*. Un projet d'accréditation par KazStandart, l'organisme en charge de la standardisation et de la certification des produits, est en cours.

miniature du centre du Qazaqstan, les entrepreneurs peuvent être affiliés à des *jama'at* (de l'arabe : groupes, réseaux) turques ou à l'un des deux centres de certification commerciaux, mais sur les réseaux, ce sont la *muftiyyat* et ses membres qui priment. Cela peut s'expliquer du fait du nombre plus important de ses représentants religieux, puisque la *muftiyyat* se déploie sur l'ensemble du territoire et bénéficie d'une forme de soutien étatique, et par sa capacité à mobiliser des ressources importantes afin de renforcer la visibilité de son propos. En avril 2020, alors que l'épidémie de Covid-19 s'est propagée dans le pays, Atashek Aybek a été nommé directeur du comité de HalalDamu après plusieurs années passées à travailler à la régulation de la *zakat* (l'aumône légale, l'un des cinq piliers de l'islam) et des mouvements religieux dans l'ouest du pays et à Astana. Il s'est dès ses débuts attaché à construire l'image du certificat sur les réseaux sociaux et, en particulier, sur Instagram.

Dans l'espace virtuel, il ne suffit donc pas d'être lisible, il faut également être visible. Pour ce faire, les acteurs s'appuient sur leurs ressources hors ligne. La multiplication des publications, les accords tacites avec des acteurs proches de la *muftiyyat* et la dénonciation des concurrents vont de pair avec une dynamique de recentralisation de l'islam au Qazaqstan. Depuis le déplacement du siège de l'institution religieuse d'Almaty vers Astana en 2014, la *muftiyyat* n'a de cesse de construire un système de régulation de l'ensemble des activités des communautés musulmanes. L'enregistrement auprès d'elle des lieux de culte (rendu obligatoire par la loi de 2011 « sur les activités et les associations religieuses ») puis l'émergence d'organismes régulant la *zakat*, le *hajj* (le pèlerinage à la Mecque) ou la certification *halal* ont permis à la *muftiyyat* de renforcer son positionnement dans l'espace qazaq, alors même qu'il était contesté depuis le début des années 90.

Une recherche uniquement en ligne présenterait donc l'inconvénient de percevoir HalalDamu comme la seule organisation capable de construire la norme, alors même qu'elle est concurrencée sur le terrain in situ. À titre de comparaison, les capacités de disqualification des concurrents et l'établissement progressif d'un monopole par les autorités qui bénéficient d'un ancrage institutionnel se confirment en Russie. On y remarque ainsi que les personnalités du marché du *halal* les plus influentes sur les réseaux sociaux sont celles qui sont liées directement ou de façon plus implicite à une *muftiyyat* (à l'exception d'un certificateur



Fig. 4 - Le complot Oréo²³,

© Agathe Guy et BingeCopilot (2024)

Cette image est inspirée d'une capture d'écran d'une photographie utilisée en introduction d'une vidéo explicative des liens entre Oréo, d'autres marques alimentaires, le satanisme (la légende indique « Oréo – satanisme ») et le tengrisme selon les symboles tracés sur les marchandises et/ou le logotype utilisé. La vidéo a été diffusée par un influenceur du halal qui ne vend pas lui-même de produits.

²³ - La commande faite à l'IA était la suivante : photographie d'un biscuit oréo que l'on tient dans une main avec un rayon de supermarché en fond.

commercial privé à Kazan, très critique sur ladite institution... où il a démarré sa carrière). La principale différence observée repose sur une compétition entre les différentes *muftiyyat* sur le territoire russe, qui les a vues se multiplier à partir des années 90. Les acteurs peuvent donc s'appuyer sur des réseaux concurrents pour se légitimer et se rendre visibles. Dans le cadre de marchés en migration, tel Sourgout, la régulation du *halal* est également le plus souvent orientée par des considérations ethniques et nationales qui viennent concurrencer l'institution officielle. Le monopole de la *muftiyyat* observé en ligne est, par ailleurs, nuancé par l'observation de discours critiques des acteurs faiseurs du *halal* (influenceurs, bouchers et commerçants) en dehors de réseaux sociaux. Ainsi, des personnalités influentes émergent sur les réseaux sociaux à partir d'Almaty, et mes discussions sur le terrain in situ m'amènent également à supposer de potentielles contestations, y compris sur les réseaux mais cette fois-ci plutôt via des groupes WhatsApp et Telegram.

Conclusion

En somme, l'utilisation d'Instagram comme un espace de collecte et d'analyse d'informations nécessite autant une méthode propre qu'une réflexion sur les enjeux sociopolitiques derrière les données collectées. Le fonctionnement de la plateforme influence mes capacités à observer le réel et mon questionnement académique. Il remet en cause le rapport de l'ethnographie au temps, de l'ethnographie à son engagement dans les espaces de son enquête et demande de repenser ma façon de préparer et réaliser un terrain. S'il m'est possible aujourd'hui de continuer mon enquête via les réseaux sociaux, y compris dans le cas d'une fermeture du pays, je n'aurais pu la démarrer uniquement dans l'espace *digital* ni m'abstenir de mettre en perspective les données collectées sur Internet et par une enquête in situ. Il apparaît en effet difficilement envisageable de ne réaliser une enquête « que » *digitale* ; d'une part, du fait que l'accès aux données sera conditionné par une intégration sur le terrain physique et une identification de soi autant par l'algorithme Instagram que par les acteurs ; d'autre part, du fait que cette identification en ligne va limiter la possibilité de se connecter (au sens propre comme au figuré) avec des enquêtés plus critiques des institutions.

Il convient également d'admettre que le caractère standardisé et normatif d'une plateforme comme Instagram m'a aiguillée vers une réflexion sur la constitution de positions dominantes et le renforcement d'un contrôle religieux officiel dans l'espace de l'islam au Qazaqstan. Sur le marché du *halal* qazaq, le réseau social apparaît en définitive comme une loupe grossissante des réalités des rapports de pouvoir dans l'islam, entre (re)négociation d'identités, rapport à l'histoire nationale et nouvelle moralité. De plus, la construction d'un profil comme l'aspect continu d'une enquête *digitale* empêchent la déprise, alors même que celle-ci est centrale dans l'anthropologie contemporaine. L'utilisation des réseaux sociaux est cependant un outil d'inscription dans un terrain. Mon activité publique sur Instagram me permet de gagner en visibilité et de m'inscrire comme actrice gravitant autour du marché du *halal* au Qazaqstan. Étudier un réseau social en théorie transnational implique donc une intégration sur un terrain in situ clairement défini. Cette définition est en revanche particulièrement difficile face à la nébuleuse des réseaux sociaux. Par ailleurs, l'important nombre de publications implique de faire le choix, subjectif, de celles qui sont analysées.

La tenue d'un journal de terrain, proposant quotidiennement un résumé de la vie sociale *digitale*, pourrait représenter une solution plus appropriée. Par cet outil, il serait possible de replacer les communications observées en ligne dans les dynamiques localisées, historiques, économiques et sociopolitiques qui les éclairent.

Références bibliographiques

Appadurai A.,

1995, « The production of locality », in Fardon R. (dir.), *Counterworks: Managing the diversity of knowledge*, Londres, Routledge : 204-225.

Abadzan A.,

2009, *Le Spectacle de la culture. Globalisation et traditionalismes en Océanie*, Paris, L'Harmattan.

Bissenova A.,

2016, « Building a Muslim Nation: The Role of the Central Mosque of Astana », in Laruelle M. (dir.), *Kazakhstan in the making. Legitimacy, symbols and social changes*, Lanham, Lexington Books : 211-228.

Bolka-Tabary L.,

2022, « Explorer la dimension visuelle des pratiques numériques. Les enjeux d'une approche ethno-sémiotique », *Socio-anthropologie*, 45 : 125-138.

Botoeva A.,

2018, « Islam and the Spirits of Capitalism: Competing Articulations of the Islamic Economy », *Politics & Society*, 46/2 : 235-264.

2020, « Measuring the unmeasurable? Production and certification of halal goods and services », *Sociology of Islam*, 8/3-4 : 364-386.

Bunt G. R.,

2003, *Islam in the Digital Age: E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*, Londres, Pluto Press.

Caron J.-F. et Thibault H.,

2022, *Uyat and the Culture of Shame in Central Asia*, Londres, Palgrave Macmillan

Debonneville J.,

2017, « La 'sortie de terrain' à l'épreuve de l'ethnographie multi-site. Repenser la territorialité et la temporalité de l'enquête au regard du désengagement ethnographique », *SociologieS* [en ligne], URL : <http://journals.openedition.org/sociologies/6432>.

DiPuppo L.,

2019, « The paradoxes of a localised Islamic orthodoxy. Rethinking Tatar traditional Islam in Russia », *Ethnicities*, 19/2 : 311-334.

Dudoignon S. A.,

2009, « Sunnis online: The Sunni confessional internet in Iran », *Asiatische Studien / Études asiatiques*, 63/1 : 27-66.

2020, « Cyber Sufism », in Papas A. (dir.), *Sufi Institutions*, Leiden, Brill : 405-414.

Dudoignon S. A. et Noack C.,

2014, *Allah's Kolkhozes: Migration, De-Stalinisation, Privatisation, and the New Muslim Congregations in the Soviet Realm (1950s-2000s)*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag.

Farwell J. P.,

2014, « The Media Strategy of ISIS », *Survival*, 56/6 : 49-55.

Gergen K. J.,

2002, « The Challenge of absent presence », in Aakhus M. et Katz J. E. (dir.), *Perpetual contact: mobile communication, private talk, public performance*, Cambridge, Cambridge University Press : 227-241.

Godefroy J.,

2023, *Des influenceurs sous influence : sociologie de la mise au travail des usagers d'Instagram*, Nantes, Nantes Université, thèse de doctorat.

Guy A.,

2021, *La Fabrique de la norme halal en Russie : le cas du Tatarstan*, Paris, École pratique des hautes études, mémoire de master 2.

Haddad M.,

2011, « Zawiya réelle, zawiya virtuelle. Soufisme, francophonie et nouvelles technologies au Québec », *Globe*, 11/1 : 197-208.

Hine C.,

2000, *Virtual Ethnography*, New York, SAGE.

2015, *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*, Londres, Taylor & Francis.

Miller D.,

2011, *Tales from Facebook*, Cambridge, Polity.

Miller D. et al.,

2016, *How the world changed social media*, London, UCL Press.

Mukhametshin R.,

1997, « Institutions officielles et organisations alternatives de l'islam tatar depuis la perestroïka », in Dudoignon S. A., Ishaqov D. et Mukhametshin R. (dir.), *L'Islam de Russie. Conscience communautaire et autonomie politique chez les Tatars de la Volga et de l'Oural, depuis le XVIII^e siècle*, Paris, Maisonneuve et Laros : 289-306.

Nisa E. F.,

2018, « Creative and Lucrative Da'wa: The Visual Culture of Instagram amongst Female Muslim Youth in Indonesia », *Asiascape: Digital Asia*, 5/1-2 : 68-99.

Pastinelli M.,

2007, *Des souris, des hommes et des femmes au village global : Parole, pratiques identitaires et lien social dans un espace de bavardage électronique*, Québec, Presses Université Laval.

Pauha T.,

2017, « Praying for One Umma: Rhetorical Construction of a Global Islamic Community in the Facebook Prayers of Young Finnish Muslims », *Temenos: Nordic Journal of Comparative Religion*, 53/1: 55-84.

Pink S.,

2012, *Situating everyday life: practices and places*, Thousand Oaks, Sage.

Pink S. et al.,

2015, *Digital ethnography. Principles and practice*, Thousand Oaks, Sage.

Reyaz M.,

2020, « Cyberspace in the Post-Soviet States: Assessing the Role of New Media in Central Asia », *Jadavpur Journal of International Relations*, 24/1 : 7-27.

Sairambay Y.,

2022, « How young people use new media in political participation in Russia and Kazakhstan », *Laboratorium: zhurnal sotsial'nykh issledovaniy*, 14/2 : 38-72.

Schwab W.,

2011, *Islam in print: The diversity of Islamic literature and interpretation in post-Soviet Kazakhstan*, Bloomington, Indiana University Bloomington, thèse de doctorat.

2023, « Mukhamedzhan Tazabek and popular Islamic authority in Kazakhstan », in DeWeese D., Sartori P. et Sela R. (dir.), *Muslim religious authority in central Eurasia*. Leiden : Brill : 120-146.

Shapoval Y. et Lipina T.,

2023, « Islam in Kazakhstan under the Coronavirus pandemic conditions: 'Testing' with mediatization », *Adam alemi*, 95/1 : 142-155.

Stanczak G. C.,

2007, *Visual Research Methods*, New York, SAGE.

Tasar E.,

2017, *Soviet and Muslim: The Institutionalization of Islam in Central Asia*, Oxford, Oxford University Press.

Turaeva R.,

2022, « Online Discourses in Post-Soviet Media: The Threat of the Islamic State in Central Asia », *Central Asian Affairs*, 9/1 : 17-41.

Turaeva R. et Brose M.,

2020, « Halal Markets in non-Muslim Secular Societies: Halal as Brand, Halal as Practice », *Sociology of Islam*, 8/3-4 : 295-306.

Varlik S.,

2015, « Le discours islamique sur Internet : Oralité de l'écriture et fragmentation de l'autorité », in Duteil-Ogata F., Jonveaux I. et Nizard S. (dir.), *Le religieux sur Internet*, Paris, L'Harmattan : 49-63.

Sources non-scientifiques

Digital 2020: Kazakhstan—DataReportal – Global Digital Insights. (s. d.). Consulté 10 juin 2023, à l'adresse <https://datareportal.com/reports/digital-2020-QazaqQazaqstan>

Digital 2022—We Are Social UK. (s. d.). Consulté 10 juin 2023, à l'adresse <https://wearesocial.com/uk/blog/2022/01/digital-2022/>

Keegan K.,

« Information Chaos in Kazakhstan », *The Diplomat*, 10 janvier 2020, <https://thediplomat.com/2022/01/information-chaos-in-QazaqQazaqstan/>

Kumenez A.,

« Kazakhstan: Activists tracked by Pegasus angered but not surprised », *Eurasianet*, 21 juillet 2021, <https://eurasianet.org/QazaqQazaqstan-activists-tracked-by-pegasus-angered-but-not-surprised>

Nurlan Imam.,

[@nurlanimam.kz]. Instagram. URL: <https://www.instagram.com/nurlanimam.kz/>

Tazabek M.,

[@mukhamedzhan_tazabek]. Instagram. URL: https://www.instagram.com/mukhamedzhan_tazabek/

Résumé

La réflexion présentée dans cet article est née d'une recherche menée partiellement en ligne sur la plateforme Instagram. Malgré le caractère déterritorialisé du réseau social, ma recherche se concentre sur un contexte sociopolitique précis : la République du Qazaqstan. L'ethnographie digitale, c'est-à-dire sur les réseaux sociaux, ne peut en effet s'envisager en dehors d'un espace géographique délimité. En d'autres termes, ce qui se passe en ligne ne peut s'étudier indépendamment de ce qui se passe hors ligne. Pour autant, l'analyse des interactions sur Internet transforme notre rapport au temps, à l'espace et plus globalement à nos enquêtés. Cette communication propose d'analyser les enjeux de l'ethnographie digitale en deux temps. Après avoir introduit les enjeux de transformation de mes rapports à l'enquête et la façon dont ces derniers influencent la collecte et l'analyse des données, je proposerai un début de réflexion sur les spécificités de mon terrain sur Instagram, entre reproduction des rapports de pouvoir et renforcement de la notion de localité.

Abstract

The reflection presented in this article stems from research conducted partly online on the Instagram platform. Despite the deterritorialized nature of the social network, my research focuses on a specific socio-political context: the Republic of Qazaqstan. Digital ethnography, i.e. on social networks, cannot be considered outside a delimited geographical space. In other words, what happens online cannot be studied independently of what happens offline. Nevertheless, the analysis of interactions on the Internet transforms our relationship with time, space and, more generally, with our respondents. This paper proposes to analyze the challenges of digital ethnography in two stages. After introducing the issues at stake in the transformation of my relationship to inquiry and the way in which this influences data collection and analysis, I'll propose the beginnings of a reflection on the specificities of my fieldwork on Instagram, between the reproduction of power relations and the reinforcement of the notion of locality.

Maylis Bellocq est maîtresse de conférences à l'Université Bordeaux Montaigne et membre permanent de D2iA (Dynamiques, Interactions et Interculturalité Asiatiques – UMRU 24140). Ses thèmes de recherche portent essentiellement sur le funéraire et la préservation du patrimoine culturel en Chine.

Mots-clés : Culte des morts – Internet – Chine – éthique – funéraire

Le culte des morts en ligne : étude préliminaire de deux sites internet chinois. Questions méthodologiques et éthiques

Maylis Bellocq,
Université Bordeaux Montaigne/D2iA

La crise sanitaire qui a vu le jour en 2020 a conduit la Chine à adopter une politique zéro Covid la plus stricte qui soit, incluant la fermeture de ses frontières de mars 2020 à mars 2023. Pendant plus de trois ans, il a été très difficile voire impossible de réaliser des études de terrain in situ en Chine continentale. Les chercheurs résidant à l'étranger et travaillant sur la Chine ont alors été amenés à adapter leur objet d'étude ou leur approche. Deux possibilités s'offraient à eux : travailler sur la diaspora chinoise ou travailler à distance, via ou sur Internet.

Les recherches en sciences humaines et sociales sur Internet ne sont pas chose nouvelle¹, mais dans le domaine de la sinologie en particulier, celles-ci se sont intensifiées en raison d'un contexte qui complique ou empêche les études de terrain in situ. Aux problèmes d'accès au terrain liés à la politique zéro Covid s'ajoutent des difficultés inhérentes au raidissement politique que connaît la Chine depuis une dizaine d'années. De nombreuses portes restent fermées aux chercheurs, et nombre de ces derniers, spécialistes en sciences humaines et sociales, se montrent plus réticents à aller sur le terrain, de peur, selon leurs thèmes de recherche, de mettre en difficulté voire en danger leurs interlocuteurs. On assiste ainsi à un renouvellement des approches du terrain en Chine, qui pose à sa suite une série de questions d'ordre épistémologique et déontologique.

C'est dans ce contexte et, initialement, sans véritable intérêt spontané, que j'ai été amenée à redéfinir un de mes terrains d'étude axé sur les pratiques et les espaces funéraires à Shanghai. Je me suis alors intéressée à deux sites internet, proposant un culte des morts numérique, qui seront présentés dans la suite de cet article.

Mon enquête de terrain en ligne se trouve aujourd'hui à un stade où se posent un certain nombre de questions : les deux sites retenus sont-ils véritablement adaptés à une étude ethnographique ? Un terrain d'étude ethnographique se structure autour de différentes conditions, parmi lesquelles : un réseau d'interconnaissances, un temps long en immersion permettant des interactions et des relations personnelles entre les enquêtés

¹ - Voir par exemple les travaux de Hine (2000) et Pastinelli (1999).

et l'enquêteur et une analyse réflexive (Beaud, Weber, 2010 : 274 ; Jouët, Le Caroff, 2013 : 156) ; soit, comme l'écrit Daniel Cefaï, une « implication directe, à la première personne, [...] l'expérience incarnée de l'enquêteur » (Cefaï, 2010 : 7). L'ethnographie est ainsi une méthode qui permet de comprendre en profondeur comment les gens donnent du sens à leur vie, à ce qu'ils font (Hine, 2015 : 1). Par ailleurs, dans ce type d'approche, l'enquêteur se doit de respecter un code éthique, qui repose en premier lieu sur les principes suivants : agir sous sa véritable identité, préciser à ses interlocuteurs le motif de sa présence et présenter les grandes lignes de son étude. Ce n'est qu'ainsi qu'une relation de confiance peut se construire entre enquêteur et enquêtés ; la confiance est centrale dans le travail de l'ethnographe : « Il n'existe pas d'ethnographie sans confiance et sans échange, [...] » (Laplantine, 2015 : 23).

Comment ces exigences s'appliquent-elles à la pratique de l'ethnographie en ligne ? En fonction du type de site étudié, la participation de l'ethnographe peut être plus ou moins complète, parfois même davantage que dans un contexte in situ, si bien qu'en fonction de la question étudiée, la réalisation d'entretiens hors ligne n'apparaît pas forcément nécessaire (Boellstorff *et al.*, 2012 : 69, 124). Certains chercheurs (Hine, 2015 ; Przybylski, 2021) tendraient aujourd'hui à privilégier des enquêtes de type hybride afin d'être au plus proche des exigences propres aux enquêtes ethnographiques, d'éviter toute surinterprétation et de saisir la manière dont les pratiques sur Internet s'intègrent dans le quotidien des enquêtés. Des enquêtes en trois temps – observations en ligne, entretiens en ligne, puis en face à face – sont un bon moyen de s'engager dans des terrains hybrides. Dans les années 2000, certains chercheurs estimaient qu'il n'y avait finalement pas de différences fondamentales entre ethnographie en ligne et in situ dans la mesure où Internet n'est finalement pas « une abstraction des autres sphères de la vie sociale » (Pastinelli, 2011 : 39), et trouvaient même certains avantages à avoir ce type de terrain à portée de main, à avancer de manière discrète, estimant qu'il était possible de trouver des réponses à ses questions sans quitter son bureau (Pastinelli, 2011 : 45). Pour ces chercheurs, l'ethnographie en ligne « présente [...] le grand avantage d'une accessibilité immédiate des données » (Jouët, Le Caroff, 2013 : 157).

Quelle approche privilégier pour les deux sites retenus ici ? Aujourd'hui, mon enquête se situe dans une phase qui se déroule entièrement en ligne, sans entretien ni interaction, mais je tenterai de montrer dans la suite de mon article les raisons pour lesquelles une approche hybride, en trois temps, similaire à la démarche adoptée par Christine Hine (2015 : 89-124), semble indispensable.

Comment étudier les deux sites, objet de cette étude, dans le respect de leurs utilisateurs et des morts qui y sont présents ? Le rapport qu'une personne entretient avec ses morts relève de l'intime, or ces sites sont totalement ou partiellement en accès libre. S'agit-il pour autant d'espaces virtuels publics ? À chaque étude de terrain, en ligne ou in situ, ses interrogations déontologiques. Cependant, en raison de la nature de ces deux sites, qui touchent à la relation entre des vivants et leurs morts, ces questionnements se posent de manière assez sensible. Cette réflexion est indispensable à la poursuite de mon travail de terrain, notamment dans sa deuxième phase lors de laquelle il s'agira d'entrer en contact en ligne avec des utilisateurs.

Dans une première partie j'exposerai le contexte général du développement de ce type de pratiques et le cheminement qui m'a conduite à l'étude de ces deux sites, puis dans une deuxième partie je décrirai les deux sites étudiés à travers les fonctionnalités qu'ils proposent. Une troisième partie montrera ensuite dans quelle mesure ils sont susceptibles de devenir un véritable objet d'étude ethnographique. Enfin, une quatrième partie abordera les questions éthiques que pose ce terrain en ligne.

Contexte général d'un glissement vers le numérique

Jusqu'en 2019, mes études sur le funéraire reposaient principalement sur des enquêtes de terrain in situ complétées par la visite de certains sites Internet institutionnels. En 2016, alors que je consultais l'un de ces sites, celui du FIS², en quête d'informations sur le secteur funéraire de la municipalité de Shanghai, je suis tombée de manière un peu fortuite sur un onglet conduisant à un cimetière en ligne³ destiné à combler l'absence de tombe lorsque les cendres du défunt sont dispersées en mer. Dans un premier temps, malgré cette découverte intéressante, je n'envisageais pas de faire de ce site un terrain de recherche à part entière. Initialement, ces tombes virtuelles m'apparaissaient simplement comme un nouvel aspect de mon travail à Shanghai, et leur étude s'inscrivait dans le prolongement de mes recherches sur les cimetières matériels de la ville (Bellocq, 2020). Puis, dans le courant de l'année 2022, les circonstances, en particulier l'impossibilité de se rendre en Chine et différents événements scientifiques, m'ont incitée à m'engager dans une étude de terrain en ligne, en reprenant de manière un peu plus poussée et systématique l'étude de ce cimetière virtuel. Rapidement, j'ai été confrontée à des difficultés du fait des spécificités de cet objet numérique, sur lesquelles je reviendrai. Afin de contourner certains de ces obstacles et de procéder à une mise en perspective de ce site institutionnel, j'ai élargi mon enquête à un autre site, le site *Zupulu*⁴, qui offre un service en ligne de commémoration des morts. Ces deux sites, comme cela sera montré de manière plus précise dans cet article, sont très différents de par leur nature : le premier est né d'une initiative institutionnelle et vise à pallier une absence de tombe, alors que le second est né d'une initiative privée et est ouvert à tous les morts, quel que soit leur mode de sépulture⁵.

Comme en témoigne l'existence des deux sites retenus dans le cadre de mon enquête, le culte des ancêtres⁶ reste encore aujourd'hui très présent en Chine, il parvient même à s'adapter aux nouvelles technologies ainsi qu'à de nouveaux modes de vie marqués par la mobilité géographique. Selon les conceptions chinoises de la mort, il existe un continuum entre le monde des morts et celui des vivants, qui prend forme à travers un culte des ancêtres fondé sur une relation de don contre-don entre les vivants et leurs parents défunts

² - Le FIS, Funeral Internment Service ou Feisi en chinois, est un opérateur public, rattaché au bureau des Affaires civiles, qui supervise le secteur funéraire de Shanghai. Voir Natacha Aveline (2013).

³ - Aujourd'hui, <http://shhz.org.cn>

⁴ - <https://www.zupulu.com/>

⁵ - Le site Zupulu a été développé et est exploité par une société spécialisée dans les technologies de l'information. <http://wiki.zupulu.com/gywm.html>, <https://top.chinaz.com/company/ChangShaChengRen.html> consulté le 20 août 2023.

⁶ - Dans la suite de mon texte, je parlerai plutôt de culte des morts dans la mesure où des espaces commémoratifs peuvent être ouverts à la mémoire d'un enfant, d'un ami, etc.

(Freedman, 1970 ; Ahern, 1973 ; Thoraval, 2014 : 210). Ce culte est une expression du devoir de piété filiale qui perdure par-delà la mort. Il revient aux vivants de se préoccuper du bien-être de leurs ancêtres, dans l'autre monde, en s'attachant à satisfaire leurs besoins, identiques à ceux des vivants, sous forme d'offrandes, à brûler ou non et délivrées en différentes occasions : funérailles, périodes de deuil, rupture du deuil, anniversaires de mort ou de naissance, fêtes des morts, etc. Ces offrandes peuvent être réalisées à la maison sur un autel commémoratif ou sur la tombe lorsqu'il s'agit de plats offerts au défunt, au pied de la tombe et devant la maison lorsqu'il s'agit d'offrandes à brûler ou encore au temple lors de cérémonies organisées par la famille. Les objets en papier à brûler sont très variés : maison équipée, voiture, argent, ordinateur, téléphone, produits de beauté, alcool, etc. Donner en offrande des biens que le défunt n'avait pu acquérir de son vivant permet d'augmenter son statut dans l'autre monde. En retour de ces oblations, les vivants attendent d'être protégés par leurs morts qui seront mieux disposés à intercéder en leur faveur auprès des dieux. Ainsi, si tous les membres d'une famille sont en bonne santé ou ont réussi socialement, ils le devront à leurs ancêtres. Et inversement, des difficultés rencontrées par les descendants peuvent être interprétées comme un culte des morts accompli de manière inadéquate ; la famille pourra alors décider d'organiser une cérémonie dans un temple pour tenter de rétablir la situation. Les différents services d'offrandes organisés à la maison, au temple ou au cimetière sont également le moment où l'on annoncera les événements survenus dans la famille : naissance, mariage, nouvelles des proches, etc. Comme le souligne Joël Thoraval, « La famille en Chine ne désigne pas simplement une communauté de vivants [...] : elle inclut également les ascendants déjà morts [...] » (Thoraval, 2014 : 222). Nous voyons ici en quoi ce culte des ancêtres ou des morts est un élément important pouvant structurer la vie familiale, voire le quotidien des individus.

Durant la crise sanitaire, les autorités chinoises ont vivement encouragé le culte des morts en ligne⁷, mais les deux sites retenus ici ont vu le jour bien avant. Le cimetière numérique de la ville de Shanghai a été mis en ligne en mars 2000 dans le cadre de la promotion faite par la municipalité de modes de sépulture moins dispendieux en foncier et, en particulier, de la dispersion des cendres en mer⁸ (Gu *et al.*, 2003 : 35 ; Aveline, 2012 : 89). Cette volonté de réduire, voire de faire disparaître, les tombes⁹ s'inscrit dans une politique nationale plus vaste. En effet, depuis une réforme lancée à la fin des années 1950 (Whyte, 1988 : 293-294 ; Fang, Goossaert, 2008 ; Henriot, 2016 : 339-365), les autorités cherchent à transformer en profondeur les pratiques funéraires, des funérailles au culte des morts. L'objectif de cette réforme, qui reste d'actualité, est de généraliser la pratique de la crémation, de promouvoir des funérailles peu dispendieuses et de lutter contre des pratiques populaires qualifiées de superstitions.

⁷ - Voir par exemple la version 2020 et 2021 de la Circulaire émise par le ministère des Affaires civiles au sujet des offrandes lors de la fête des morts : <https://www.mca.gov.cn/article/xw/tzgg/202103/20210300032454.shtml>, https://www.gov.cn/zhengce/zhengceku/2020-03/15/content_5491507.htm. Consulté le 11/10/2022.

⁸ - Cao Lingjuan, « Les cimetières de Shanghai en manque d'espace, seuls 200 mu [13 hectares environ] restent disponibles, *Renmin Ribao* », 4 avril 2014 ; <http://finance.sina.com.cn/china/20140404/060918709389.shtml>, consulté le 20/06/2023.

⁹ - Les cendres sont de préférence conservées sous une pierre tombale. Dans les zones rurales reculées ne disposant pas de crématorium, l'inhumation des corps se pratique toujours.

À partir des années 2000, les textes circulant au sein du secteur funéraire ont commencé à mentionner le potentiel que pouvait représenter Internet comme support mémoriel qui se substituerait aux tombes, une fois les cendres dispersées, ou qui viendrait compléter les autres formes de sépultures lorsque les cendres sont conservées. Dans ces textes, il est souligné l'espace illimité que représente Internet par opposition à l'espace limité dont dispose la municipalité de Shanghai (Shanghai Binzang Wenhua Yanjiusuo : 445-452). Ces textes mettent également en avant l'intérêt écologique supposé de ce mode de sépulture et la promotion de funérailles ou, plus largement, de rituels, dits « civilisés » (Travagnin, 2020¹⁰).

Aujourd'hui, la transposition du culte des morts sur Internet est devenue un autre élément de cette réforme. Dès 2007, une note du ministère des Affaires civiles souligne l'importance d'encourager la célébration en ligne de la fête des morts *Qingming*¹¹. C'est en 2009, que le site *Zupulu*, le second site étudié, initialement spécialisé dans la généalogie¹², va étendre ses services et proposer une application dédiée à la commémoration des morts sur Internet. Les arguments en faveur d'un culte des morts numérique, avancés par les autorités et repris par le site, sont d'ordre écologique (on évite le brûlage d'offrandes en papier, une affluence de voitures vers les cimetières lors de la fête *Qingming*), sécuritaire (prévention des incendies, d'accidents en tout genre), « civilisationnel » (développement de nouvelles pratiques au détriment des pratiques populaires qualifiées de superstitions) (Shanghai Binzang Wenhua Yanjiusuo : 449 ; Huang, 2015 ; Ma, Liu, Yan, 2017 ; Qi, Zhu, 2017).

Avec la crise sanitaire, les citoyens chinois ont été davantage incités à rendre hommage à leurs morts en ligne, et les cimetières à développer des applications dans ce sens. La commémoration des morts en ligne, quelle que soit la nature du site, est ainsi une pratique émergente largement encouragée par les autorités. Lorsque cette étude arrivera à son terme, elle devrait apporter quelques réponses aux questions que posent le développement de ces sites : dans quelle mesure, ces pratiques numériques sont-elles appelées à se substituer aux pratiques in situ ? Quelle est la véritable nature des sites étudiés ? S'agit-il de cimetières numériques, d'espaces rassemblant des tablettes commémoratives numériques, de supports hybrides ou d'espaces de commémoration d'un nouveau genre ? Changent-ils le rapport avec les morts ? Au stade auquel se trouve mon enquête aujourd'hui, ces questions restent sans réponse.

Deux sites, deux approches du culte des morts

Comme cela a été évoqué en introduction, les deux sites internet sur lesquels porte mon étude diffèrent de par leur nature. Le premier site, le cimetière numérique de Shanghai, a été mis en ligne en 2000 par le FIS, un organisme qui agit sous la supervision du Bureau

¹⁰ - Ces arguments sont présents dans les textes qui réglementent les pratiques funéraires et sont repris dans la présentation de la pratique de la dispersion des cendres en mer et du cimetière numérique. <http://www.shhz.org.cn/services/> consulté le 20 août 2023.

¹¹ - « Note du ministère des Affaires civiles sur la nécessité d'une bonne organisation de la commémoration des morts par la population lors de la fête Qingming » (Minzheng bu tongzhi yaoqiu zuohao Qingmingjie qijian qunzhong jidian xiangguan gongzuo) http://www.gov.cn/gzdt/2007-03/22/content_557980.htm consulté le 11 octobre 2022.

¹² - *Zupu* signifie généalogie, lu registre.

des affaires civiles de Shanghai. Ce site, qui vise en premier lieu à pallier l'absence de tombes pour les morts dont les cendres sont dispersées en mer, est donc né d'une initiative institutionnelle. En outre, il ne possède pas de véritable empreinte matérielle à Shanghai, à l'exception de stèles dans un cimetière de la ville, sur lesquelles sont gravés les noms des défunts dont les cendres ont été dispersées. Mais ces stèles ne se substituent que très partiellement aux tombes, car elles ne permettent pas la réalisation de véritables services d'offrandes, notamment lors de la fête des morts. Le cimetière en ligne est ainsi censé apporter une réponse à ce manque, en proposant des tombes numériques individuelles sur lesquelles il est possible de réaliser des offrandes virtuelles.

Ce cimetière se présente d'une manière assez sobre : au niveau chromatique, les couleurs qui dominent sont le bleu et le gris sur un fond blanc ; les fonctionnalités proposées sont plutôt sommaires. Alors que dans une version précédente à celle consultable aujourd'hui, la page d'accueil proposait un moteur de recherche qui permettait de retrouver la « tombe » d'un proche, cette fonctionnalité semble réservée, aujourd'hui, aux utilisateurs inscrits, même si dans le guide d'utilisation du site rien n'est précisé à ce sujet¹³. Dans la partie supérieure de cette même page, des onglets permettent d'accéder à des informations sur la dispersion des cendres en mer, au mémorial en ligne, à une revue de presse, à des liens pour s'identifier, s'inscrire ou prendre contact avec le service. Sous ce bandeau est inscrite en caractères blancs la formule « Réformer les pratiques funéraires en rendant hommage en ligne à ses proches décédés, garantir à nos descendants des collines vertes et des familles prospères. » En arrière-plan de cette formule, une photo, légèrement fondue, représente un paysage : un ciel bleu, quelques nuages blancs, un bateau et un bord de mer boisé. Puis, quatre icônes permettent d'un clic d'obtenir des informations sur la dispersion des cendres en mer. L'espace situé sous ces icônes est, dans une large part, occupé par six photos, essentiellement des portraits, donnant accès à autant de tombes virtuelles. À gauche de ces portraits, il est inscrit « Memorial Hall¹⁴ » et sous ces derniers se trouve un lien « Consulter davantage » (*gengduo*). Une fois celui-ci activé, la première page du mémorial s'ouvre. Sur la partie supérieure de celle-ci sont inscrits, en blanc sur fond noir, les caractères signifiants « Mémorial » (*jinianguan*). Puis, sur un fond blanc, se trouvent, sur trois rangées et quatre colonnes, 12 photos correspondant à autant de tombes numériques. Il s'agit, dans la plupart des cas de portraits, sous lesquels sont inscrits le nom et le prénom de la personne décédée à laquelle appartient la sépulture. Le site contient 96 pages de ce type, soit environ 1150 sépultures virtuelles¹⁵. Un clic sur l'une de ces photos fait apparaître une tombe virtuelle, c'est-à-dire la représentation d'une pierre tombale surmontée d'une stèle sur laquelle est placé le portrait du défunt. L'arrière-plan de cette pierre tombale, un peu moins sobre que la tonalité générale du site, représente, au choix, une ambiance maritime, automnale, etc. Sur cette même page se trouvent trois onglets. Un premier permet d'accéder à une présentation écrite du défunt, dans laquelle il peut être question de ses qualités et des événements qui ont marqué sa vie familiale, professionnelle ou scolaire. Un deuxième onglet nous conduit vers une page,

¹³ - <http://shhz.org.cn/services/> consulté le 23 août 2023.

¹⁴ - En anglais et en chinois (*jinianguan*).

¹⁵ - Consulté le 15/09/2023.

autrefois publique, sur laquelle peuvent figurer jusqu'à neuf photos du mort. D'après les observations que j'ai pu réaliser sur la précédente version du site, il s'agit en général de photos représentant la personne décédée à différents moments de sa vie. Enfin, un troisième onglet donne accès à une page sur laquelle les proches peuvent procéder à des offrandes virtuelles avec un choix assez limité : bouquets de fleurs, morceaux de musique, alcools. Les proches ont la possibilité d'accompagner ces offrandes d'un message écrit adressé à leur mort. Lorsque ces contenus restaient accessibles, ce dernier onglet était d'un intérêt tout particulier pour une étude ethnographique. En effet, en plus du message adressé au mort, les offrandes étaient accompagnées de différentes informations telles que la date et l'heure auxquelles elles avaient été réalisées, le lien de parenté entre le défunt et la personne qui réalisait l'oblation¹⁶.

Concernant ces deux derniers onglets, les seuls matériaux qu'il m'est possible d'analyser sont les captures d'écran et les copier-coller réalisés en 2016, alors que je n'envisageais pas de faire de ce cimetière un objet d'étude à part entière. L'échantillon dont je dispose se limite au contenu de vingt-sept tombes. Lorsqu'en 2022, j'ai voulu m'engager dans une étude approfondie de ce site, son adresse URL avait changé, et sa nouvelle version ne donnait plus accès aux contenus les plus significatifs. Les difficultés liées à la volatilité des sites internet se posent ici de manière évidente. Cet obstacle méthodologique m'a incitée à élargir mon enquête au site *Zupulu*.

Aujourd'hui, le mémorial numérique proposé par le site *Zupulu* compte plus de 270 422 espaces commémoratifs individuels¹⁷⁻¹⁸ et permet aux utilisateurs inscrits de rendre un culte en ligne à leurs proches décédés lorsqu'un compte en leur mémoire a été ouvert¹⁹. Le site *Zupulu* se présente sous une forme beaucoup plus dense et un peu moins sobre que le cimetière numérique shanghaien. Sa prise en main demande un certain apprentissage avant de se familiariser avec ses différentes fonctionnalités. La page d'accueil générale²⁰ et la page d'accueil permettant d'accéder aux comptes commémoratifs²¹ sont à elles seules une mine d'informations.

La page d'accueil générale propose une multitude d'onglets et de liens. Certains permettent d'accéder aux différentes plateformes proposées par le site : « Noms de famille », « Généalogie », « Mémorial ». Sur cette page, des morts célèbres peuvent être mis en avant, tout comme les derniers messages qui ont été postés à destination de défunts ou, encore, les comptes commémoratifs récemment ouverts. On y trouve également un moteur de recherche.

¹⁶ - Dans la présentation du site, aujourd'hui, les informations auxquelles les deux derniers onglets (album photos et offrandes en ligne) donnent accès sont toujours indiquées. Mais lorsqu'on clique sur l'un ou l'autre de ces onglets, un message « pop-up » s'affiche : « Aucun message n'est disponible pour le moment ». En réalité, ces pages semblent réservées aux usagers inscrits.

¹⁷ - Ces espaces commémoratifs individuels pourront être désignés dans la suite de ce texte par les expressions « comptes commémoratifs », « pages commémoratives ».

¹⁸ - Le site recense aujourd'hui plus de 2378 noms de famille (*xingshi*) et compte plus de 58 401 généalogies (*zupu*). <https://www.zupulu.com/> consulté le 23 août 2023.

¹⁹ - Des comptes peuvent être ouverts pour commémorer la mémoire de personnes célèbres.

²⁰ - <https://www.zupulu.com/> Dernière consultation le 23 août 2023.

²¹ - <https://jinian.zupulu.com/> Dernière consultation le 23 août 2023.

La page d'accueil de la plateforme de commémoration en ligne, tout aussi dense que la précédente, propose différents liens offrant un accès à différentes catégories de comptes commémoratifs, à un forum, etc. Elle affiche également de manière très visible le nombre total d'offrandes réalisées sur le site²². Un encadré offre un accès aux pages commémoratives selon un classement par catégories déterminées en fonction du lien existant entre le créateur du compte et le défunt (le lien peut être de type familial, amical, professionnel, etc.). La commémoration d'un défunt, dont la date du jour correspond à l'anniversaire de la mort, est également mise à l'honneur²³. Comme cela était le cas sur la page précédente, des liens permettent d'aller visiter des comptes récemment créés, d'aller jeter un coup d'œil aux dernières actions effectuées sur les comptes : derniers messages postés, dernières photos mises en ligne, dernières offrandes réalisées. Ces liens tendent à souligner le caractère public de l'activité des utilisateurs sur le site.

Un clic sur un lien conduisant à un compte commémoratif donne accès aux nombreuses pages qui constituent ce dernier et dont l'arborescence est assez complexe. La première de ces pages, qui peut se présenter sur un fond jaune doré, est la page d'accueil du compte. En haut de celle-ci, il est indiqué le nom du compte en question, donné par son créateur. Certains de ces espaces sont désignés par le mot « Mère », le prénom d'un enfant suivi de « Maman t'aimera toujours », ou « Espace commémoratif de X », etc. Sous ce nom figurent plusieurs liens. L'un d'eux permet d'inviter des parents et des amis à faire des offrandes²⁴, deux autres de se rendre sur l'espace du « voisin » de droite et sur celui de gauche, c'est-à-dire les espaces commémoratifs dont le numéro d'enregistrement succède au compte en question ou le précède. Sur la même ligne, il est précisé le solde du compte. Cette indication est suivie d'un lien qui permet aux utilisateurs inscrits de faire un don au profit du compte. Un autre lien permet de demander à être ajouté à la liste des « proches » suivant l'espace commémoratif visité. La date de création du compte, l'identité de son créateur, de son « responsable » et de son « gérant » sont également précisées.

Puis apparaissent des onglets présentés de manière plus stylisée, qui correspondent aux principales fonctionnalités d'un espace commémoratif : « Offrandes sur la tombe » (qui conduit à une représentation assez réaliste d'une tombe et des dernières offrandes qui y ont été déposées), « Éloge funèbre », « Biographie », « Album photo », « Messages des proches », « Activités commémoratives effectuées », « Gérer cet espace » (accès réservé), etc. Sous ces onglets, dans un médaillon pouvant évoquer une pièce de jade, sont inscrits le nom du défunt, l'année de sa mort et de sa naissance, sa région d'origine. On y trouve également une photo portrait et des onglets permettant de rendre hommage au mort. Sur la partie inférieure de la page, quatre rubriques sont proposées conduisant aux derniers messages postés, aux personnes en lien avec ce compte, aux espaces commémoratifs « amis », aux dernières offrandes réalisées et aux dernières activités du compte. Ces fonctionnalités permettent des interactions en ligne entre les membres de *Zupulu* ainsi qu'une mise en réseau des utilisateurs et des espaces commémoratifs.

²² - Au 24 août 2023, 717 635 441 avaient été réalisées. <https://jinian.zupulu.com>.

²³ - Le 24 août, l'écrivain Lao She, mort le 24 août 1966, était mis à l'honneur.

²⁴ - Ces liens sont réservés au détenteur du compte.

Lorsque l'on poursuit l'exploration d'un espace commémoratif en cliquant sur l'onglet « Offrandes sur la tombe », une tombe numérique avec les dernières offrandes qui y ont été déposées apparaît sur un fond paysager qui varie selon les goûts du concepteur de l'espace visité. À droite de l'écran apparaît partiellement une fenêtre, présentant les dernières offrandes effectuées, un type d'offrandes qui, dans la vie matérielle, ne seraient pas déposées sur la pierre tombale mais plutôt brûlées. Au passage de la souris, cette fenêtre s'élargit et les représentations numériques des offrandes apparaissent avec leur durée de vie restante. Sur la partie inférieure de l'écran, figure un tableau de bord qui établit un décompte des messages postés, des offrandes réalisées par catégorie²⁵. En cliquant sur ces onglets, les utilisateurs inscrits peuvent acheter et déposer des offrandes.

À droite de ce tableau de bord, dans un cœur, apparaît l'échelon atteint par le compte commémoratif. Celui-ci augmente au fur et à mesure que l'« indice affectif » ou le « score affectif » (*qinqing zhishu*) s'accroît. Cet indice comptabilise les visites, les offrandes, et les messages déposés. À gauche se trouvent onze onglets. Le premier propose un menu déroulant qui permet l'accès aux différentes pages de l'espace commémoratif, à un récapitulatif des utilisateurs et des espaces commémoratifs « amis » du compte ; ensuite viennent des onglets pour créer un espace, charger de l'argent, inviter des utilisateurs, etc.

Sur ce tableau de bord, un onglet recense, de manière chronologique, toutes les activités qui ont eu cours sur l'espace commémoratif durant les trois derniers mois : dépôts de messages, de bougies, d'offrandes, etc. Il est possible de cliquer sur chacune de ces actions afin de lire le message posté ou de voir l'offrande déposée, qui peut être aussi accompagnée d'un petit mot destiné au mort. La date et l'heure de chacune de ces actions sont précisées, tout comme le nom et le prénom de leur auteur. Contrairement à la version précédente du site shanghaien, le lien de parenté n'apparaît pas, mais peut se deviner à travers les messages écrits.

Un clic sur un nom d'utilisateur permet d'être dirigé vers la page personnelle de ce dernier. Elle offre un accès à l'éventuelle généalogie de celui-ci, aux espaces commémoratifs qu'il a ouverts, à la liste des espaces commémoratifs auxquels il contribue. Elle permet aussi aux autres utilisateurs inscrits d'entrer en contact avec lui.

Comme ces descriptions le montrent, le site *Zupulu* se distingue fortement du cimetière numérique de Shanghai du fait de sa nature non institutionnelle, de la mise en réseau de ses utilisateurs, des interactions qui peuvent ainsi exister entre ces derniers, du forum de discussion qui permet des échanges avec le webmaster et de toutes les informations qui y sont librement accessibles. Les offrandes mises à disposition, dont le choix semble infini, constituent une autre différence marquante. On retrouve en version numérique toutes les offrandes en papier, très colorées, que proposent les boutiques d'articles liés au culte des morts. Le site shanghaien, lui, limite ses offrandes à des fleurs, de l'alcool et de la musique : des offrandes « acceptables », conformes à la manière dont les autorités souhaiteraient voir évoluer les pratiques liées aux morts²⁶.

²⁵ - Aliments, vêtements, électroménager, appareils numériques, fleurs, etc. Chacune de ces catégories comprend des dizaines d'items différents.

²⁶ - Voir par exemple Qiao Kuanyu (2008) et la note de 2021 émise par le bureau général du ministère des Affaires civiles pour le bon déroulement des offrandes lors de la fête des morts *Qingming*. https://www.gov.cn/zhengce/zhengceku/2021-03/10/content_5592015.htm Consulté le 23 juillet 2023.

Quel site pour quelle ethnographie ?

La description qui vient d'être proposée de chacun des deux sites montre de manière assez évidente en quoi le site *Zupulu* se prête davantage à une enquête ethnographique que le cimetière en ligne de Shanghai. En effet, ce dernier site, sur lequel portait initialement mon étude, pose aujourd'hui un certain nombre de limites à une véritable ethnographie. La première d'entre elles, la plus évidente : les contenus librement accessibles sont peu nombreux. Il est désormais impossible de consulter les pages sur lesquelles sont déposées les offrandes et les messages. Je n'ai donc à ma disposition que les captures d'écran et les copier-coller réalisés en 2016. Ces matériaux restent limités, d'autant plus que la prise de contact avec les utilisateurs du site est rendue impossible, faute de forum ou de page personnelle sur lesquels il serait possible de déposer un message. De plus, l'inscription au site nécessite d'avoir un proche dont les cendres ont été dispersées, mais une inscription ne suffit pas à une prise de contact avec d'autres utilisateurs dans la mesure où aucune mise en réseau ne semble possible.

Un terrain ethnographique se caractérise en partie par l'observation d'un réseau d'interconnaissances et des interactions qui y prennent place. Ces interactions incluent celles qui peuvent exister entre l'enquêteur et l'enquêté, or le site shanghaien ne permet pas une mise en relation de ses utilisateurs. Sur ce plan il ne constitue donc pas un réseau d'interconnaissances. Cependant, un tel réseau peut s'agglomérer autour de chaque tombe virtuelle, de chaque mort. Il est composé des personnes qui déposent des offrandes, écrivent des messages ; il s'agit principalement de membres d'une même parentèle. Le défunt prend également part à ce réseau, dans la mesure où il n'est pas tout à fait mort socialement. En effet, le culte des ancêtres lie morts et vivants par un lien de réciprocité ; un culte des morts bien rendu garantit une protection des vivants par les ancêtres (Ahern, 1973 ; Thoraval, 2014). Cependant, les observations possibles au sein de ce réseau restent très limitées voire inexistantes.

La version précédente du site rendait partiellement observable les interactions auxquelles peut donner lieu la relation entre morts et vivants, grâce aux informations qui accompagnaient les dons d'offrandes (lien de parenté, date, heure) et aux messages destinés au mort, qui parfois décrivaient ce que les vivants font in situ pour lui (brûlage d'offrandes en papier), ce que ses descendants lui souhaitent et ce qu'ils attendent de sa part. Le chagrin ressenti est également exprimé dans ces petits textes. Cependant, ces différents matériaux ne permettent pas de saisir ce que le mort apporte en retour à ses descendants.

Une étude exclusivement en ligne, même de la version précédente du site, ne permettrait pas de saisir les interactions entre les différentes personnes qui rendent hommage à un même mort, ni les conditions dans lesquelles le site est consulté et les offrandes réalisées. Pour cela, il serait nécessaire de rencontrer et d'interagir avec des utilisateurs ou, a minima, de réaliser des entretiens en ligne. Mais comment procéder alors que ce cimetière numérique ne possède pas de véritable empreinte matérielle à Shanghai ? Deux possibilités peuvent s'offrir au chercheur : les offrandes ne sont pas anonymes, il serait donc possible de tenter de prendre contact avec les proches du mort via les réseaux sociaux. Mais ici se posent des questions déontologiques dont il sera question dans la

partie suivante. Autre possibilité : dans le cimetière où se trouvent les stèles en hommage à ces défunts, une cérémonie collective est organisée en leur mémoire, chaque année au moment de la fête des morts *Qingming*. À cette occasion, il serait possible de rencontrer des utilisateurs des tombes numériques, mais si l'on considère le nombre de personnes dont les cendres ont été dispersées (plus de 45 000) et le nombre de tombes numériques (1150), la probabilité de rencontrer des utilisateurs du site est faible. C'est une option à envisager, cependant, lors d'une future mission en Chine.

À ce stade, du fait de l'impossibilité de réaliser des entretiens ou mieux une enquête hybride, l'étude de ce site et des pratiques qui lui sont relatives se trouve dans une impasse. Toutefois, à travers les matériaux dont je dispose, il présente un intérêt dans la mesure où il met en lumière la direction vers laquelle les autorités souhaiteraient faire évoluer les pratiques funéraires et le culte des morts²⁷.

Ces difficultés m'ont incitée à m'intéresser au site *Zupulu*, où les espaces commémoratifs numériques dédiés aux morts restent publics²⁸ et proposent de nombreuses fonctionnalités qui enrichissent les matériaux à analyser : le contenu des messages laissés aux morts, les photos déposées, le type d'offrandes réalisées et leur fréquence, les réseaux d'interconnaissances qui se constituent autour des espaces commémoratifs, les éventuelles interactions en leur sein, les questions et/ou réclamations des usagers adressées au webmaster, etc. Ces dernières caractéristiques, absentes du site shanghaien, répondent ainsi à certaines conditions nécessaires à une étude ethnographique : un ou des réseaux d'interconnaissances et des interactions. En outre, l'inscription au site paraît simple et, une fois qu'on est inscrit, il est possible d'interagir avec des utilisateurs voire de réaliser des entretiens. Ainsi, mon enquête de terrain se concentre désormais essentiellement sur le site *Zupulu*, qui présente les conditions nécessaires à une étude ethnographique.

Préalablement à une phase d'observations régulières, il a été nécessaire de comprendre au mieux le fonctionnement de cette plateforme afin d'en saisir les fonctionnalités et l'arborescence. La consultation des pages d'explications décrivant les fonctionnalités, les modalités d'inscription, etc. a été très utile à cela. Puis, il a été nécessaire d'expérimenter le site, de s'y perdre un peu tout en procédant, dans un journal de terrain, à une description précise des différentes pages consultées, de leur arborescence et des différentes rubriques proposées. Cette phase de prise en main et de description est aussi un moyen de mettre en lumière les finalités du site. Dans le cas de *Zupulu*, on constate l'omniprésence d'arguments écologiques dans des encadrés autopromotionnels. On constate aussi sur une même page la présence de plusieurs onglets proposant soit d'ouvrir un espace de commémoration, soit de recharger monétairement un compte, ce qui tend à souligner le but lucratif de *Zupulu*. Cette prise en main, suivie d'observations discrètes plus fines, est aussi un moyen de préparer la deuxième phase de mon enquête et des entretiens qui l'accompagneront.

²⁷ - Dans le rapport annuel sur le développement du secteur funéraire en Chine, Zhou et Gao (2017 : 40) soulignent que les tombes virtuelles sont un élément important de la reconfiguration des activités funéraires dans une ville mondiale comme Shanghai.

²⁸ - Les utilisateurs ont cependant la possibilité de verrouiller leur accès.

Cette enquête de terrain, qui dans sa phase actuelle se déroule exclusivement en ligne et en toute discrétion, est singulière dans la mesure où elle se fait depuis un bureau. Ce confort apparent peut être déroutant, car en principe, une étude ethnographique *in situ* se réalise dans un temps défini, long, et nécessite bien souvent un déplacement, une rupture temporaire avec son quotidien. L'enquête ethnographique devient ainsi un temps suspendu qui permet immersion et observation continues. Dans un premier temps, cette absence de déplacement, ce terrain « à portée de clics » peut apparaître comme un avantage, or ce n'est pas si simple. En effet, même si l'on décide de consacrer une à deux journées par semaine à son étude, il n'est pas toujours aisé de garder le contrôle de son agenda ; des obligations professionnelles dont on n'a pas toujours la maîtrise peuvent venir perturber notre organisation. Mais, lorsque l'on peut maintenir une régularité, il est possible de constater, d'une semaine sur l'autre, l'ouverture de nouvelles tombes numériques sur le site Shanghaien ou d'observer sur *Zupulu*, quasiment en temps réel, les activités sur les dix espaces commémoratifs sélectionnés, et d'approfondir sa connaissance du site par une navigation un peu plus aléatoire qui peut conduire à la consultation d'espaces commémoratifs dédiés à des enfants, à des personnes célèbres, etc., ainsi qu'à des observations qui mériteraient une analyse approfondie. C'est le cas notamment de la surreprésentation des défunts masculins. Toutes ces observations, tous ces tâtonnements sont consignés dans un journal de terrain, qui renvoie à de nombreuses captures d'écran, classées dans des dossiers par date et par défunt. L'organisation de ce journal de terrain numérique et des matériaux collectés s'inspire beaucoup des préconisations de Liz Pryzybylski en la matière (2021 : 62-65).

Même si, dans certains cas, les mondes virtuels permettent à l'ethnographe une participation plus complète que lors d'un terrain *in situ* (Boellstorff *et al.*, 2012 : 69), les études ethnographiques en ligne peuvent aussi être source de grandes frustrations lorsque la réalisation d'entretiens reste impraticable. En effet, une observation simple des pratiques en ligne ou même une participation à celles-ci présentent certaines limites, dans la mesure où il n'est pas possible d'avoir accès aux représentations liées à l'usage du site internet étudié, ni à des informations précises sur ses utilisateurs, ni à la manière dont cette pratique s'intègre dans leur quotidien. Dans le cas de l'étude de *Zupulu*, cette première phase d'observations en mode discret ne permet pas de saisir les conditions dans lesquelles se pratique à la maison le culte des morts en ligne : les offrandes virtuelles sont-elles réalisées seul ou en famille ? Ces pratiques en ligne correspondent-elles à une ritualité parallèle qui, pour le moment, ne se substitue pas aux pratiques *in situ* (Gamba, 2016) ? S'incline-t-on devant son écran lorsqu'une offrande est réalisée ? De l'encens est-il brûlé ? (Travagnin, 2020 : 295) En outre, en l'absence d'entretiens, il est difficile d'analyser, d'interpréter le choix des photos mises en ligne. Sur le site du cimetière en ligne de Shanghai, la photo illustrant la tombe virtuelle est, dans la plupart des cas, un portrait, mais peut être aussi, de manière moins fréquente, une photo du coffret cinéraire, une photo de la carte d'identité, de la salle de cérémonie funéraire, du défunt dans son cercueil ou du défunt malade sur un lit d'hôpital ; autant de photos que l'on ne trouverait pas apposées en médaillon sur une pierre tombale. Sur *Zupulu*, les albums peuvent contenir des photos de la tombe couverte d'offrandes, des photos du mort dans son cercueil entouré

des membres de sa famille. Une analyse fine de ces photos, porteuses de sens quant à la relation qui unit mort et vivant et à la nature des espaces de commémoration numérique, nécessiterait la réalisation d'entretiens auprès des familles. Dans le cas de *Zupulu*, la première question qui semble se poser ici est à qui s'adressent ces photos : au mort lui-même ou aux personnes consultant l'espace commémoratif ?

La suite de cette enquête devra également prendre en considération l'aspect monétaire, qui paraît omniprésent sur le site *Zupulu*. En effet, si l'ouverture d'un espace commémoratif « ordinaire » est gratuite, la plupart des offrandes sont, elles, payantes. Les utilisateurs ont la possibilité de recharger leur compte par carte bancaire. Les yuans ainsi déposés sont convertis en une monnaie d'échange propre au site, le *tongban*²⁹. Avec cette monnaie, il est possible d'acheter des offrandes numériques, qui sont donc payantes comme le seraient des offrandes en papier achetées dans le monde matériel³⁰. La visée lucrative du site est indéniable, il s'agit d'un site commercial. Mais au regard du nombre d'offrandes effectuées sur la plateforme, la transaction monétaire ne semble pas être rédhibitoire aux yeux des utilisateurs. Un angle d'analyse pourrait être celui de la piété filiale qui sous-tend le culte des morts et qui peut s'articuler autour d'une notion de don et contre-don, passant par une forme matérielle voire monétaire. Comme cela a déjà été mentionné, avant 1949, les funérailles étaient parfois le prétexte à une démonstration de faste pouvant conduire à une mise en péril des finances de la famille. Ce faste était un moyen de rendre hommage aux parents décédés, de faire acte de piété filiale, de payer de retour ses ancêtres et, aussi, de réaffirmer la puissance du lignage. Les dépenses que génèrent l'achat d'offrandes numériques s'inscrivent peut-être dans la continuité de ces représentations et de ces pratiques. Mais afin d'éviter toute spéculation, des entretiens sont ici encore absolument nécessaires.

Malgré des limites évidentes et des questions laissées sans réponse, le site *Zupulu* et le cimetière numérique de Shanghai (dans son ancienne version) donnent aussi à voir des informations que l'ethnographe pourrait difficilement observer lors d'un terrain in situ. Comme déjà mentionné précédemment, ces deux sites offrent ou offraient un accès aux messages écrits adressés aux défunts, messages qui, in situ, se murmurent ou se disent sous forme de pensées. On perçoit alors la manière dont on s'adresse à un mort, ce qu'on lui dit, lui demande ou souhaite, ainsi que les moments auxquels on lui transmet des offrandes ou des messages. Par ces dernières informations, il est possible de saisir, en partie, la manière dont le culte des morts s'inscrit dans le quotidien des utilisateurs. Certaines dates sont parlantes puisqu'elles peuvent correspondre à la fête *Qingming*, au solstice d'hiver ou encore à l'anniversaire de la mort ou de la naissance du défunt. D'autres restent beaucoup plus difficiles à analyser sans entretien. Des offrandes déposées à une fréquence quotidienne peuvent témoigner du lien étroit que le vivant entretient avec son mort. Les

²⁹ - Tongban signifie pièce de cuivre.

³⁰ - 5 yuans = 150 *tongban*. Exemples de prix de certaines offrandes : un verre d'eau, 1 *tongban* ; une coupe de fruit, 25 *tongban* ; une paire de chaussures entre 40 et 55 yuans ; une BMW Z4, 678 *tongban* ; une maison, 852 *tongban* ; une machine à laver, 180 yuans, etc. Il faut savoir qu'en 2023 le salaire mensuel moyen en Chine était de 9 833 yuans (Bureau national des Statistiques de Chine. <https://tradingeconomics.com/china/wages>). Les disparités étant très importantes, ce salaire moyen peut varier de 1 à 2,5 d'une région à l'autre.

photos déposées dans les albums des comptes *Zupulu* et certains messages permettent d'obtenir des informations sur la célébration de certaines dates dans le monde matériel et tendent ainsi à montrer que ces pratiques en ligne ne se substituent pas aux rituels in situ.

Après une phase durant laquelle mon étude de terrain a reposé sur des observations en ligne non intrusives et sans aucune interaction, la deuxième phase de cette étude va nécessiter mon inscription sur *Zupulu* afin de vivre l'expérience de ce site de l'intérieur et de tenter d'échanger avec ses utilisateurs. Mais avant de m'engager dans la deuxième phase de ce travail, il convient de réfléchir aux questions éthiques que pose cette étude.

Des questions éthiques

La réalisation d'une étude de terrain et en particulier ethnographique requiert un cadre déontologique précis garantissant le respect des enquêtés et une relation de confiance entre ces derniers et l'enquêteur. Cela nécessite au préalable la connaissance de certains codes de savoir-vivre propres au groupe étudié et la transparence de l'enquêteur quant à sa présence sur son terrain d'étude. Anonymiser les enquêtés, ne jamais faire d'enregistrement à leur insu ou ne jamais prendre de photo sans leur autorisation sont les principes élémentaires de cette relation de confiance. Ces principes déontologiques de base interrogent ma pratique ethnographique dans la phase actuelle de mon travail. Durant cette première phase d'enquête dont il est question ici, les observations et la collecte de matériaux se font *incognito* et en dehors de toute relation de confiance. Réaliser une capture d'écran d'un espace commémoratif comprenant des textes et des photos personnels ne revient-il pas à enregistrer ou à prendre une photo sans autorisation ? Présenter des tombes numériques lors d'une communication orale sans les anonymiser ne revient-il pas à enfreindre la règle d'anonymat des enquêtés et, dans ce cas précis, de personnes décédées ?

Ces interrogations reviennent à poser la question de la limite entre sphère privée et sphère publique qui tend à se brouiller sur le Web (Cora Garcia *et al.*, 2009 : 73-75). Spontanément, nous pourrions considérer que tout ce qui se trouve sur Internet en libre accès relève de l'espace public, mais bien souvent, cela n'est pas aussi simple. En effet, comme le soulignent Guillaume Latzko-Toth et Serge Proulx (2017 : 47-48), en se référant aux travaux de Waskul et Douglas (2016) et Barnes (2004), un forum de discussion librement accessible n'est pas toujours considéré comme public par ses membres, qui estiment parfois avoir des « conversations privées en public » (Waskul et Douglas). Susan Barnes montre aussi que les internautes considèrent « comme 'intime' un média qui facilite l'expression d'émotions » (Barnes, 2004 : 206-207).

Quoi de plus intime que la relation entre un vivant et un mort³¹ ? Lors d'enquêtes sur les pratiques funéraires à Shanghai réalisées in situ, j'ai pu noter que les offrandes offertes aux défunts ne sont pas invisibilisées par ceux qui les réalisent, même si des règlements cherchent à ce qu'elles le soient. Au cimetière, les offrandes sur la tombe se font de manière visible et parfois sonore lorsque des pétards les accompagnent. Celles qui ne sont pas destinées à être brûlées restent sur la tombe une fois la famille partie. Dans la rue ou dans l'enceinte de résidences, il est encore fréquent que des offrandes soient mises à feu en commémoration

³¹ - Il conviendrait d'interroger la notion d'intimité en Chine.

d'un mort, sous le regard de voisins et de badauds. Cela confère-t-il aux offrandes en ligne un statut public ou semi-public ? Les espaces commémoratifs numériques appartiennent-ils à la sphère privée ou publique ? Pour ce qui est des données recueillies en accès libre, je serais plutôt d'avis d'adopter la position de Boellstorff (2012 : 134) au sujet des mondes virtuels accessibles par abonnement qu'il étudie ; selon cet auteur, ces espaces présenteraient un aspect public au même titre qu'un parc d'attraction avec une entrée payante. De la même manière, les sites que j'étudie présenteraient donc des aspects publics comme c'est le cas des cimetières matériels.

Le cimetière numérique de Shanghai est un espace virtuel qui permet de combler l'absence de tombe lorsque les cendres du défunt ont été dispersées. Dès lors, nous pouvons considérer qu'il se substitue à un cimetière matériel et que son statut est public au même titre qu'un cimetière matériel. Ainsi, l'observation des tombes et la collecte des informations en libre accès (photo sur la stèle, petit texte de présentation, identité du défunt) ne posent pas de problème éthique particulier. Mais qu'en est-il des données recueillies sur la version précédente, notamment des messages adressés aux défunts ? Aujourd'hui, l'accès aux pages sur lesquelles les proches peuvent déposer des offrandes numériques et des messages est verrouillé, cela confère à ces pages un statut privé. Il convient donc d'utiliser avec la plus grande précaution le contenu des messages adressés aux morts, que j'avais recueillis en 2016.

Des questions similaires se posent pour le site *Zupulu*. Certains comptes, semble-t-il assez rares, ont un accès verrouillé et ne sont donc pas visibles. Les autres comptes observés sont librement accessibles, mais peuvent-ils être pour autant considérés comme des espaces publics ? Les personnes qui procèdent à des offrandes ont-elles réellement conscience que les informations, photos, messages postés sont visibles de tous ?

Pour l'instant, les observations réalisées sur ces deux sites l'ont été en mode discret, à l'instar d'observations qui pourraient être réalisées dans une gare, dans un cimetière ou tout autre lieu public lorsque l'on essaie de se familiariser avec un nouveau terrain d'enquête (Garcia, 2009 : 58-59). À une différence près : ces sites et, en particulier, *Zupulu*, donnent beaucoup plus à voir que les déambulations dans un lieu public, à tel point que l'étude de ces deux espaces numériques laisse parfois la sensation désagréable de fouiller des tombes de contemporains. La lecture des messages adressés aux défunts peut également donner l'impression de se trouver dans la posture du voyeur. En effet, ces petits textes sont une entrée dans l'intimité d'une relation entre des proches et un défunt, et cela, à l'insu des premiers. Sur *Zupulu*, on devine ainsi le deuil impossible d'une mère qui a perdu son enfant quelques années plus tôt. Un cimetière est certes un espace public, mais nous pouvons nous interroger sur la nature des messages et photos déposés sur ces sites, en particulier sur *Zupulu*.

Pour le site *Zupulu*, la question, espace public ou privé, peut se poser différemment en raison de la présence d'un onglet qui fait apparaître un « score » comptabilisant le nombre de visites, de messages, d'offrandes, etc. Cette fonctionnalité et le fait que les offrandes apparaissent directement sur la tombe numérique tendraient à montrer que les offrandes virtuelles, tout comme celles qui se font dans le monde matériel, ne

relèvent pas exclusivement du domaine privé et témoignent même de la piété filiale des descendants. Jusqu'à l'arrivée du Parti communiste au pouvoir, les funérailles étaient un moment où les lignages réaffirmaient, par le faste, leur puissance et faisaient ainsi acte de piété filiale à l'égard du défunt. Les offrandes et le décompte qui en est fait pourraient s'analyser sous cet angle-là. Mais en est-il de même des messages ? Constituent-ils une mise en scène de soi et, plus précisément, du rapport avec ses morts ? Certains comptes *Zupulu* laissent deviner un lien étroit avec le mort : des messages ou des offrandes y sont déposés quotidiennement à différents moments de la journée. Les objets votifs numériques déposés représentent des vêtements adaptés à la saison, des nécessaires de toilette, de la nourriture, etc. Il n'est pas certain ici que l'utilisateur cherche la visibilité, mais plutôt une forme de réconfort. La manière dont est configuré le site *Zupulu* laisse penser que tout ce qui se passe sur le site est destiné à être visible : le score mentionné précédemment, la mise en avant sur les différentes pages d'accueil du site des derniers comptes ouverts, des derniers messages ou photos postés. Mais en l'absence d'entretiens, il est difficile de comprendre dans quelle mesure les utilisateurs considèrent comme un espace privé ou public les pages sur lesquelles ils effectuent des offrandes et écrivent des messages.

Le passage à la deuxième phase de mon enquête, entretiens et interactions en ligne, pose d'autres questions éthiques, car il nécessite une inscription sur le site et la création d'un espace commémoratif que j'envisage fictif ou vide si cela est possible. Il me semble peu approprié d'ouvrir un compte qui commémorerait un de mes proches décédés, et cela pour deux raisons : le culte des morts ne fait pas partie de mes pratiques et je ne souhaite pas instrumentaliser la mort d'un proche.

La prise de contact avec des utilisateurs posera moins de problèmes au niveau éthique, dans la mesure où la visibilité des comptes et leur mise en réseau semblent être des marqueurs de *Zupulu*. Dans un premier message, je présenterai mon identité, l'objet de ma présence sur le site, mon intérêt pour les pratiques qui y prennent place dans le cadre de mon étude. Cette étape constituera un pas supplémentaire vers une approche véritablement ethnographique. L'enquête ne se limitera plus à de simples observations discrètes pouvant conduire à des spéculations, des surinterprétations voire des contresens.

Cette étude pose une dernière question déontologique, celle de l'impact de l'ethnographe sur son terrain d'étude. J'ai pu constater que mes visites sur les espaces commémoratifs contribuaient à augmenter leur score. Cet impact peut être considéré comme « positif » dans la mesure où mes clics ne font qu'améliorer le score des comptes consultés et donnent peut-être ainsi de la « face³² » aux proches du défunt. Lors d'enquêtes in situ sur les pratiques funéraires à Shanghai, ma présence sur des sites funéraires ou à des funérailles n'a jamais semblé poser problème. Un jour, j'ai accompagné, à une cérémonie qui se tenait dans un centre funéraire de la ville, une personne dont le métier consiste à organiser des services de pompes funèbres. À la fin du repas mortuaire, après avoir réglé la facture, le fils du défunt a tendu un pourboire à cette personne, puis un autre en ma direction. Par réflexe, a priori éthique, j'ai refusé,

³² - La notion de « face », très importante en Chine, est associée à la réputation, l'honneur, le prestige.

gênée, jusqu'à ce que la personne que j'accompagnais me donne un coup de coude énergique afin que je l'accepte. Une fois l'homme parti, elle me dit : « Tu leur as donné de la *face*, tu devais accepter. » Ainsi, mes clics donnent peut-être de la « face » aux détenteurs des comptes que je consulte.

En guise de conclusion

Cet article constitue un point d'étape de la première phase d'une étude de terrain en ligne, qui se caractérise par des observations discrètes, sans interaction, de deux sites proposant un culte des morts numérique. Cette phase exploratoire a consisté dans un premier temps en la prise en main de deux sites, le cimetière numérique de Shanghai et, surtout, le site *Zupulu*, à travers une exploration et une description précise de ces derniers, consignée dans un journal de terrain et complétée par des captures d'écran. Cette phase, qui ne diffère guère d'une enquête exploratoire in situ, m'a permis de saisir le type de matériaux, de données qu'il était possible de recueillir en vue d'une étude ethnographique complète. Rapidement, le cimetière numérique de Shanghai s'est révélé peu adapté à ce genre d'entreprise, en raison du peu de données accessibles et de l'impossibilité d'entrer en contact avec ses utilisateurs. À ce stade, ce cimetière va demeurer en retrait de mon travail d'enquête. En revanche, le site *Zupulu* apparaît plus propice à une enquête ethnographique en ligne, en raison de la possibilité d'interactions avec et entre ses utilisateurs, de la richesse des données accessibles et d'une mise en réseau des comptes. Durant cette première phase d'enquête, parallèlement à une navigation aléatoire sur *Zupulu*, j'ai rapidement commencé à suivre dix comptes commémoratifs, afin d'y observer les activités qui y prenaient place et de préparer ainsi de futurs entretiens.

En outre, cette étude préliminaire a été l'occasion de poser une réflexion sur des questions déontologiques soulevées par cette enquête en ligne, en particulier sur le statut privé ou public des données recueillies. Il m'a été possible de répondre en partie à ces questionnements en me référant à des observations réalisées in situ lors d'études de terrain sur les pratiques funéraires à Shanghai. La configuration des deux sites et leurs fonctionnalités apportent également des éléments de réponse : une des caractéristiques de *Zupulu* semble être la visibilité des activités qui ont cours sur les comptes commémoratifs.

La deuxième phase de mon travail d'enquête portera exclusivement sur *Zupulu* et consistera en la poursuite de l'observation de certains comptes et du site dans son ensemble et, surtout, en la réalisation d'entretiens en ligne auprès de personnes qui possèdent un compte pour commémorer leur(s) mort(s) et/ou qui procèdent à des offrandes en ligne. Cette enquête au long cours devrait, à terme, se faire sous une forme hybride auprès de la diaspora chinoise à laquelle s'adresse également *Zupulu*. Cette dernière phase devrait être un moyen d'observer lors de terrains hors ligne la manière dont les utilisateurs s'approprient le site *Zupulu* et la manière dont ils procèdent aux offrandes de l'autre côté de l'écran. Avec ces deux dernières phases d'enquête, mon travail devrait prendre une autre dimension et permettre de mieux comprendre dans quelle mesure ces pratiques en ligne se substituent à un culte des morts in situ.

Références bibliographiques

Ahern E.,

1973, *The Cult of the Dead in a Chinese Village*, Stanford, Stanford University Press.

Aveline N.,

2013, « La renaissance de l'industrie funéraire à Shanghai, cas exemplaire pour la Chine », in Aveline N. (dir.), *La Place des morts dans les mégapoles d'Asie orientale*, Paris, Les Indes savantes : 89-109.

Barnes Susan B.,

2004, « Issues of Attribution and Identification in Online Social Research », in Johns M. D., Chen S. et Hall G. J. (dir.), *Online Social Research: Methods, Issues, and Ethics*, New York, Peter Lang : 203-222

Beaud S., Weber F.,

2022, *Guide de l'enquête de terrain*, Paris, La Découverte (1^{ère} édition, 1997).

Belloq M.,

2020, « Cemeteries in Shanghai: Beyond the Margins », in Ho W. C. et Padovani F., *Living in the Margins in Mainland China, Hong Kong and India*, Londres et New York, Routledge.

Boellstorff T. et al.,

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

Cefaï D.,

2010, « L'engagement ethnographique », in Cefaï D. (dir.), *L'engagement ethnographique*, Paris, Éditions de l'EHESS : 7-21.

Fang L., Goossaert V.,

2008, « Les réformes funéraires et la politique religieuse de l'État chinois, 1900-2008 », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 144 : 51-73.

Freedman M.,

1970, « Ritual Aspects of Chinese Kinship and Marriage », in Freedman M. (dir.), *Family and Kinship in Chinese society*, Stanford, Stanford University Press : 163-188.

Gamba F.,

2016, *Mémoire et immortalité aux temps du numérique*, Paris, L'Harmattan.

Garcia A. et al.,

2009, « Ethnographic Approaches to the Internet and Computer-Mediated Communication », *Journal of Contemporary Ethnography*, 38/1 : 52-84.

Gu J., Qiao K. et Zhou S.,

2003, *Gongmu Guanli Yanjiu Xin Lun*, Shanghai, Shanghai Daxue Chubanshe.

Henriot C.,

2016, *Scythe and the City. A Social History of Death in Shanghai.*, Stanford, Stanford University Press.

Hine C.,

2015, *Ethnography for the Internet. Embedded, Embodied and Everyday*, Londres/Oxford/New York/New Delhi/Sydney, Bloomsbury.

2019, « From Virtual Ethnography to the Embedded, Embodied, Everyday Internet », in Hjorth L. et al., *The Routledge Companion to Digital Ethnography*, Londres et New York, Routledge: 21- 28.

Huang X.,

2015. « Wangluo jisi fazhan qushi yanjiu » in Li B. et Xiao C. (dir.), *Zhonguo Binzang Shiye. Fazhan Baogao (2014-2015)*, Pékin, Social Sciences Academic Press (China) : 269-279.

Jouët J. et Le Caroff C.,

2013, « Chapitre 7 - L'observation ethnographique en ligne », in Barats C. (dir.), *Manuel d'analyse du web en Sciences Humaines et Sociales*, Paris, Armand Colin : 147-165.

Laplantine F.,

2015, *La description ethnographique*, Paris, Armand Colin (1^{ère} édition, 1996).

Latzko-Toth G., Proulx S.,

2013, « Enjeux éthiques de la recherche sur le Web » in Barats C. (dir.), *Manuel d'analyse du Web*, Paris, Armand Colin : 38- 59.

Ma L., Liu Q., Yan T.,

2017, « 'Hulianwang + Binzang' de Shijian yu Shiyong », in Li B. et Xiao C. (dir.), *Zhonguo Binzang Shiye. Fazhan Baogao (2014-2015)*, Pékin, Social Sciences Academic Press (China) : 231-248.

Pastinelli M.,

2011, « Pour en finir avec l'ethnographie du virtuel ! Des enjeux méthodologiques de l'enquête de terrain en ligne », *Anthropologie et Sociétés*, 35/1-2 : 35-52.

1999, « Ethnographie d'une délocalisation virtuelle : le rapport à l'espace des internautes dans les canaux de chat », *Terminal. Technologies de l'information, culture et sociétés*, 79 : 41-60.

Pryzybylski L.,

2021, *Hybrid Ethnography. Online, Offline, and In Between*, Los Angeles/Londres/New Delhi/Singapore/Washington DC/Melbourne, Sage.

Qi Y., Zhu J.,

2017. « Tuixing Wenming Jisao, Shijian Lüse Binzang », in Li B. et Xiao C. (dir.), *Zhonguo Binzang Shiye. Fazhan Baogao (2014-2015)*, Pékin, Social Sciences Academic Press (China) : 99-109.

Qiao K.,

2008. « Que faire face au brûlage de *Xibo* ? » (Ruhe duidai shao xibo ?), in Wang W., Zhu J. (dir.), *Techniques et gestion du funéraire (Binzang keji yu guanli)*, Shanghai, Shanghai Kexue Puji (coll. FIS) : 433-434.

Shanghai Binzang Wenhua Yanjiusuo, Ha'erbin Huangshan Gongmu,

Non daté [Ouvrage acquis en 2008], *Congrès scientifique sur les stratégies de développement des cimetières au XXI^e siècle, recueil de contributions*. Document interne.

Thoraval J.,

2014, *La mort en Chine*, in Godelier M. (dir.), *La mort et ses au-delà*, Paris, CNRS Éditions : 203-240.

Travagnin S.,

2020, « Cyberactivities and 'Civilized' Worship: Assessing Contexts and Modalities of Online Ritual Practices », in Zhe J., Fisher G., Laliberté A., *Buddhism after Mao. Negotiations, continuities, and Reinventions*, Honolulu, University of Hawai'i Press : 290-311.

Waskul D. et Douglas M.,

1996, « Considering the Electronic Participant: Some Polemical Observations on Ethics of On-Line Research » *The Information Society*, vol. 12, n°2, p. 129-140.

Whyte M. K.,

1988, « Death in the People's Republic of China », in Watson J. L., Rawski E. S. (dir.), *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, Berkeley, University of California Press: 289-316.

Zhou J., Gao J.,

2017, « Dali Tuixing Jiedi Shengtai Zang Shixian 'Yuantou' Jiedi. Laizi Shanghai de Baogao », in Li B. et Xiao C. (dir.), *Zhongguo Binzang Shiye. Fazhan Baogao (2014-2015)*, Pékin, Social Sciences Academic Press (China) : 27-40.

Résumé

Dans cet article que je propose, je cherche à analyser les difficultés méthodologiques posées par un terrain ethnographique en ligne ayant pour objet les pratiques funéraires sur Internet. Les deux principaux *terrains* de cette étude sont un cimetière virtuel de la municipalité de Shanghai, destiné aux défunts dont les cendres ont été dispersées en mer, et le site *zupulu*, un site ouvert tous, dédié au culte des morts. L'intérêt que peut présenter une ethnographie de ces deux sites réside en grande partie dans les petits textes de présentation des défunts rédigés par des proches, dans les offrandes virtuelles réalisées par la famille ou les amis, dans les messages qui peuvent accompagner ces dernières et les différentes photos mises en ligne. Ainsi, ces deux sites offrent un accès direct à une expression de la relation que les vivants peuvent entretenir avec leurs morts. Malgré ces contenus propices à l'analyse, cette étude de terrain en ligne se heurte à de nombreux obstacles d'ordre méthodologique : un accès limité aux représentations sociales liées aux pratiques funéraires sur Internet du fait de l'absence d'entretiens ; une méconnaissance du contexte dans lequel sont réalisées les offrandes en ligne ; un risque de surinterprétation des données recueillies, etc. En revanche, cette étude permet d'entrer dans l'intimité de la relation entre un vivant et un mort, ce qui pourrait être plus difficile dans un terrain in situ. Cela nous invite, cependant, à nous interroger sur la dimension éthique d'une ethnographie en ligne, et en particulier dans ce cas précis où des données relevant de l'intime sont collectées à l'insu de ceux qui les produisent. Comme cela est également le cas lors d'une étude in situ, de nombreux ajustements sont donc nécessaires afin de contourner les difficultés liées à la spécificité de cet objet d'enquête et de respecter au mieux des « interlocuteurs » avec lesquels l'échange est impossible.

Abstract

In this article, I seek to analyze the methodological difficulties posed by an online ethnographic field study of funeral practices on the Internet. The two main fields of study are a virtual cemetery of the Shanghai municipality, dedicated to the dead whose ashes have been scattered at sea, and the *zupulu* site, a site open to all, dedicated to the cult of the dead. The interest of an ethnography of these two sites lies largely in the short texts presenting the deceased written by relatives, the virtual offerings made by family or friends, the messages that may accompany them and the various photos put online. In this way, these two sites offer direct access to an expression of the relationship that the living can have with their dead. Despite these analytically-suitable contents, this online field study comes up against a number of methodological obstacles: limited a exchange is impossible.

Cendrine Mercier, est maître de conférences en Sciences de l'Éducation et de la Formation à l'université de Nantes/INSPE et au Centre de Recherche en Éducation de Nantes (CREN - UR 2661). Elle est psychologue clinicienne, spécialiste de la question de l'inclusion scolaire des élèves à Besoins Educatifs Particuliers (BEP) et des Technologies de l'Information et de la Communication dans l'Enseignement (TICE) en situation d'apprentissage scolaire. Ses travaux s'inscrivent dans une démarche d'évaluation du bien-être à l'école de manière relative

Mots-clés : Enquête en ligne – distance – innovation – outil numérique – fracture – biais

Enquête en ligne : L'illusion d'une Oasis au milieu du désert

Cendrine Mercier,
Nantes Université / INSPE, CREN (UR 2661)

Depuis l'apparition de la pandémie de la Covid-19, les chercheurs ont dû faire preuve de créativité et d'adaptabilité pour mener à bien leurs études dans un contexte inédit et complexe. Les restrictions de déplacement, les mesures de distanciation physique (voire sociale) et les limitations d'accès aux lieux de recherche traditionnels ont forcé la communauté scientifique à explorer de nouvelles approches, pour la plupart déjà existantes (Fripiat et Marquis, 2010) pour collecter des données de manière efficace et pertinente.

Parmi les méthodes de recherche qui ont été au cœur de cette adaptation, l'ethnographie se distingue comme une approche clé pour comprendre en profondeur les comportements, les interactions et les pratiques culturelles des communautés étudiées. En s'appuyant sur l'observation participante et l'immersion dans le terrain, l'ethnographie permet aux chercheurs de saisir les nuances et les subtilités des contextes sociaux, culturels et comportementaux (Piette, 2020).

Dans cette optique, les outils numériques ont joué un rôle prépondérant dans la recherche contemporaine, en période de crise sanitaire notamment. Le recours à des méthodes de collecte de données en ligne est devenu une pratique courante, offrant des avantages indéniables, notamment en termes de rapidité, d'efficacité et d'accessibilité à un large éventail de participants (Bobo *et al.*, 2020 ; Zorn *et al.*, 2020). Parmi les outils numériques utilisés en recherche, nous nous concentrerons particulièrement, dans ce présent article, sur le « cahier journal numérique ». Il représente une innovation méthodologique, permettant une prise de notes et un suivi de terrain efficaces. De plus, il s'est révélé être un levier puissant pour maintenir le lien avec les terrains de recherche et collaborer avec les professionnels (enseignants notamment) malgré la distance géographique.

Dans cette perspective, le présent article se propose d'examiner en détail les avantages et les inconvénients de cet outil numérique, en mettant l'accent sur les recommandations à prendre en compte pour optimiser son utilisation en recherche. En explorant les spécificités et en identifiant les défis auxquels les chercheurs peuvent être confrontés, il sera possible de fournir des lignes directrices précieuses pour un usage éclairé et réfléchi de cet outil dans nos études de recherche ethnographique. Ainsi, cela contribuera à enrichir le champ de l'ethnographie contemporaine en intégrant judicieusement les nouvelles technologies pour une compréhension approfondie et nuancée des cultures, des pratiques et des comportements humains dans un monde en constante évolution.

Cadre théorique

Comprendre les outils numériques : de quoi s'agit-il ?

Avant d'aborder les méthodologies de recherche « connectées », il paraît important de définir clairement le terme « outil numérique ». Il ne faut pas considérer cette expression comme un simple « mot valise » (Plaisance, 2020¹), car elle englobe une multitude de possibilités interconnectées ou indépendantes.

Il est d'abord possible de faire la distinction entre les outils numériques physiques et digitaux (Mercier et Lefer Sauvage, 2021), basée sur leur nature et leur fonctionnement. Les « outils numériques physiques » (Giroux *et al.*, 2020) sont des dispositifs matériels spécifiquement conçus pour effectuer des tâches numériques. Ils comprennent des appareils tels que les ordinateurs (portable ou fixe/bureau), les téléphones intelligents², les tablettes tactiles, les appareils photo numériques, les imprimantes (ordinaires ou 3D), les scanners, etc. Ces outils sont concrètement manipulables par les utilisateurs. Ils nécessitent une présence physique et une interaction directe de l'utilisateur.

En revanche, les « outils numériques digitaux » sont des applications, des logiciels ou des services accessibles via des dispositifs numériques physiques (Mercier, 2023). Ils sont généralement basés sur le *cloud computing*³ et ne nécessitent pas d'installation ou de stockage local. Ces outils sont accessibles via des navigateurs web ou des applications mobiles et offrent une gamme de fonctionnalités spécifiques. Les exemples courants d'outils numériques digitaux incluent les applications de messagerie, les réseaux sociaux, les services de stockage, les logiciels de productivité, les plateformes d'apprentissage en ligne, etc. Ces outils sont généralement accessibles à partir de différents dispositifs (physiques) et peuvent être utilisés à distance, permettant une plus grande flexibilité et une collaboration simplifiée (Daguet, 2015).

Les outils numériques digitaux sont étroitement liés aux outils numériques physiques, alors que l'inverse n'est pas vrai. Pour des activités locales, les outils numériques physiques et les outils digitaux installés localement suffisent. Cependant, dès qu'il s'agit d'interagir avec d'autres personnes sur des espaces en ligne, une connexion internet de qualité est nécessaire pour bénéficier pleinement des fonctionnalités de ces outils (journal *Le Monde*,

¹ - L'auteur indique cela pour le terme d'inclusion.

² - Nommés couramment dans leur version anglaise : « Smartphone ».

³ - « Informatique dans les nuages » en français : données traitées sur des serveurs extérieurs.

2021 ; Solari Landa *et al.*, 2023). Dans le cadre du présent article, l'attention sera davantage portée sur les outils numériques digitaux qui requièrent une connexion internet.

Repenser la fracture numérique : une réalité à ne pas négliger

Des éléments doivent être pris en compte concernant la participation éventuelle des sujets à une étude en ligne, que ce soit à travers des entretiens en visioconférence, des questionnaires ou des cahiers journaux en ligne. Depuis la crise de la Covid-19, le débat sur la fracture numérique a regagné une place centrale sur la scène sociale (Lucas, 2020 ; Weiss *et al.*, 2020).

Selon les travaux de Brotcorne et Valenduc (2009), la fracture numérique, inégalités d'accès aux outils numériques et à Internet (Granjon, 2022), peut être observée sous deux aspects complémentaires. Le premier concerne l'accès aux outils numériques (qu'ils soient physiques ou digitaux, avec ou sans connexion internet) pour les utilisateurs. Le second concerne les compétences numériques dans l'utilisation de ces outils (Deschênes et Maltais, 2006). Il est important de noter que ce second aspect peut parfois entraîner une surcharge cognitive pour les personnes ayant des compétences numériques limitées (Massou et Lavielle-Gutnik, 2017). Cette notion doit être considérée comme un phénomène dynamique, qui expose chacun « au risque de perdre son niveau de maîtrise des TIC⁴ en raison de l'évolution continuelle des technologies, ce qui lui [le sujet] demande un effort constant d'adaptation et de remise à jour » (Brotcorne et Valenduc (2009 : 55). Cette dimension temporelle souligne l'importance de considérer la fracture numérique comme un enjeu en constante évolution, nécessitant une attention continue pour assurer une participation équitable à la société numérique.

Ces disparités peuvent ainsi entraîner une exclusion numérique (une « e-exclusion », selon Granjon, 2022), où certaines populations sont laissées pour compte en termes d'accès aux outils numériques et aux opportunités qu'ils offrent. Cette exclusion numérique peut avoir des conséquences importantes sur la participation sociale, l'accès à l'information, l'employabilité, l'éducation et d'autres aspects de la vie quotidienne (Lucas, 2020). Les individus qui n'ont pas accès à Internet sont privés des avantages de la communication en ligne, de l'accès à l'information, des opportunités d'apprentissage en ligne et de services numériques essentiels tels que les services gouvernementaux en ligne et les services bancaires.

Les populations interrogées lors de nos enquêtes ne sont pas exemptes de ces considérations. Nous ne nous limitons pas seulement à la génération Z, née entre le milieu des années 1990 et le milieu des années 2000, qui a grandi avec ces outils numériques. Nous interrogeons également des personnes plus âgées. Cependant, même parmi les membres plus jeunes de la génération Z, tous ne sont pas des utilisateurs chevronnés (Mercklé et Octobre, 2012). Ils peuvent être experts dans certaines utilisations spécifiques d'outils, mais peuvent avoir des difficultés à aller au-delà des pratiques ordinaires (Fluckiger, 2008).

⁴ - Technologie de l'information et de la communication.

Optimiser les enquêtes en ligne : facteurs clés à contrôler

Les deux types d'outils numériques, qu'ils soient physiques ou digitaux, jouent un rôle crucial dans notre vie quotidienne en facilitant la communication (Mercier, 2021), la création, la collaboration (Hamon et Villemonteix, 2015) et l'accès à l'information. C'est en raison de ces avantages qu'ils ont été largement adoptés par la recherche, afin de maintenir un lien avec les terrains de recherche qui ont été rendus distants à la suite de la pandémie de la Covid-19. L'objectif était de trouver des outils numériques digitaux qui permettent de maintenir une « présence à distance » (Jézégou, 2010), afin de continuer à étudier les phénomènes sociaux et à interagir avec les professionnels malgré la distance physique imposée par la crise sanitaire.

Lors de la réalisation d'enquêtes en ligne, il est essentiel de prendre en compte plusieurs facteurs clés afin de garantir la qualité et la validité des données collectées. L'accès aux outils numériques, physiques ou digitaux, peut varier d'une personne à l'autre (Brotcorne et Valenduc, 2009). Cela peut influencer leur capacité à interagir de manière optimale avec les supports en ligne utilisés dans l'étude. Il est donc décisif de prendre en compte le niveau d'expertise des participants (Mercier et Lefer Sauvage, 2021) ou leur sentiment d'expertise (Faurie *et al.*, 2007) afin d'adapter les outils, de donner des instructions claires et de faciliter la navigation dans les supports en ligne.

En outre, il est capital de traiter attentivement le taux de complétude des supports en ligne, qu'il s'agisse de questionnaires ou de cahiers journaux. Une complétude insuffisante peut compromettre la fiabilité et la validité des données collectées. Afin de minimiser ce risque, il est important de mettre en place des mécanismes de suivi et de relance des participants, comme l'a souligné Laurencelle (2005), afin de réduire autant que possible la « mortalité expérimentale⁵ » et favoriser la complétude des supports en ligne.

En ce qui concerne la sélection des participants, il est important de prêter attention aux biais de sélection et d'auto-sélection (Fripiat et Marquis, 2010). De plus, Bigot *et al.* (2010) soulignent que certains participants peuvent être plus enclins à participer en fonction de leur intérêt pour le sujet de l'étude ou de leur état psychologique (Bouchat *et al.*, 2020). Il est donc important de veiller à une sélection représentative et à une diversité des participants afin de limiter les biais potentiels.

Enfin, l'anonymat des données des participants est un aspect primordial à prendre en compte. Certains participants peuvent manifester une certaine méfiance à l'égard du numérique en raison de préoccupations (et c'est une bonne attitude) liées à l'anonymat et à la protection des données (Fenneteau, 2015). En utilisant des outils numériques digitaux conformes au Règlement Général sur la Protection des Données (RGPD⁶), il est possible de garantir un niveau approprié de protection des données et de rassurer les participants quant à la confidentialité de leurs informations personnelles. Il est donc nécessaire de mettre en place des mesures adéquates pour préserver l'anonymat des participants et instaurer un climat de confiance.

⁵ - La perte ou défection de sujets après qu'ils ont été recrutés et inscrits dans le ou les groupes de l'expérience.

⁶ - Plus d'informations sur le site de la CNIL : <https://www.cnil.fr/fr/reglement-europeen-protection-donnees>

Problématique de recherche

Les outils numériques et les recherches en ligne ont suscité un intérêt croissant dans le domaine de la recherche, notamment depuis la crise mondiale de la Covid-19, en offrant des possibilités fascinantes pour collecter des données à grande échelle, interagir avec des participants géographiquement dispersés et faciliter la collaboration entre chercheurs. Cependant, la question se pose de savoir si ces outils et méthodes constituent véritablement un nouvel eldorado pour les chercheurs, en particulier lorsqu'il s'agit d'aborder le domaine spécifique de l'ethnographie. Cette méthode de recherche, qui vise à comprendre en profondeur les cultures et les comportements humains, a traditionnellement nécessité une présence physique sur le terrain, une observation participante et des interactions directes avec les individus et les communautés étudiées (Piette, 2020).

Alors, il est essentiel de réfléchir aux limites et aux défis associés à l'utilisation des outils numériques et des recherches en ligne dans le cadre de l'ethnographie. Cette dernière repose sur des dimensions clés telles que l'immersion sensorielle, la dimension émotionnelle et l'observation contextuelle (Leroux et Neveu, 2022), qui peuvent être difficilement reproduites à travers les outils numériques et les recherches en ligne, mais peuvent donner à voir d'autres comportements inattendus (Milon, 2022). Par conséquent, il est crucial d'évaluer la capacité de ces outils à capturer pleinement les subtilités et les nuances des contextes ethnographiques.

Les défis liés à la fracture numérique, la représentativité des échantillons en lien avec l'expertise numérique des individus, la perte de contact humain direct, la nécessité de contrôler les biais et de garantir l'anonymat des données sont autant d'aspects qui nécessitent une réflexion approfondie. Ces défis peuvent affecter la qualité et la validité des recherches menées à l'aide d'outils numériques et de méthodes en ligne, et il est important de les prendre en compte lors de la conception et de la mise en œuvre des études.

Dans ce contexte, une question centrale se pose : le cahier journal numérique peut-il réellement constituer une opportunité précieuse pour les chercheurs en quête de données ? Alors que cet outil offre des possibilités passionnantes et des avantages indéniables en termes d'accessibilité, de collecte à grande échelle et de collaboration à distance, il est déterminant de s'interroger sur sa capacité à capturer pleinement la richesse et la complexité des contextes ethnographiques. Il est impératif de prendre en compte les limites et les défis associés à l'utilisation de cet outil méthodologique, afin de déterminer si les enquêtes en ligne représentent véritablement un nouvel eldorado pour les chercheurs dans la prospection de données ou s'il s'agit d'une illusion dorée qui nécessite une réflexion approfondie et nuancée. Ainsi, il devient essentiel d'évaluer la pertinence, la validité et la contribution réelle du cahier journal numérique à la connaissance et à la compréhension des sociétés et des cultures.

Étude et outil numérique

Participants et objectifs des études

L'étude a ciblé des enseignants du premier et second degré en France continentale pendant le premier et le second confinement. L'objectif était d'évaluer le bien-être des

enseignants et les modifications de la forme scolaire induites par cette période particulière. La méthodologie adoptée a consisté à utiliser un cahier journal en ligne, permettant un suivi asynchrone par les chercheurs en sciences de l'éducation et de la formation. L'enquête a été diffusée au sein du réseau professionnel avec des enseignants travaillant déjà avec les chercheurs du projet et concernés par les changements liés au contexte de confinement en classe. Les résultats de cette étude ont mis en évidence une transformation significative de la perspective temporelle et de l'espace pour les enseignants (Mercier et Lefer Sauvage, 2022).

Une dizaine de participants ont répondu favorablement, mais seulement deux cahiers journaux numériques ont été suivis jusqu'à la fin du projet. L'analyse portera essentiellement sur l'activité des enseignants en métropole (2 enseignantes). Des éléments plus précis émaneront du suivi de l'enseignante (E1) qui a poursuivi le projet jusqu'à la fin de la première période de l'étude. Il s'agit d'une enseignante d'une classe de CM1-CM2 avec 12 années d'ancienneté. Ses propos sont consignés sur la période du 11 mai au 03 juillet 2020 (soit 8 semaines). Pour rappel, le premier confinement a eu lieu du 17 mars au 10 mai 2020. L'étude se déroule donc au cours de la reprise en demi-jauge des élèves en classe et ce jusqu'à la fin de l'année scolaire. C'est à partir du 22 juin 2020 que tous les élèves ont été autorisés à revenir en classe. D'autres éléments proviennent du cahier journal numérique d'une enseignante d'anglais (E2) avec 20 années d'ancienneté. Ses propos sont consignés sur la période du 30 mars au 10 avril 2020 (soit 2 semaines). L'étude se déroule autour de séances pédagogiques permettant aux élèves de travailler à distance.

Outils numériques utilisés dans les études

Dans le cadre de ces travaux de recherche, les chercheurs ont accordé une importance primordiale à la protection des données de deux participantes. Pour garantir la confidentialité et la sécurité des informations collectées, nous avons sélectionné et utilisé des outils numériques digitaux sous notre contrôle, en nous appuyant sur les propositions offertes par l'université pour assurer la conformité avec la RGPD⁷. Chaque enquête a été précédée d'un processus de consentement libre et éclairé, permettant ainsi de garantir l'anonymat des données fournies. Nous avons veillé à maintenir leur intégrité et leur confidentialité tout au long des recherches.

E1 a rempli un cahier journal de 26 pages et E2 en a complété un de 10 pages. Une trame de rédaction⁸, proposée par le chercheur principal en charge de l'étude, était à disposition mais pouvait être modifiée pour mieux refléter leurs pratiques et les réalités du terrain (Annexe 1). Chaque semaine, le chercheur ajoutait des commentaires, via l'outil de traitement de texte en ligne, auxquels les enseignantes répondaient pour enrichir le contenu. E1 a préféré utiliser un outil en ligne non institutionnel, tandis qu'E2 a opté pour travailler sur une feuille libre (numérique), qu'elle déposait ensuite sur le *cloud* institutionnel de l'université. Cette démarche visait à respecter les pratiques numériques préférées des enseignantes, afin de minimiser les contraintes du protocole de recherche.

⁷ - Règlement Général sur la Protection des Données.

⁸ - Indication en début de trame de rédaction : « Je te propose une trame, mais bien évidemment tu es libre de sortir du champ. »

Points forts des outils numériques utilisés

Le cahier journal numérique s'est avéré être un outil précieux dans ces études de recherche, offrant plusieurs points positifs significatifs. Tout d'abord, il a joué un rôle essentiel dans le maintien du lien avec les terrains d'étude malgré les restrictions de déplacement et de présence physique imposées par les différents protocoles sanitaires en vigueur dans les établissements scolaires (Mercier et Lefer Sauvage, 2022). Grâce à cet outil numérique, il a été possible de suivre l'activité des enseignants à distance, ce qui a permis de collecter des données pertinentes et de continuer à nourrir les recherches malgré les circonstances exceptionnelles. Le cahier journal d'E1 apporte des éléments concrets sur le climat de classe et sur sa pratique (parfois illustrée par des photographies



Fig. 1 - Extrait 1 du cahier journal de E1 : l'aménagement de la salle de classe, ©Marie-Adeline Moitié

d'élèves en situation pédagogique). Il permet de partager ce qui ne peut être vu en raison de la distanciation physique imposée. La première semaine, elle a montré comment sa salle de classe a évolué avec des photographies illustrant l'avant et le pendant pandémie (Extrait 1).

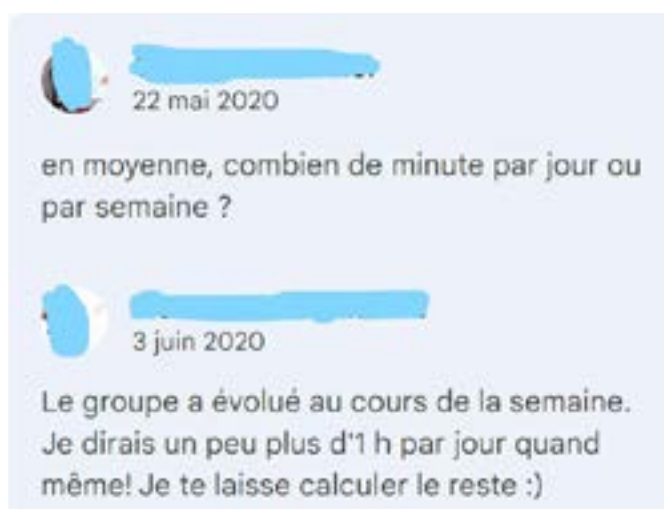


Fig. 2 - Extrait 2 : échanges par commentaires pour préciser des éléments, ©Cendrine Mercier

Un autre point positif du cahier journal numérique est la possibilité d'échanges réguliers avec les enseignants grâce aux commentaires dans le document en ligne. Ces échanges ont été essentiels pour clarifier certains points, recueillir des informations complémentaires et pour maintenir l'engagement des enseignantes dans l'étude.

Cette interactivité a renforcé la qualité des données collectées, en offrant un canal de communication direct (asynchrone) et ouvert entre les chercheurs et les enseignants, favorisant ainsi une meilleure compréhension de leur pratique et de leur adaptation aux circonstances exceptionnelles. La traçabilité des commentaires, grâce aux dates, est utile pour évaluer la qualité des échanges. Chaque acteur s'organise à des moments différents, ce qui optimise la collecte de données et respecte le rythme de chacun. Les deux cultures, pédagogique et de recherche, s'entremêlent pour révéler ce qui est pertinent pour chaque participant. Cet outil permet de ne pas biaiser les réponses données par les enseignants, évitant tout amorçage ou se limitant à celui de la trame. Les enseignants, qui connaissent très bien leur environnement de recherche, sont libres de partager tout ce qui leur semble intéressant. Des espaces interstitiels entre le chercheur et le praticien sont questionnés à travers les commentaires, tout en gardant central le point de vue de l'enseignant. C'est sa culture professionnelle et personnelle qui reste au cœur de ces échanges et étudiée par le chercheur.

Limites et défis des outils numériques utilisés

Tout d'abord, la dépendance à une connexion internet est un inconvénient. Bien que l'accès à Internet soit de plus en plus répandu, cela peut toujours poser un problème pour les participants vivant dans des zones rurales ou des régions mal desservies (« zones blanches⁹ »). Cette dépendance peut entraîner une exclusion potentielle de certains répondants, ce qui pourrait introduire un biais dans l'échantillon étudié. Ce fut le cas de certains enseignants stagiaires qui avaient répondu favorablement à l'étude. Pour pallier cette limitation, les chercheurs doivent envisager d'offrir des options de participation hors ligne ou proposer des espaces avec du matériel informatique accessible (ordinateur et connexion internet).

⁹ - Plus d'informations : <https://www.aménagement-numérique.gouv.fr>.

Nous nous efforçons de proposer des outils numériques en ligne qui protègent les données des sujets, mais nous avons progressivement choisi de suivre les préférences des enseignants quant à leurs outils de prédilection afin de ne pas compliquer le protocole. L'appropriation d'un nouvel outil numérique (au sens de Rabardel, 1995) demande du temps et il était difficile de l'imposer à tous nos participants. Ceux qui ont abandonné le projet étaient principalement des enseignants stagiaires à qui nous avons proposé l'outil institutionnel en ligne et qui ne nous ont pas demandé ou proposé d'utiliser un outil de leur choix, peut-être par manque de légitimité. À l'avenir, il est essentiel de préciser qu'il est tout à fait possible de changer d'outil, tout en informant sur les risques potentiels liés à cette décision.

Concernant les compétences techniques des enseignants (Deschênes et Maltais, 2006), certains peuvent rencontrer des difficultés lors de l'utilisation du cahier journal en ligne. Ces problèmes peuvent perturber le déroulement de leur travail et créer des situations inconfortables. Pour pallier ce problème, il est important de former les enseignants à l'utilisation du cahier journal numérique et de leur fournir un support technique pour résoudre rapidement d'éventuels problèmes. Pour améliorer l'expérience, il est recommandé de fournir des directives aux enseignants sur la façon d'optimiser leur utilisation du cahier journal en ligne et de s'assurer qu'ils disposent du matériel adéquat pour travailler efficacement.

Un autre point négatif est que le cahier journal numérique peut être limité par le temps de disponibilité de l'enseignant. En effet, les enseignants ont souvent des agendas chargés (en fonction des périodes et notamment durant les différents confinements) et peuvent manquer de temps pour se livrer à une réflexion approfondie sur leur pratique. Cette limitation peut entraîner des entrées superficielles dans le cahier journal, ne permettant pas une analyse en profondeur de leurs expériences pédagogiques. Pour remédier à cela, il est essentiel de sensibiliser les enseignants à l'importance de la réflexion sur leur pratique et de leur fournir un soutien adéquat pour faciliter cette démarche. Des outils d'aide à la rédaction et des ressources pédagogiques peuvent être mis à leur disposition pour optimiser l'utilisation du cahier journal et encourager une réflexion de qualité malgré les contraintes de temps.

Conclusion et perspectives

Le cahier journal en ligne a démontré son efficacité dans la collecte de données à petite échelle. Son accessibilité en ligne permet de toucher des participants géographiquement éloignés, ce qui favorise l'obtention de données représentatives et significatives. De plus, la flexibilité de remplir le cahier journal à son propre rythme et la possibilité de faire des pauses améliorent la qualité des contributions en évitant la précipitation. La trame proposée par le chercheur permet d'avoir un objectif précis, mais le sujet est libre de proposer d'autres pistes en fonction de son contexte réel et de sa connaissance de sa culture professionnelle. Ce format structuré simplifie et facilite l'analyse des résultats pour le chercheur et permet d'éviter les difficultés de retranscription des données manuscrites issues d'un cahier journal papier. Cependant, il est important de reconnaître que ces outils peuvent présenter des défis tels que l'absence de guidance explicite, la dépendance à une connexion internet et

la possibilité d'entrées incomplètes (Laurencelle, 2005). Pour surmonter ces limites, les chercheurs doivent fournir des instructions claires, envisager des options de participation hors ligne et concevoir des cahiers journaux concis et attrayants.

Le cahier journal numérique offre un moyen pratique et organisé de documenter les observations et les réflexions de l'enseignant au quotidien. Cet outil est particulièrement bénéfique pour les chercheurs en éducation, car il permet d'analyser les pratiques pédagogiques et d'identifier les points d'évolution. Cependant, certains enseignants peuvent rencontrer des défis liés à leur emploi du temps chargé, qui peut limiter le temps disponible pour une réflexion approfondie. Pour atténuer cet inconvénient, il est essentiel de sensibiliser les enseignants à l'importance du cahier journal dans leur développement professionnel (Étienne, 2020) et de leur offrir un soutien adéquat pour sa tenue.

Le cahier journal numérique a été une aubaine pour les chercheurs, leur permettant de surmonter les distances géographiques et les contraintes de déplacement. Ce moyen de collecte de données facilite l'accès aux contributions de participants situés dans des régions éloignées ou difficiles d'accès. Cependant, il existe des inconvénients liés aux problèmes psychologiques pour certains participants, comme la fatigue et le stress causés par de longues heures passées à l'écran (Riedl, 2022), ainsi que le manque d'interaction sociale. De plus, la dépendance à une connexion internet stable peut être un obstacle pour certains participants. Pour atténuer ces problèmes, les chercheurs doivent être attentifs au bien-être des participants et s'assurer qu'ils disposent d'une connexion internet fiable avant de planifier l'utilisation du cahier journal numérique (Solari Landa *et al.*, 2023).

Cependant, il est important de reconnaître que la fracture numérique peut créer des inégalités dans l'accès aux différents outils numériques digitaux et à Internet (Granjon, 2022). Les chercheurs doivent être conscients de ces disparités et adapter leurs méthodes de recherche pour inclure les populations en situation de fracture numérique, en utilisant des méthodologies mixtes qui combinent des approches numériques et traditionnelles.

L'utilisation des outils numériques dans l'ethnographie soulève également des questions éthiques, notamment en ce qui concerne la confidentialité, la protection des données et le consentement des participants (Fenneteau, 2015). Les chercheurs doivent s'assurer que les protocoles éthiques sont respectés et que les informations collectées en ligne sont traitées de manière responsable. Les questions de consentement et de confidentialité sont particulièrement importantes lors de l'utilisation de plateformes en ligne et de réseaux sociaux, où les données personnelles peuvent être facilement partagées ou compromises.

Il est également essentiel de reconnaître les limites de l'utilisation du cahier journal numérique. Les interactions en ligne peuvent ne pas toujours refléter fidèlement les interactions et les comportements réels, ce qui peut limiter la compréhension et l'interprétation des données ethnographiques (Piette, 2020). Les chercheurs doivent être conscients de ces limites et utiliser des approches complémentaires pour obtenir une image plus complète et précise des contextes étudiés.

En somme, les outils numériques offrent aux chercheurs en ethnographie des opportunités précieuses pour maintenir le contact avec les terrains de recherche, surmonter

la distance géographique et diversifier les échantillons de recherche. Cependant, il est essentiel de reconnaître les défis de la fracture numérique, des considérations éthiques et des limites de la communication en ligne. Une approche réfléchie et équilibrée, combinant les avantages des outils numériques avec des méthodes complémentaires, permettra d'exploiter pleinement leur potentiel, tout en assurant une recherche respectueuse et rigoureuse. Les chercheurs doivent être conscients de ces aspects et adapter leurs méthodes et leurs outils en fonction des spécificités de chaque recherche. En prenant en compte les avantages et les inconvénients de l'outil numérique, les chercheurs pourront améliorer la qualité des données collectées et atteindre des résultats plus significatifs dans leurs travaux de recherche ethnographique.

Références bibliographiques

Bigot R., Croutte P. et Recours F.,

2010, « Enquêtes en ligne, peut-on extrapoler les comportements et les opinions des internautes à la population générale » *Cahier de recherche*, 273 : 44-50.

Bobo E., Lin L. et Purper-Ouakil D.,

2020, « Comment les enfants et adolescents avec le trouble déficit d'attention/hyperactivité (TDAH) vivent-ils le confinement durant la pandémie Covid-19 ? » *L'Encéphale*, 46(3). <https://doi.org/10.1016/j.encep.2020.05.011>

Bouchat P., Metzler H. et Rimé B.,

2020, « Crise et pandémie. Impact émotionnel et psychosocial du confinement » *Le Journal des psychologues*, 380(8). <https://www.cairn.info/revue-le-journal-des-psychologues-2020-8-page-14.htm>.

Brotcorne P. et Valenduc G.,

2009, « Les compétences numériques et les inégalités dans les usages d'internet » *Les Cahiers du numérique*, 5(1). <https://www.cairn.info/revue-les-cahiers-du-numerique-2009-1-page-45.htm>.

Daguet H.,

2015, « La médiation numérique et ses effets sur la médiation humaine. Le cas de classes virtuelles synchrones dans un dispositif de formation en ligne » *Distances et médiations des savoirs* 3(12). <https://doi.org/10.4000/dms.1180>.

Deschênes A.-J. et Maltais M.,

2006, *Formation à distance et accessibilité*. Télé-université. <https://edutice.archives-ouvertes.fr/edutice-00078809>.

Étienne R.,

2020, Note de lecture à partir des travaux de Bucheton, D. (2020) - « Les gestes professionnels dans la classe – Éthique et pratiques pour les temps qui viennent », Paris : ESF sciences humaines, collection PÉDAGOGIES [références]. *Éducation et socialisation. Les Cahiers du CERFEE*, 56. <http://journals.openedition.org/edso/11274>.

Faurie I., Van De Leemput C. et Amiel A.,

2007, « Tâche simple ou complexe de recherche d'informations dans des hypermédias : Influence de l'expertise et du sentiment d'expertise ». *Revue française de psychologie & groupe de travail psychologie ergonomique, Articles longs des journées EPIQUE 2007*. 13-24. <https://hal.science/hal-02910553>.

Fenneteau H.,

2015, *Enquête : Entretien et questionnaire*, Paris, Dunod, 3^e édition.

Fluckiger C.,

2008, « L'école à l'épreuve de la culture numérique des élèves », *Revue française de pédagogie*, 163, <https://doi.org/10.4000/rfp.978>.

Frippiat D. et Marquis N.,

2010, « Les enquêtes par Internet en sciences sociales : Un état des lieux », *Population*, 65(2). <https://www.cairn.info/revue-population-2010-2-page-309.htm>.

Giroux P., Monney N., Pépin A., Brassard I. et Savard V.,

2020, *Laboratoires créatifs en milieux scolaires : État des lieux, stratégies pédagogiques et compétences*. <https://constellation.uqac.ca/id/eprint/6191>.

Granjon F.,

2022, « Inégalités sociales, dispositions et usages du numérique », *Éducation et sociétés*, 47(1) : 81-97. <https://doi.org/10.3917/es.047.0081>.

Hamon D. et Villemonteix F.,

2015, « Le rapport des élèves et des enseignants aux tablettes numériques à l'école primaire : Vers une évolution de la forme scolaire ? », *Distances et médiations des savoirs*, 3(11), <https://doi.org/10.4000/dms.1143>.

Jézégou A.,

2010, « Créer de la présence à distance en e-learning », *Distances et savoirs*, 8(2). https://www.cairn.info/revue-distances-et-savoirs-2010-2-page-257.htm?utm_source=rssetutm_medium=rss

Laurencelle L.,

2005, *Abrégé sur les méthodes de recherche et la recherche expérimentale.*, Sainte-Foy, Québec, Presses de l'Université du Québec (PUQ).

Le Monde.,

2021, 16 janvier, « Chez les étudiants, le drame de la mauvaise connexion à Internet » *Le Monde*. fr. https://www.lemonde.fr/campus/article/2021/01/16/chez-les-etudiants-le-drame-de-la-mauvaise-connexion-a-internet_6066475_4401467.html.

Leroux P. et Neveu E.,

2022, *En immersion : Pratiques intensives du terrain en journalisme, littérature et sciences sociales*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.

Lucas J.-F.,

2020, *La Covid-19, accélératrice et amplificatrice des fractures numériques*. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03004991>.

Massou L. et Lavielle-Gutnik N.,

2017, *Enseigner à l'université avec le numérique : Savoirs ressources médiations*, Paris, De Boeck Supérieur.

Mercier C.,

2021, « Enseignement à distance : Favoriser les interactions de communication sans caméra en classe virtuelle », *Pratiques de la Communication*, 3(3), article 3. <https://pratiquescom.numerev.com/articles/revue-3/2573-enseignement-a-distance-favoriser-les-interactions-de-communication-sans-camera-en-classe-virtuelle>.

2023, « Comment l'outil devient-il un instrument dans l'esprit de l'Homme au travers de son activité et comment peut-il devenir un acteur de cela ? », in Mutabazi E. et Hetier R. (Éd.), *La relation à autrui en régime numérique* (Chronique sociale). <https://hal.science/hal-04093829>.

2022, « L'école à l'heure de la Covid-19 : Des constats de pratiques vers une nouvelle forme scolaire ? », *Formation et profession*, 30(1), Article 1. <https://doi.org/10.18162/fp.2022.623>.

Mercie C., Zanna O. et Florin A.,

2022, « Enquêter à distance sur le bien-être des collégiens », *Socio-anthropologie*, 45, <https://doi.org/10.4000/socio-anthropologie.11434>.

Mercklé P. et Octobre S.,

2012, « La stratification sociale des pratiques numériques des adolescents », *RESET. Recherches en sciences sociales sur Internet*, 1. <https://doi.org/10.4000/reset.129>.

Milon C.,

2022, « Ce(lles) que la visioconférence rend visible(s) », *Socio-anthropologie*, 45, <https://doi.org/10.4000/socio-anthropologie.11497>.

Piette A.,

2020, *Ethnographie de l'action : L'observation des détails*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.

Plaisance É.,

2020, « L'inclusion comme théorie pratique », *Revista Educação Especial*, 33(0). <https://doi.org/10.5902/1984686X55337>.

Rabardel P.,

1995, *Les hommes et les technologies ; approche cognitive des instruments contemporains*, Paris, Armand Colin. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01017462>.

Riedl R.,

2022, « On the stress potential of videoconferencing: Definition and root causes of Zoom fatigue », *Electronic Markets*, 32(1), Article 1. <https://doi.org/10.1007/s12525-021-00501-3>.

Solari Landa M., Pierrot L., Michel C., Cerisier J.-F. et Aillerie C.,

2023, « L'école à la maison en situation de confinement total ou partiel : Quand les usages numériques scolaires et personnels se rencontrent à la maison », *RESET. Recherches en sciences sociales sur Internet*, 12. <https://doi.org/10.4000/reset.4214>.

Weiss P.-O., Ramassamy C., Ferriere, S. Ali, M. et Ailincal R.,

2020, « La formation initiale des enseignants en contexte de confinement : Une enquête comparative dans la France d'outre-mer », *Revue Internationale des Technologies en Pédagogie Universitaire*, 17(3). <https://doi.org/10.18162/ritpu-2020-v17n3-17>.

Zorn C., Feffer M.-L., Bauer É. et Dillenseger J.-P.,

2020, « Évaluation d'un dispositif de continuité pédagogique à distance mis en place auprès d'étudiants MERM pendant le confinement sanitaire lié au Covid-19 », *Journal of Medical Imaging and Radiation Sciences*, 51(4). <https://doi.org/10.1016/j.jmir.2020.08.020>.

Annexe 1 : trame pour l'enseignante (E1)

Semaine 1 :

Bilan de la semaine à partir du tableau suivant :

Bien-être à l'école - élèves et enseignante

Relation avec les enseignants/collègues	
Activités scolaires	
Classe (ambiance, etc.)	
Relations paritaires (entre les élèves, distanciation, etc.)	
Sentiment de sécurité (enseignante et élèves)	
Rapports aux évaluations (apprentissage, révisions, évaluation, etc.)	

Avant	Maintenant
Ex. : Avant on travaillait au coin regroupement (avec le plus de détails possibles)	Ex. : Maintenant je les attache à leur chaise (avec le plus de détails possibles)

Remarques :

Pratique pédagogique

Résumé

Depuis l'apparition de la Covid-19 sur le territoire français, des méthodologies de recherche ont été mises en place et méritent d'être analysées d'un point de vue épistémologique. Les méthodes traditionnelles de collecte des données sont parfois seulement transposées à un autre contexte comme un questionnaire en ligne, ou appliquées dans un contexte innovant, comme un cahier journal en version numérique. Plus récemment, afin de travailler avec une équipe pluridisciplinaire de chercheurs multi-sites répartis sur différents départements, l'attention s'est portée sur les méthodologies de récolte de données à distance. Cela permet notamment de mettre en exergue certains biais (Mercier *et al.*, 2022) liés à la fracture numérique (Granjon, 2022). Un travail d'analyse similaire peut être mené sur les nouvelles méthodes employées, notamment le cahier journal numérique (Mercier et Lefer Sauvage, 2022).

Abstract

Since the appearance of Covid-19 in France, research methodologies have been put in place that deserve to be analyzed from an epistemological point of view. Traditional methods of data collection are sometimes simply transposed to another context, such as an online questionnaire, or applied in an innovative context, such as a digital diary. More recently, in order to work with a multi-disciplinary team of multi-site researchers spread across different departments, attention has been focused on remote data collection methodologies. This makes it possible to highlight certain biases (Mercier *et al.*, 2022) linked to the digital divide (Granjon, 2022). A similar analysis can be carried out on the new methods employed, in particular the digital diary (Mercier and Lefer Sauvage, 2022).

Floriane Zaslavsky est docteure en sociologie de l'EHESS et sociologue à la délégation à la Stratégie et à la Recherche de la BnF. Ses thèmes de recherche sont au croisement de la sociologie des médias et des mouvements sociaux, tandis que ses terrains d'enquête s'inscrivent essentiellement dans le monde indien. Elle poursuit ses recherches sur les impacts sociaux des NTIC, et travaille notamment sur la construction et la circulation des savoirs à l'ère numérique.

Mots-clés : Inde – mouvement social – Internet – ethnographie – netnographie

Étudier le déploiement en ligne de la lutte des Dalits, le récit d'une double ethnographie

Floriane Zaslavsky,
Bibliothèque nationale de France

Un jour de février 2014, vingt-quatre heures après que j'eus posé un pied sur le tarmac de l'aéroport international Indira Gandhi, la chance m'a souri. Elle a pris les traits d'un homme d'une petite cinquantaine d'années, de passage à New-Delhi. Peu de temps avant mon arrivée, lui et moi avions convenu par mail d'un rendez-vous : nous nous retrouverions devant le temple de Hanuman qui jouxte Connaught Place, gigantesque cercle d'arcades blanches au cœur de la mégapole. Quelques minutes après mon arrivée, la batterie de mon téléphone a rendu l'âme. Une heure a passé. Puis il est arrivé, vêtu d'un longue *kurta* et d'une veste à col Nehru. Il venait d'acheter du *paan*¹, qu'il a mastiqué à bord du *rickshaw* qui nous emmenait vers Karol Bagh. L'homme, que j'appellerai dans ce texte Anoop, avait habité quelque temps dans ce quartier populaire et marchand situé au nord-ouest de la ville, avant de déménager pour Lucknow, « plus tranquille et accueillante » que la capitale, où il m'a confié avoir été la cible d'injures et ne plus se sentir en sécurité, particulièrement depuis la naissance de ses filles.

Anoop est un militant particulièrement actif en ligne, qui se définit comme un « activiste médiatique *dalit* ». « Activiste médiatique », car il investit prioritairement les médias numériques. « *Dalit* », car il lutte pour le respect et la reconnaissance des droits de centaines de millions de personnes traditionnellement désignées comme « intouchables », mises au ban de la société indienne et encore aujourd'hui victimes de violences et de discriminations. L'enquête que je débute alors portait précisément sur la façon dont l'essor d'Internet en Inde était susceptible d'avoir une influence sur la forme contemporaine de ce mouvement social. Anoop a fondé une plateforme qui se trouve être l'une des adresses les mieux référencées du réseau militant, que j'avais repérée en naviguant sur le web, depuis mon bureau parisien. Il s'agit d'un site d'archivage régulier de la liste de diffusion qu'il anime. Celle-ci comptait plus de vingt mille membres actifs à travers le monde en 2014, et je m'y étais rapidement abonnée de façon à recevoir sa revue de presse quotidienne. Anoop est un ancien journaliste.

¹ - Le *paan* est un mélange d'épices, de noix d'arec et parfois de tabac, enveloppé dans des feuilles de bétel. Très populaire en Asie du Sud, cette préparation est mâchée avant d'être, le plus souvent, recrachée.

Après avoir quitté son emploi, il a mis à profit ses réseaux académiques et médiatiques pour diffuser à grande échelle des articles de presse (entre quatre et six par jour) qui évoquent le sort de ces populations, des rapports d'ONG ou des publications de blogueurs engagés.

Cette rencontre a été l'un des éléments fondateurs d'un terrain hybride qui s'est poursuivi pendant plus de trois ans. Elle m'a, en effet, ouvert les portes de l'un des réseaux militants les plus actifs du pays, facilitant considérablement la construction d'un terrain sur lequel je m'engageais à tâtons. L'enjeu central de ma démarche était de suivre sur le territoire indien un maillage d'acteurs particulièrement actifs en ligne et d'analyser l'articulation entre ces deux espaces de mobilisation.

Cet article présentera succinctement le mouvement *dalit* et les principaux axes de la recherche qui ont présidé à l'élaboration de cette « politique de terrain » particulière (Olivier de Sardan, 1998), avant de revenir de façon détaillée sur sa particularité : une ethnographie double en ligne / en Inde, porteuse de nombreux enjeux épistémologiques et méthodologiques. Les transformations contemporaines du mouvement ne seront qu'esquissées, l'objectif premier étant d'exposer en quoi elles ont déterminé l'adoption d'une telle méthodologie.

Un engagement en mutation et un nouveau format d'enquête à cheval sur deux espaces-temps

Le mouvement étudié œuvre à la reconnaissance des droits des populations rejetées du système traditionnel des castes, émanation des textes sacrés de l'hindouisme encore prégnante dans l'ensemble de la société indienne. Les membres de ces groupes, longtemps désignés comme « intouchables », sont aujourd'hui plus de 160 millions en Inde (*Census of India*, 2011)² et continuent d'être les victimes de violences et discriminations. Les luttes pour l'émancipation de ces populations, que l'administration désigne aujourd'hui comme des « castes répertoriées », sont anciennes et varient d'une région à l'autre. Elles reposent en effet sur des communautés inégalement réparties sur l'ensemble du territoire indien, qui ne partagent ni la même langue³ ni la même histoire. Malgré les fractures stratégiques et idéologiques susceptibles d'en découler, les militants partagent une même cause : le respect de leurs droits. À l'instar d'Anoop, celles et ceux qui sont investis dans ce combat se désignent aux côtés des communautés pour lesquelles ils luttent comme des *dalits*, un terme dérivé du sanskrit, qui signifie « opprimé », « brisé ». *Dalit* s'impose ainsi comme un mot porteur de sens, témoignant d'un retournement de stigmatisme et d'une volonté de réinvestissement d'une histoire à travers le langage (Zelliot, 2001). Dans sa forme contemporaine, le mouvement correspond à ce que Nancy Fraser désigne comme les « contre-publics subalternes » (Fraser, 1990) : des groupes qui comptent des centres et ramifications multiples, sont traversés par des courants divers et évoluent à la marge de l'espace dominant des représentations.

² - Le dernier recensement officiel de la population indienne remonte à 2011. Le nouveau recensement, initialement prévu en 2021, a été reporté sine die en raison de la pandémie de Covid-19.

³ - La Constitution reconnaît 22 langues officielles, tandis qu'on estime que 325 langues sont parlées au sein de la fédération indienne, par 5633 communautés (Banerjee et al., 2005 : 145).

À l'aune de ce cas indien, l'enjeu de mon enquête était de comprendre les formes et mutations contemporaines de mouvements contraints d'évoluer dans les marges de l'espace public, en considérant le rôle qu'y joue l'essor des usages numériques. Bien que le taux de pénétration d'Internet reste relativement faible en Inde (34 % de sa population bénéficiaient d'un accès au réseau en 2019⁴), sa croissance y est rapide, avec un taux de progression annuel moyen de 40 % sur la décennie 2010. Les espaces numériques se sont ajoutés depuis le tournant des années 2000 à un environnement médiatique déjà très dynamique, transformé dans les années 1980 et 1990 par l'explosion de la presse papier⁵ (Jeffrey, 2000). Ces espaces, non régulés par les *gate-keepers* traditionnels (journalistes ou éditeurs qui filtrent, anglent et hiérarchisent les discours), ont offert de précieux outils à une partie du mouvement, influençant ses modes d'expression et sa visibilité dans l'espace médiatique. En ligne, le réseau militant *dalit* s'est structuré en tuilage, chaque innovation sociotechnique du web entraînant de nouveaux modes d'appropriation par les acteurs militants, sans pour autant effacer les précédents (Lecomte, 2011)⁶. Les blogs ont succédé aux listes de diffusion, avant d'être eux-mêmes supplantés par l'usage des réseaux sociaux. Plusieurs transformations en ont découlé. De nouvelles actions collectives ont émergé, de nouveaux circuits d'informations militants se sont développés à une échelle nationale et internationale, des plateformes comme YouTube ont été investies pour constituer des bases d'archives et consolider *in fine* une mémoire collective.

Une illustration remarquable de cette multimodalité a eu lieu au printemps 2016, après le suicide de Rohith Vemula, un jeune chercheur issu de ces communautés. La mort du jeune homme a en effet déclenché un mouvement de protestation d'ampleur nationale qui a débuté sur le campus de son université à Hyderabad, dans le sud du pays. L'envergure de cette mobilisation étudiante a contribué à renouveler l'intérêt académique pour la socialisation politique des jeunes sur les campus indiens (Martelli et Garalyte, 2019). Elle éclaire par ailleurs les usages du numérique dans ce contexte militant. Les manifestations de toute sorte et les conférences initialement organisées à l'université centrale de Hyderabad ont été relayées et largement commentées sur les plateformes : sur les pages Facebook de syndicats étudiants, les pages personnelles de militants influents, ainsi que sur des chaînes YouTube. L'ensemble de ces actions en ligne a contribué à la viralité du mouvement et à son essaimage sur d'autres campus, notamment celui de la Jawaharlal Nehru University⁷ de New-Delhi. En outre, la captation et la publicisation en ligne de ces actions ont permis de constituer une base d'archives de la mobilisation. Ce dernier aspect de l'investissement des espaces numériques est primordial pour un mouvement dont il ne reste que peu de traces écrites, comme le rappelait le fondateur d'une chaîne YouTube militante particulièrement suivie : « Mon idée est uniquement de garder une trace des

⁴ - Cette mesure repose sur les indicateurs de la banque mondiale.

⁵ - On y dénombre 7850 quotidiens et près de 15 000 périodiques – anglophones, hindiphones, ou en langues vernaculaires (Jeffrey, 2000).

⁶ - Voir les travaux menés par Romain Lecomte sur la structuration en ligne et par vague successive de l'opposition au régime de Ben Ali, qui est une bonne illustration de ce type de développement.

⁷ - Cette université de renom a l'un des plus grands campus du pays, au sud de Delhi. Elle a longtemps été l'un des hauts lieux de socialisation politique des étudiants indiens.

personnes qui sacrifient leur vie, et de les mettre en ligne. (...) Personne n'a enregistré Ambedkar⁸ pendant ses discours. J'ai réalisé qu'on devrait faire des enregistrements. Pour empêcher aussi que les discours soient manipulés⁹. »

Cet activisme médiatique porte peu à peu ses fruits. Les représentations du mouvement et des communautés qu'il défend ont évolué dans l'espace médiatique avec, par exemple, une diminution relative des discours strictement victimaires tenus au sujet des castes répertoriées. Enfin, cela a aussi eu un impact sur les dynamiques internes aux milieux militants. Les modes d'accès aux espaces numériques en Inde, puis les dynamiques du web y ont abouti à l'émergence de nouvelles figures de proue (Zaslavsky, 2023). Elles incarnent une nouvelle « élite militante » (Granjon, 2018)¹⁰. Ces changements dans la structuration interne du mouvement ont donné lieu en son sein à de nouvelles querelles de légitimité (qui a le droit de parler au nom de qui ?) et de nouveaux modes de gestion des dissensions internes (Zaslavsky, *op. cit.*). Ces thèmes se sont imposés comme sujets de discussions et de débats depuis la fin des années 2010, notamment sur la scène académique indienne (Mehta, 2018 ; Thakur, 2020). Pour saisir les contours de ces changements, un rapide voyage dans le temps s'impose.

Quand j'arrivai à New-Delhi pour mon enquête à l'hiver 2014, l'approche netnographique était encore relativement peu mobilisée, en particulier dans l'étude de mouvements subalternes. Mon objet d'étude pouvait étonner. En témoigne la réaction déconcertée d'un collègue, qui s'interrogeait : « En admettant que 80 % des *dalits* n'ont même pas accès à l'électricité, comment veux-tu qu'internet change quoi que ce soit ? ». Cette question rhétorique correspondait de fait à ma problématique et y répondre impliquait une méthodologie adaptée. La nécessité d'une ethnographie en ligne s'est vite imposée pour saisir les dynamiques qui traversaient alors les espaces numériques ; cependant, il importait aussi de dépasser la surface brillante des écrans. Il fallait aller à la rencontre de ces nouveaux « activistes médiatiques », afin de comprendre la façon dont le réseau s'est structuré, de connaître l'histoire de leur engagement en ligne, d'avoir accès aux représentations qu'ils ont de ces nouveaux médias, mais aussi de saisir ce qui les lie par-delà les hypertextes et la manière dont ils articulent engagement en ligne et hors ligne.

Arjun Appadurai a proposé un concept clé pour comprendre ces mutations : celui d'*ethnoscapes*, soit les « paysages d'identité de groupe [qui] ont cessé d'être des objets anthropologiques familiers » à l'ère numérique (Appadurai, 2005 : 91). La mobilisation d'une notion aussi ancienne peut surprendre : Appadurai l'a proposée il y a plus de vingt ans, une antiquité si l'on considère la rapidité avec laquelle évoluent les plateformes et le dynamisme des humanités numériques. Les enjeux qu'elle recouvre sont pourtant toujours opérants, quelles qu'aient été les évolutions des outils sociotechniques du web. Il s'agit ici de capter

⁸ - Homme politique, juriste, principal architecte de la Constitution indienne de 1951, et leader de la cause des « intouchables ». Lui-même appartenant à l'une de ces communautés (la caste des Mahars), il n'a eu de cesse de lutter pour la reconnaissance de leurs droits. C'est, entre autres, à son initiative que la pratique de l'intouchabilité sera déclarée anticonstitutionnelle dans la nouvelle fédération indienne.

⁹ - Entretien réalisé à Hyderabad en décembre 2014.

¹⁰ - Une autre notion à laquelle il est bon de se référer est celle de « technoélite » proposé par Merlyna Lim dans le cadre du travail fondateur qu'elle a mené dès la fin des années 1990 en Indonésie

¹¹ - Comptabilisant le plus grands nombre de liens entrants.

les mutations de l'ethnoscape *dalit* alors que le numérique offre de rassembler au sein de ce mouvement des groupes qui ne sont « plus étroitement territorialisés, ni liés spatialement, ni dépourvus d'une conscience historique d'eux-mêmes, ni culturellement homogènes » (*ibid.*). Or ces changements ne sont désormais accessibles à l'ethnographe que par la mise en place d'un terrain se déployant sur deux lieux aux logiques parfois antagonistes : l'espace numérique et l'arène physique des luttes sociales.

Dans *Internet, an Ethnographic Approach*, reconnu comme la première ethnographie traitant des effets d'Internet sur un espace géographique (en l'occurrence l'île de Trinidad), Daniel Miller et Don Slater ont exploré les différents espaces en lien avec l'utilisation du réseau – des forums en ligne aux cybercafés, en passant par les maisons familiales. Ils ont montré combien Internet génère un environnement socialement construit et un usage territorialement inscrit, loin de la caricature d'un espace sans lieu (Miller et Slater, 2000 : 4). Internet n'implique pas la constitution d'une sphère close, menant une vie autonome en périphérie du monde social physique. La réalité même des usages du réseau tient aux articulations qui relient ces deux espaces. L'ethnographie double rend possible l'étude de ces articulations, mais comporte plusieurs défis.

Quel que soit le terrain dans lequel elle s'inscrit, l'enquête relève avant tout « d'une question de "tour de main" [qui] procède à coups d'intuition, d'improvisation et de bricolage » (Olivier de Sardan, 1995 : 3), soit de techniques qui ne peuvent être maîtrisées qu'à force de pratique, une fois intégrés les codes de la bienséance locale. L'une des difficultés inhérentes à l'ethnographie en ligne / hors ligne est justement d'assimiler les règles de deux mondes reliés l'un à l'autre, bien que distincts : soit, ici, le territoire de déploiement des militants *dalits* en Inde et celui de leurs actions et représentations en ligne – blogs, réseaux sociaux, messageries instantanées. Cela suppose pour l'ethnographe de répartir son attention entre deux espaces-temps, en plus d'exiger une bonne maîtrise des différentes règles et voies d'accès aux terrains.

Les enquêtes ancrées dans un territoire sont le plus souvent délimitées dans le temps : que l'on reste trois mois ou deux ans, elles sont bornées par une arrivée et un départ qui engendrera toujours son lot de frustrations. La pratique de l'ethnographie en ligne se singularise quant à elle par une disjonction espace-temps, qui autorise sa pratique à tout moment et en tous lieux ou presque – d'où la difficulté à la circonscrire et la tentation de repousser indéfiniment son bornage chronologique. Les principales étapes de mon enquête et ses ruptures méthodologiques illustrent les apports des deux espaces et leur complémentarité.

La période d'octobre 2013 à mars 2014 a été consacrée à un travail netnographique exploratoire. Mes observations en ligne ont permis de réaliser une première cartographie du web *dalit* et d'en identifier les acteurs les plus influents. Ces figures nodales du réseau correspondaient aux administrateurs des plateformes les plus visibles, soit les plus citées en ligne¹¹. J'ai rencontré une partie d'entre eux (parmi lesquels Anoop) lors de la deuxième phase de terrain, qui s'est déroulée au printemps 2014, à New-Delhi. Les entretiens semi-directifs menés avec eux au cours de ces semaines d'enquête en Inde ont fourni des informations cruciales concernant leurs parcours personnels, l'histoire de leur engagement

individuel et/ou collectif en ligne et la chronologie de la construction du réseau militant en ligne. Ce séjour m'a également permis de saisir l'importance du lien entre activité en ligne et engagement hors ligne pour ces militants, loin de l'image des « clicactivites » (Morozov, 2011) déconnectés des enjeux de terrain. Au contraire, leurs discours ont corroboré l'idée d'une articulation permanente entre actions collectives et « actions connectives » en ligne (Pleyers, 2013). Par exemple, pour des étudiants *dalits* issus de milieux ruraux, les espaces numériques permettent de donner de la visibilité à des actions militantes locales portées par leur communauté auprès d'un public urbain et universitaire. En miroir, découvrir en ligne des mobilisations en cours ou passées dans des districts éloignés est une source d'inspiration pour de futures actions, nourrissant une culture militante commune par-delà les limites des campus. De plus, la répartition des acteurs militants sur le territoire indien et leurs liens d'interconnaissance me sont apparus au cours de ces quelques semaines : autant d'informations inaccessibles en ligne. De retour en France, j'ai poursuivi un travail de veille en ligne jusqu'à mon retour en Inde, d'octobre 2014 à février 2015. Ce séjour a été beaucoup plus mobile que le précédent, me permettant de rencontrer les figures de proue du web *dalit* installées ailleurs qu'à la capitale, au nord et au sud du pays. La poursuite de mon ethnographie a été l'occasion d'affiner ma compréhension des rapports que ces militants entretiennent aux plateformes numériques et des lignes de fractures qui les séparent. Enfin, ces rencontres m'ont donné accès à des espaces fermés et accessibles par cooptation, comme des boucles WhatsApp ou des groupes Facebook privés. Ces derniers se sont révélés particulièrement riches. Une fois que j'ai été de retour en France à l'hiver 2015, ils ont d'ailleurs capté la majeure partie de mon travail d'observation en ligne, en offrant un accès privilégié à des débats internes, la construction à l'œuvre de discours militants et des relais d'actions collectives à venir.

Au printemps 2015, j'avais décidé d'arrêter mon netnographie. En effet, la quantité de données récoltées sur différentes plateformes, puis archivées sous forme de captures d'écran et de relevés sémantiques, semblait suffisante. Par ailleurs, cette période marquait la fin d'une controverse qui avait agité le contre-public *dalit* en ligne. Certaines de ses figures avaient pris à parti quelques mois plus tôt une célèbre autrice incarnant à leurs yeux « l'élite brahmanique ». L'analyse de cette polémique, de son développement par vagues depuis des blogs militants jusque dans la presse nationale indienne, devait être le point d'orgue de mon travail. L'embrasement qui a suivi le suicide de Rohith Vemula au début de 2016 et le rôle clé qu'y a joué le web *dalit* ont changé la donne. Il semblait impensable de ne pas intégrer ce cas d'étude, tant il cristallisait des dynamiques centrales entre groupes militants, entre espaces numériques et physiques. Elles m'étaient partiellement accessibles désormais grâce aux espaces en ligne auxquels j'avais accès. Le contact maintenu à distance via des réseaux sociaux avec des enquêtés a de plus permis de suivre leur engagement au cours de ces mois de mobilisation. La possibilité d'étirer le bornage d'une enquête est donc un luxe permis par l'ethnographie en ligne. Il s'agit cependant de manier celle-ci avec précaution, pour ne pas risquer de se perdre dans des masses de données quotidiennement renouvelées.

Le web : nouvelle ressource clé des généalogies militantes

L'ethnographie double est marquée par des va-et-vient quasi permanents entre les deux espaces. La présentation chronologique de cette méthode a cependant permis de scinder l'enquête en différentes phases. La première s'est donc déroulée exclusivement en ligne, du fait de la distance géographique qui me séparait de mon objet d'étude. Elle a été strictement exploratoire. Parfois ponctuée d'échecs, ma démarche a consisté à collecter des informations sur l'origine et la formation progressive du réseau militant *dalit* sur Internet. Il a fallu avancer à tâtons, en lançant des requêtes par mots-clés sur des moteurs de recherche, sur des sites d'actualités et sur les réseaux sociaux susceptibles d'héberger une activité militante. Chaque mot-clé choisi était lié au milieu *dalit*, à la fois au mouvement, à ses actions collectives et ses slogans, mais aussi à certaines de ses figures historiques¹². L'inscription à des listes de diffusions, les demandes d'ajouts – rejetées ou acceptées – à des groupes Facebook, le suivi de comptes Twitter¹³, les *recherches archéologiques* menées sur des sites et forums m'ont permis d'appréhender les réalités de ce terrain.

Le terme « archéologie » n'est pas anodin. Du point de vue de la pratique, il recouvre les heures d'errance motivées par une foi dans les algorithmes et la sérendipité du web pour trouver les traces des premiers occupants militants *dalits* de cet espace. Ce travail a notamment reposé sur des outils comme les archives du web et leur *wayback machine*. Lancée en 2001, cette plateforme rend accessible à tout internaute des clichés instantanés de pages web archivées par l'organisation Internet Archive, dont la mission de collecte a débuté dès 1996. Naviguer sur cette machine à remonter le temps m'a par exemple permis de retracer l'évolution de l'architecture de blogs militants appartenant à mon corpus. Des observations de cette nature offrent un éclairage précieux sur la manière dont les prises de parole ont été cadrées, thématisées au fil des ans. Une session après l'autre, j'ai vu combien chaque élément issu de la mémoire du web peut receler une richesse inespérée, en ce qu'il constitue la marque fossile d'activités abandonnées il y a plusieurs années au gré de l'extension ou de l'éclatement d'un réseau d'acteurs. Un article de blog signé, un lien vers un site extérieur, la mention d'un campus universitaire ou un appel à manifester dans une localité précise sont autant de fragments constitutifs d'une chronologie militante. Ces fouilles m'ont ainsi permis de cerner distinctement les périodes d'investissement des espaces numériques¹⁴ par le mouvement et les modes d'expression qui y étaient associés (textes, témoignages, images), depuis le début des années 2000 (2003 étant la première année à partir de laquelle je trouvais la trace d'un blog fondateur), jusqu'au tournant des années 2010, correspondant à l'avènement des réseaux sociaux, au premier rang desquels Facebook¹⁵.

¹² - Notamment tout ce qui entoure la figure tutélaire de Bhim Rao Ambedkar (1891-1956).

¹³ - Twitter (depuis devenu X) était alors relativement peu investi par les militants dalits. Encore aujourd'hui, il ne s'agit pas de la plateforme d'expression politique de prédilection pour les militants.

¹⁴ - La mise au jour de la formation de ce réseau « en tuilage » telle qu'évoquée plus haut.

¹⁵ - Différentes modalités d'investissement de cette plateforme existent dans la sphère militantes dalit : des profils publics uniquement consacrés aux discours militants, des profils privés mêlant discours militants et partages d'expériences quotidiennes décorrélées d'un quelconque engagement, pages publiques, groupes privés tournés vers la discussion et l'échange d'argument, groupes publics plus généralement utilisés pour partager des informations.

Outre des connaissances historiques, le web comme espace de recherche a permis une analyse sémantique de la littérature et des discours militants : textes publiés sur des sites, blogs ou forums, statuts et commentaires d'utilisateurs sur les réseaux sociaux ont ainsi été étudiés. Dans cette démarche, il est primordial de conserver des captures d'écran au cours de chaque session d'observations en ligne. D'abord, pour en garder une trace qui est l'équivalent de photos, de croquis ou de notes de terrain ; ensuite, pour servir de repères iconographiques pour des lecteurs éloignés de ces terrains à l'heure de la restitution ; enfin et surtout, par la conscience de la nature éphémère de ces espaces, qu'un clic suffit à transformer en document. Leur géographie et les outils techniques qui s'y déploient sont en constante mutation. D'ici quelques années, un site comme Facebook sera en friche, ou bien aura été marqué par tant de vagues de micro-innovations et de transformation d'usages qu'il en sera méconnaissable. L'ethnographie du web rejoint, par cet aspect, un geste historiographique.

Le dernier apport majeur de cette exploration à distance a été de faire émerger un premier découpage méthodologique du mouvement en trois familles d'acteurs. Les éléments que je pouvais alors déceler sont les suivants.

Le premier type d'acteurs repéré était des fédérations d'organisations non gouvernementales, chargées de la mise en place et du suivi de programmes qui visent les populations des castes répertoriées, promeuvent leur développement et leur autonomisation, garantissent le respect de leurs droits et donnent de la visibilité à leur cause. Issues de l'élargissement de la société civile indienne dans les années 1980 (Ray et Katzenstein, 2005), ces organisations bénéficient de financements nationaux et internationaux – par le biais d'ONG partenaires, d'associations ou d'acteurs privés. Leurs sièges sont installés à New-Delhi et elles s'appuient sur des relais locaux implantés dans plusieurs États, essentiellement dans le nord du pays. Elles s'organisent selon une structure verticale de management et de transmission de l'information, et leurs dirigeants – *dalits* eux-mêmes – sont des interlocuteurs réguliers des autorités gouvernementales. Chacune incarne une tendance distincte au sein du mouvement *dalit* contemporain : l'une tournée vers la scène domestique et promouvant de nombreuses initiatives locales, relayant des textes en langue vernaculaire, l'autre vers l'international et s'insérant dans des réseaux de défense des droits de l'homme et de lutte contre le racisme à l'échelle globale.

Les syndicats étudiants ont été la deuxième catégorie d'acteurs repérés en ligne. En effet, les universités indiennes sont depuis longtemps le terreau d'importantes mobilisations sociales (Martelli, 2017), et plusieurs organisations portées par des étudiants *dalits* à destination de camarades membres de ces communautés ont éclo sur des campus. À l'automne 2013, j'ai ainsi détecté sur Facebook quatre organisations étudiantes, grâce à leurs pages particulièrement actives sur le réseau : deux à New-Delhi et deux à Hyderabad, au sud du pays. Ces quatre organisations représentaient un intérêt particulier pour cette enquête. Elles sont relativement anciennes, s'étant constituées à partir du milieu des années 1990 à l'exception d'une seule, formée au milieu des années 2000. De plus, elles sont sujettes à un *turn-over* important du fait de leur ancrage universitaire : culture, stratégie de communication et de mobilisation sont susceptibles d'y évoluer rapidement, au fil des promotions d'étudiants qui s'y succèdent. Ces syndicats offraient ainsi une fenêtre ouverte sur l'évolution des

moyens de communication et de mobilisation parmi les militants étudiants. Ils sont enfin un point de contact primordial avec la génération émergente d'activistes, pour qui l'utilisation du web tend à s'inscrire dans une pratique plus quotidienne de construction du discours et de l'identité militante¹⁶.

La troisième et dernière catégorie à rejoindre cette typologie exploratoire a été celle des militants *pure players*. À l'instar d'Anoop, leurs discours sont publicisés sur Internet, sans qu'ils soient manifestement affiliés à une organisation ou un syndicat. Trois moyens ont été mobilisés pour identifier leurs plateformes : une recherche simple par mots clés dans un moteur de recherche, le suivi de liens mis en ligne sur des pages et forums préalablement repérés, enfin leur mention au fil de conversations entre utilisateurs sur des groupes militants en ligne ouverts. Ces activistes ont tous créé leur propre média numérique, qu'il s'agisse d'une liste de diffusion, d'un site d'information et de débat, d'une chaîne YouTube, ou plus simplement d'une page ou d'un profil Facebook public et exclusivement consacré à l'activité militante.

Mener cette ethnographie en ligne avant d'arriver en Inde a contribué à défricher une partie du terrain. Cependant, le versant numérique de ce travail n'a en réalité pas été aussi clairement délimité dans le temps. Sur trois ans, il a permis de voir évoluer la taille et l'influence de certaines plateformes, mais aussi la teneur des discours qui y ont été développés. Dans la première période de préparation du terrain, cette observation m'a aidée à apercevoir l'histoire de ce réseau militant, le degré d'influence de ses acteurs et les liens qui existent entre eux. Enfin, de façon très pratique, cela a permis de lister les premiers interlocuteurs à contacter une fois le pied posé sur le sol indien, annonçant une approche en réseau et l'élaboration de passerelles entre espaces en ligne et hors ligne.

En Inde : rentrer dans l'arène physique des luttes

Les traces laissées sur le web par les internautes semblent précises. *Likes*, commentaires, mentions d'un autre utilisateur ou, de façon moins visible, *les logs*¹⁷ enregistrés par les interfaces qu'ils consultent : une multitude d'informations peuvent être enregistrées et analysées. Sans démarche ethnographique *ad hoc*, elles ne suffiront pourtant pas à appréhender la signification que les internautes accordent à leur activité en ligne (Nouvellet *et al.*, 2017). Or il était primordial d'avoir une approche compréhensive de l'investissement des outils sociotechniques du web par les activistes *dalits*. De quelle façon ont-ils débuté leur carrière militante ? Quand et comment ont-ils commencé à utiliser Internet ? Sont-ils également actifs hors ligne et, le cas échéant, de quelles façons s'articulent leurs activités militantes sur ces deux espaces ? Ces questions ont été au cœur de mon ethnographie en Inde. Il s'agissait de mettre à l'épreuve des hypothèses que les explorations en ligne avaient permis de formuler au sujet de la construction chronologique du mouvement et de la typologie de ses acteurs.

¹⁶ - Au milieu des années 2010, certains s'exprimaient aussi sur Twitter mais accordaient à cette plateforme une importance moindre, se contentant d'y relayer le discours produit sur une autre plateforme.

¹⁷ - Les logs de connexion sont des fichiers auxquels ont accès les détenteurs de serveurs ou de site web, dans lesquels sont archivées toutes les connexions-utilisateurs au serveur du site en question. Plusieurs informations parmi lesquelles l'adresse IP, l'heure et la durée des connexions, ou le contenu des requêtes sont ainsi conservées.

L'approche réticulaire de ce travail, consistant à suivre le réseau militant, a finalement été rendue possible par un effet boule de neige lancé par mes premières rencontres sur le terrain. Dès les premiers jours, le choix de la double ethnographie a payé. Les acteurs contactés sur Internet ont constitué la principale porte d'entrée vers les données qualitatives nécessaires à l'enquête. Soixante-cinq entretiens semi-directifs ont été réalisés, cinq groupes de discussions animés et des dizaines d'heures d'observation directe effectuées entre février et avril 2014, puis d'octobre 2014 à février 2015. Les lieux de la recherche se sont déplacés au gré des rencontres et des ponts que chacune de celles-ci construisait vers d'autres militants. De Delhi à l'État du Maharashtra, puis à Hyderabad, et enfin au nord du pays, dans la ville de Lucknow (voir carte ci-dessous), cette itinérance a fait apparaître la diversité des discours, des affiliations idéologiques et des stratégies d'intégration à l'espace public défendues au sein du contre-public *dalit* actif en ligne.

Anoop a été ma première porte d'entrée sur le terrain. J'ai ensuite dû me frayer un chemin dans le milieu militant. Compte tenu de son âge et de son parcours, ses recommandations m'ont dirigée vers des profils particuliers : des personnes de sa génération qu'il a côtoyées à Delhi dans les années 1980. Parmi elles se trouvaient les fondateurs des fédérations d'ONG repérées en amont de mon arrivée. Les rencontrer a eu un premier effet d'entraînement. Les ONG étant organisées suivant une structure hiérarchique officielle, y rentrer par les directions a permis par la suite de m'entretenir avec l'ensemble de leurs salariés et une partie de leurs bénévoles. Il est apparu que le web sert essentiellement de vitrine à ces structures. Elles y promeuvent leurs programmes auprès d'un public national et international.

Il importait par conséquent de diversifier mes sources sur la base des groupes d'acteurs identifiés en ligne. J'ai pour cela mobilisé plusieurs types de contacts, qui ont tous témoigné des liens forts qui rattachent les mondes en ligne et hors ligne. Les pages et les groupes Facebook publics m'ont permis, par un message privé envoyé à leurs administrateurs, de rentrer en contact avec les syndicats étudiants basés à Delhi. J'ai par

Fig. 1 - Géographie du terrain réalisé en Inde, entre le printemps 2014 et l'hiver 2015

© Floriane Zaslavsky (2023)

Légende : La ligne correspond à la route de terrain empruntée lors de ce travail, suivant l'ordre chronologique suivant : Delhi –Mumbai (février- avril 2014), puis Delhi-Mumbai-Nagpur et ses environs-Hyderabad-Delhi-Lucknow (octobre 2014-février 2015).



la suite bénéficié du réseau intersyndical étudiant : des liens interpersonnels existant entre les syndicats de Delhi et ceux basés dans la ville de Hyderabad m'y ont entraînée. Enfin, la grande majorité des *pure-players* repérés au cours de l'ethnographie initiale (tous sauf un) a été contactée par l'entremise de militants actifs sur le web *dalit* rencontrés sur le terrain et qui les connaissaient personnellement. La construction géographique du terrain s'est ainsi faite au gré de l'éclatement du réseau en ligne, qui semblait se retrouver dans la dispersion physique de ses acteurs. L'importance de suivre le réseau a motivé la mobilité de ce travail. Le terrain commande sa propre géographie.

Apprendre à maîtriser sa présence en ligne

L'approche mixte a été un atout de taille pour me rapprocher du mouvement. Les militants fréquentés au cours de longs entretiens semi-directifs ou de journées d'observation ont pour beaucoup été enclins à me présenter leurs camarades de lutte. Ces rencontres se sont aussi révélées décisives pour le reste de l'ethnographie en ligne, en me permettant d'accéder à des espaces numériques « fermés » – des groupes Facebook et des boucles de conversations sur l'application WhatsApp qui seraient autrement restés clos et qui se sont révélés être des ressources précieuses en tant qu'espaces numériques de constructions de discours et de débats internes.

La présence de l'ethnographe entraîne d'inévitables dommages collatéraux : les réactions et ajustements qu'elle provoque (Devereux, 1980). Les acteurs sociaux lui apparaîtront-ils jamais tels qu'ils sont en « eux-mêmes » ? Terrible aporie que celle du chercheur sur son terrain. L'ethnographie du web se révèle ici une véritable manne, car elle ouvre une fenêtre sur des versions moins perturbées, quoique médiées par l'écriture et l'image, des interactions sociales. En effet, des communautés en ligne où se déploient des échanges et discussions sont accessibles au chercheur sans trahir sa présence. Être acceptée au sein de groupes militants exclusifs sur Facebook m'a ainsi permis d'observer des débats, des publications et des commentaires qui sont autant de points de vue soumis à discussion, sans jamais être vue. Cette pratique offre un éclairage microsociologique aux discours militants, dès lors que l'on mobilise l'analyse des cadres, entendue ici comme l'analyse des « processus discursifs qui se déroulent dans le groupe et permettent d'aligner les interprétations biographiques des membres sur la perspective du mouvement » (Cefaï, 2007 : 29). Cette approche vise à décrypter les processus d'alignement à l'œuvre entre les individus et le groupe. La prise en compte de ces interactions aide à cerner ce qui se joue dans la « dramaturgie des actions collectives » (Cefaï et Trom, 2001 : 60) qui accompagne les dynamiques de publicisation. En l'occurrence, les groupes Facebook peuvent être considérés comme des contre-publics subalternes (Fraser, *op. cit.*) à petite échelle, fonctionnant comme des espaces d'activation des cadres et susceptibles d'avoir un écho dans l'espace public dominant.

Le web recèle de nouveaux espaces d'exploration ethnographique, de dialogues et d'observations. Ces dernières peuvent être facilitées par la possibilité offerte à l'ethnographe d'être (quasi) invisible aux yeux du groupe observé, une fois qu'il ou elle y a été accepté(e). Cependant, il ne faut pas oublier que toute présence en ligne laisse des traces. Or ces dernières peuvent compliquer les relations avec certains enquêtés.

Il est fréquent que les militants les plus actifs en ligne et influents mènent une rapide enquête préalable à chaque nouveau contact, de façon à savoir avec qui ils s'approprient à interagir. Cela s'explique par les menaces avec lesquelles ils doivent composer, formulées par certains de leurs ennemis idéologiques (le plus souvent des nationalistes hindous). Plusieurs interlocuteurs m'ont ainsi expliqué avoir fait une recherche en ligne à mon sujet, pour déceler les traces d'un engagement politique éventuel, ou estimer le sérieux de mon enquête. Lorsqu'il s'agissait de nouveaux « amis » sur Facebook, ils pouvaient avoir accès aux informations relativement peu nombreuses et/ou intimes de mon profil. J'ai appris à mes dépens que certaines publications en ligne mal maîtrisées peuvent porter préjudice au chercheur.

En décembre 2014, la rédaction sur une page publique d'un statut Facebook me visant personnellement a, par exemple, constitué une épreuve du fait de l'importance de la chaîne YouTube¹⁸ de son auteur, qui lui confère une influence majeure dans ce réseau. Sans me nommer précisément, il m'a consacré un texte cinglant, après avoir vu des photographies prises lors d'un rassemblement *dalit* à Mumbai, où je m'étais rendue avec un ami photographe (lui-même marathi¹⁹, mais de haute caste comme son nom l'indiquait sur son profil Facebook) pour documenter au mieux la journée. Ce dernier avait publié sur son profil une partie de ses images, « m'identifiant » sur deux d'entre elles où j'apparais distinctement. Étant mon « ami » sur le réseau social, le YouTuber en question y a eu accès. Re-contextualisons rapidement cette journée : il s'agissait d'une importante commémoration pour le mouvement *dalit*, dans un parc au cœur de la ville, dont le périmètre était gardé par des policiers. Aucun appareil photo ou caméra n'y était autorisé, sous couvert de lutte contre le terrorisme. Nous étions finalement parvenus à rentrer par un accès secondaire, après que mon acolyte eut caché son appareil photo dans son pantalon. Le militant avait été moins chanceux et l'entrée lui avait été totalement interdite. Il portait ce jour-là une caméra imposante, ce qui l'a sans doute privé de l'accès au site. Peu après que les deux photographies sur lesquelles j'apparais ont été mises en ligne, il s'est fendu d'un statut acerbe dénonçant la discrimination au faciès dont il aurait été la victime :

Ça me met en colère de voir que dans notre pays, être blanc et porter un jean vous permet d'entrer dans une célébration ambedkariste, quand des gens comme moi se font rejeter. Peut-être que je n'ai pas la peau assez blanche ou que je ne suis pas suffisamment à la mode ?

Une dénonciation peu réaliste dans le cadre d'un événement dont les participants étaient très majoritairement des villageois pauvres, pour la plupart amenés en bus par des groupes militants locaux. Je lui ai envoyé un message pour lui expliquer la façon dont j'avais réussi à rentrer sur site avec un appareil léger. Il n'a pas répondu, mais a supprimé son statut. Nous n'avons plus eu aucun contact. J'ai par la suite ajouté un paramètre privatif sur mon profil Facebook afin de pouvoir maîtriser les publications sur lesquelles j'apparais, désormais soumises à ma validation.

Il importe toujours pour l'ethnographe de maîtriser son agir hors ligne autant qu'en ligne pour éviter de voir se fermer les voies d'accès à certains interlocuteurs ou pans de terrain. Le web 2.0

¹⁸ - La page Facebook relayant les activités de sa chaîne YouTube était alors suivie par un peu de moins de 56 000 profils.

¹⁹ - Du Maharashtra, état méridional de la fédération indienne dans lequel se situe Mumbai.

est un espace « en clair-obscur » (Cardon, 2008), dans lequel chaque utilisateur peut modeler le degré de visibilité qu'il donne à l'identité numérique qu'il se crée. Cela doit constituer un point d'attention pour celles et ceux qui y mènent l'enquête. Il s'agit d'y faire preuve de réflexivité quant à son agir en ligne, tout en gardant à l'esprit que l'activité numérique étudiée n'est qu'un versant d'une réalité sociale complexe, sans cesse articulée aux espaces et identités hors ligne. Telle est la principale condition de la réussite de toute ethnographie double.

Les enquêtes qualitatives menées à la fois en ligne et hors ligne m'ont permis de suivre les articulations contemporaines de l'activisme médiatique. En reliant les plateformes numériques à l'arène physique du militantisme dans un va-et-vient permanent, une nouvelle génération de militants *dalits* amplifie l'écho de leur lutte et participe d'une culture politique partagée à l'échelle du pays. La netnographie ouvre de surcroît une fenêtre passionnante sur la généalogie d'un mouvement en ligne. D'une part, elle permet un travail d'archives qui éclaire l'évolution des modes de prises de parole au fil des évolutions techniques des plateformes et les étapes de construction d'un réseau. D'autre part, elle rend accessibles les discours militants, qui s'élaborent sur des espaces numériques fermés aux outsiders. Cette méthode n'est pas exempte de défis, liés à la disjonction des espaces d'enquête. Outre un rapport différent au temps, la porosité en ligne des espaces publics et privés, personnels et professionnels, appelle une certaine vigilance. Ces barrières (plus ou moins friables selon les terrains) s'estompent, entraînant un rapport nouveau entre enquêteur et enquêtés. Ainsi, ces derniers peuvent à leur tour « étiqueter » l'enquêteur par une brève recherche en ligne, ce qui complexifie les rapports entre le chercheur et son terrain.

L'approche netnographique est vouée à se développer, en particulier dans l'analyse des mouvements sociaux. Elle apporte des renseignements précieux sur l'évolution de l'identité de groupe *dalit* à l'ère digitale, témoignant à nouveau combien Internet est loin d'être un « espace sans lieu » (Miller et Slater, *op. cit.*), terreau d'un engagement décorrélé des enjeux de terrain. La jeunesse militante *dalit* en est l'illustration. Mais il importe de toujours resituer cette activité dans un environnement plus vaste. Si l'impact des outils numériques est non négligeable, ils ont avant tout été investis par une « technoélite » (Lim, 2006) anglophone et éduquée, précédant le développement d'un web vernaculaire tourné vers des communautés *dalits* régionales.

Les méthodes netnographiques permettent finalement de penser les nouvelles hiérarchies induites par le web et de poser une problématique centrale : sur les espaces numériques dont l'horizontalité a longtemps été fantasmée, les subalternes peuvent-ils réellement parler ?

Références bibliographiques

Appadurai A.,

2005, *Après le colonialisme : les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot (édition originale en anglais, 1996).

Banerjee P. et al.,

2005, *Internal Displacement in South Asia: The Relevance of the UN's Guiding Principles*, New Delhi, SAGE Publications.

Cardon D.,

2008, « Le Design de la Visibilité, un essai de typologie du web 2.0 », *Réseaux*, 6 : 152–93.

Cardon D. et Granjon F.,

2010, *Médiactivistes*, Paris, Sciences Po, les Presses.

Cefaï D.,

2007, *Pourquoi se mobilise-t-on ? Les théories de l'action collective*, Paris, La Découverte.

Cefaï D. et Trom D. (dir.),

2001, *Les formes de l'action collective : mobilisations dans des arènes publiques*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.

Devereux G.,

2012, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion (édition originale en anglais, 1967).

Fraser N.,

1990, « Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy », *Social Text*, 25/26 : 56-80.

Granjon F.,

2018, « Mouvements sociaux, espaces publics et usages d'Internet », *Pouvoirs – Revue française d'études constitutionnelles et politiques*, 164 : 31-47.

Jeffrey R.,

2000, *India's newspaper revolution: capitalism, politics, and the Indian-language press, 1977-99*, New York, St. Martin's Press.

Lecomte R.,

2013, « Expression politique et activisme en ligne en contexte autoritaire, une analyse du cas tunisien. », *Réseaux*, 181 : 51-86.

Lim M.,

2006, « Cyber-Urban Activism and Political Change in Indonesia ». *Eastbound Journal*, 1 : 1–19.

Martelli J.-T.,

2017, « JNU is not Just Where you go, it's What you Become », *Everyday Political Socialisation and Left Activism at Jawaharlal Nehru University (JNU)*, New Delhi., Londres, King's College, thèse de doctorat.

Martelli J.-T. et Garalytė K.,

2020, « Generational Communities: Student Activism and the Politics of Becoming in South Asia », *South Asia Multidisciplinary Academic Journal* [En ligne], 22. Mis en ligne le 21 avril 2020, consulté le 6 mai 2024. Disponible sur : <http://journals.openedition.org/samaj/6486>.

Miller D. et Slater D.,

2000, *The Internet: an ethnographic approach*, Oxford/New York, Berg.

Nouvellet A. et al.,

2017, « Analyse des traces d'usage de Gallica : une étude à partir des logs de connexions au site Gallica. »
[Rapport de recherche] Télécom ParisTech, Bibliothèque nationale de France.

Olivier de Sardan J-P.,

1995, « La politique du terrain », *Enquête*, 1 : 71-109.

Olwig K. et Hastrup K. (dir.),

1997, *Siting culture: the shifting anthropological object*, Londres/New York, Routledge.

Pleyers G.,

2013, « Présentation – Militantisme en réseau », *Réseaux*, vol. 181, no. 5 : 9-21.

Ray R. et Katzenstein M. (dir.),

2005, *Social movements in India: poverty, power, and politics*, Lanham, Rowman & Littlefield.

Spivak G.,

1988, « Can the subaltern speak? », in Nelson C. et Grossberg L. (dir.), *Marxism and the interpretation of culture*, Londres, MacMillan Education : 271-313.

Thakur A. K.,

2020, « New Media and the Dalit counter-public sphere », *Television & New Media*, 21 (4) : 360-375.

Zaslavsky F.,

2019, *Mouvements sociaux et internet en Inde : stratégies de visibilité médiatique et d'intégration à l'espace public. Le cas du mouvement dalit*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, thèse de doctorat.

Zelliot E.,

2001, *From Untouchable to Dalit. Essays on the Ambedkar Movement.*, Delhi, Manohar.

Articles de presse et publications non scientifiques

Indian Census,

2011, <https://censusindia.gov.in/census.website/>.

Mehta P. B.,

2018, « The new Dalit challenge », *The Indian Express*, 24 janvier 2018.

Morozov E.,

2011, *The net delusion, how not to liberate the world*, Londres, Penguin.

Résumé

Le mouvement *dalit* est un mouvement social indien qui œuvre à la reconnaissance des droits des populations rejetées du système traditionnel des castes et longtemps désignées comme « intouchables ». Les membres de ces groupes sont aujourd'hui plus de 160 millions en Inde et continuent d'être les victimes de violences et discriminations. Avec le développement d'Internet et des outils numériques, une nouvelle élite militante s'est peu à peu constituée parmi eux, au cours des deux dernières décennies : plus urbaine, éduquée et tournée vers ce qu'elle définit comme « l'activisme médiatique ». Cet article propose de revenir sur une ethnographie double menée entre 2013 et 2018, à la fois en ligne et sur le terrain, auprès de ce nouveau réseau militant, qui s'est constitué dès l'aube des années 2000. Il présente cette pratique de terrain itérative et multi-située, à cheval entre les espaces numériques et l'arène physique des luttes sociales en contexte indien. L'articulation entre approche généalogique en ligne (archives) et ethnographique (observations et entretiens en ligne et hors ligne) s'y révèle particulièrement riche. Elle a en effet permis de mettre au jour la construction à l'échelle nationale et sur près de quinze ans d'un réseau d'activistes, qui a renouvelé les répertoires d'action collective du mouvement *dalit*. Cette contribution présente la façon dont ces renouvellements ont été étudiés, sans omettre les défis que comporte la pratique des sciences sociales à distance : des traces laissées en ligne par l'ethnographe au difficile bornage chronologique d'un terrain qui peut sembler à portée de main.

Abstract

The Dalit movement is an Indian social movement working for the recognition of the rights of people rejected from the traditional caste system and long designated as “untouchables”. Today, there are over 160 million members of these groups in India, and they continue to be the victims of violence and discrimination. With the development of the Internet and digital tools, a new activist elite has gradually emerged among them over the past two decades: more urban, educated and focused on what it defines as “media activism”. This article looks back at a dual ethnography conducted between 2013 and 2018, both online and in the field, with this new activist network, which was formed at the dawn of the 2000s. It presents this iterative, multi-sited field practice, straddling digital spaces and the physical arena of social struggles in the Indian context. The articulation between online genealogical (archives) and ethnographic (online and offline observations and interviews) approaches is particularly rich. Indeed, it has enabled us to uncover the construction of a nationwide network of activists over nearly fifteen years, which has renewed the collective action repertoires of the Dalit movement. This contribution presents the way in which these renewals were studied, without overlooking the challenges involved in practicing social science at a distance: from the traces left online by the ethnographer to the difficult chronological demarcation of a field that may seem within reach.

¹ Cette recherche a débuté par le projet pilote intitulé *Les mondes intermédiaires des Kayapó*, approuvé dans le cadre de l'appel à projets Pro-Doctor/UFPA (2020). Elle a été réalisée dans le cadre d'un autre projet plus vaste. Le premier, intitulé *Projet des Médias Kayapó* (CNPq 478393/2009-1 – chercheur principal Glenn H. Shepard Jr.), et le second, *L'évolution de l'influence des médias au Brésil : une étude longitudinale et multi-sites des médias électroniques et numériques* (NSF #1226335 – Richard Pace et Conrad Kottak ; CNPq Proc. AEX n° 002150/2012-3 ; Portaria MCT n° 55/1990). Ce dernier a bénéficié d'un financement international complémentaire de la Middle Tennessee State University en 2020 (FRCAC). Ces initiatives peuvent donc être considérées comme des promotrices directes du projet actuel, *Observatoire Interinstitutionnel sur la Cyberculture*, financé par CNPq (Processus 420933/2022).

Lucia Santaella est professeure émérite à l'Université catholique pontificale de São Paulo (PUC-SP), où elle a dirigé les programmes de doctorat en Communication et Sémiotique ainsi qu'en Technologies de l'Intelligence et Design Digital. Sémioticienne, elle est titulaire d'une habilitation à diriger des recherches (Livres-docência) en Sciences de la Communication à l'université de São Paulo (USP). Lucia a publié plus de quarante livres et environ quatre cents articles. Elle a également été récompensée par plusieurs prix, dont le Jabuti et le Sergio Motta.

Mots-clés : Sémiotique – communication digitale – esthétique technologique – cognition – culture médiatique

Kalynka Cruz est professeure et chercheuse à l'Université fédérale du Pará (UFPA), elle est titulaire d'un doctorat en sociologie de l'EHESS-Paris. Ses publications portent sur des thématiques telles que la manipulation en ligne, la gouvernabilité des réseaux et les enjeux technologiques. Actuellement, elle mène des recherches sur la technologie et les populations autochtones, l'intelligence artificielle et le journalisme, ainsi que le discours de haine. Elle dirige le groupe de recherche Amazonia Digital (CNPq) et coordonne le programme de Master 1 en journalisme de données et intelligence artificielle à l'Université fédérale du Pará.

Mots-clés : Sémiotique – sociologie – communication digitale – populations autochtones – cognition en ligne

Laura Zanotti est professeure à l'École de l'environnement et du développement soutenable, Université de Cincinnati. Elle a obtenu son doctorat à l'Université de Washington en 2008 et s'intéresse à l'écologie politique féministe, aux méthodologies décolonisantes et collaboratives, aux études critiques des données et à la justice environnementale. Laura est engagée dans des projets transdisciplinaires qui combinent l'anthropologie engagée et visuelle pour soutenir les moyens de subsistance et le bien-être des peuples autochtones et des communautés locales, tout en explorant les voies vers des futurs justes.

Mots-clés : Écologie politique féministe – méthodologies décolonisantes – études critiques des données – justice environnementale

Transformations numériques et épistémologies locales : Netnographie et ethnographie participative chez les Mëbêngôkre-Kayapó

Lucia Santaella,

Université catholique pontificale de São Paulo

Kalynka Cruz,

Université fédérale du Pará

Laura Zanotti,

Université de Cincinnati

Cet article présente les résultats préliminaires d'un projet de recherche intitulé *Observatoire interinstitutionnel de recherche sur la cyberculture et les communautés autochtones*¹, une initiative financée par le Conseil national pour le développement scientifique et technologique (CNPq-Brésil), qui vise à comprendre et à documenter les transformations numériques dans les contextes autochtones, en adoptant une méthodologie décoloniale et participative, centrée sur les voix des

acteurs locaux. Cet article détaille également le parcours méthodologique adopté pour observer et analyser ces transformations, en mettant l'accent sur les dynamiques sociales et culturelles des communautés Mëbêngôkre-Kayapó, situées dans la région nord du Brésil et sur l'impact de l'expansion d'Internet et des appareils mobiles sur leur vie quotidienne. *L'Observatoire* est une initiative interdisciplinaire, qui rassemble des chercheurs de diverses institutions brésiliennes et internationales. Initialement créé grâce à une collaboration entre l'Université catholique pontificale de São Paulo (PUC-SP), l'Université fédérale de Pará (UFPA), l'Université fédérale de Bahia (UFBA), l'Université de Purdue et la Middle Tennessee State University (MTSU), le projet s'est progressivement développé. Dans sa phase actuelle, il inclut des contributions de nouvelles institutions telles que l'Université fédérale du Minas Gerais (UFMG) et l'Université fédérale du Sud et du Sud-Est du Pará (UNIFESSPA), l'université de Goiás, ainsi que des partenaires internationaux tels que l'Institut Mines-Télécom (IMT), l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), l'Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano, l'Université de Coimbra et l'Université de Cincinnati.

Il s'inscrit dans une démarche à long terme, qui vise à analyser la relation entre culture et technologie dans les contextes autochtones, en prenant comme point de départ la récente immersion numérique de l'Aldeia² Aukre (village d'A'Ukre) des communautés et peuples autochtones, comme les Mëbêngôkre-Kayapó, qui s'étend à d'autres villages de la région. Situé dans le sud-est de l'État du Pará, ce village représente un cas exemplaire pour l'observation des processus de transformation résultant de l'introduction des technologies numériques. Depuis l'installation d'une antenne parabolique en 2020, suivie de l'arrivée de la technologie Starlink en 2023, la connectivité a favorisé de profonds changements dans les pratiques culturelles et les relations sociales, tout en soulevant de nouveaux défis, liés à la souveraineté numérique et à la protection des données.

En croisant les disciplines de l'anthropologie, de la sociologie, de la communication et de la sémiotique, cette recherche se distingue par son engagement en faveur d'une compréhension holistique et respectueuse des dynamiques numériques dans les communautés autochtones. Elle ne se contente pas de documenter les changements, mais cherche à co-crée des connaissances avec les Mëbêngôkre-Kayapó, par exemple à travers la formation de chercheurs autochtones qui jouent un rôle important dans le projet. Ces efforts visent à renforcer l'autonomie des communautés dans l'appropriation des technologies, tout en les sensibilisant aux risques du colonialisme numérique et des données et en proposant des solutions adaptées à leurs besoins.

²- Le terme « Aldeia » a été conservé dans sa langue d'origine pour respecter et préserver la spécificité culturelle du mot. En portugais, Aldeia désigne les villages des communautés autochtones du Brésil, en particulier ceux des peuples autochtones comme les Mëbêngôkre-Kayapó. Ce choix reflète l'importance de reconnaître et de valoriser les termes utilisés par les communautés elles-mêmes pour décrire leurs espaces et leur organisation sociale.



Fig. 1 - La Maison du Guerrier,
lieu de rassemblement et de réunion
de la communauté,
© Camila Coelho (2022)

Située au sud-est de l'État du Pará au Brésil, l'Aldeia A'Ukre compte environ 300 habitants. Située au cœur de la forêt amazonienne, cette aldeia est passée d'une connexion précaire à un accès quotidien à Internet, grâce à une initiative du Fonds Amazonie³. Celle-ci a permis, au cours du premier semestre 2020, l'installation d'une antenne parabolique dans un espace appelé Centre Média, situé sur la place centrale du village. Cependant, certains membres de la communauté accédaient déjà à Internet en se rendant dans les centres urbains voisins, tels que les villes d'Ourilândia et de Tucumã. Il existe également des rapports oraux selon lesquels, à un moment donné, il y a eu une connexion via un signal 3G, mais cette information n'a pas été confirmée. La communauté A'Ukre a fondé le centre des médias en 2014 pour soutenir le collectif cinématographique émergent Djamtire (anciennement connu sous le nom de Kôkôjagôti). Ce collectif multicamera, le premier du genre, est composé de cinéastes hommes et femmes travaillant ensemble. Leur mission était de documenter le *kukràdjà* de leur peuple, reflétant la beauté, la force et la fierté de la communauté (Zanotti *et al.*, 2020). « Tel que documenté par les ethnologues Mëbêngôkre, ce concept fait référence au *savoir* qui, transmis dans le cadre de relations spécifiques, construit l'identité humaine » (Demarchi, 2014 : 136). Les interlocuteurs de Mëbêngôkre-Kayapó définissent également le *kukràdjà* comme « ce qui prend du temps à arriver ou à être raconté », un concept comparable à celui de « culture » ou de « patrimoine » dans la conception occidentale (Turner, dans Pace & Shepard, 2018 : 51). Gordon (2006) décrit le *kukràdjà* comme un flux de connaissances, de sagesse et d'attributions que les individus acquièrent à partir du cosmos et d'autres sources, humaines et non humaines. Pour les Mëbêngôkre-Kayapó, ce corpus collectif de connaissances, de récits et de

³- Le Fonds Amazonie a été créé en 2008 par le gouvernement brésilien pour financer des projets de conservation de l'environnement, de lutte contre la déforestation et de développement durable en Amazonie. Son objectif est de répondre aux problèmes liés à la déforestation et au changement climatique, tout en encourageant une croissance économique durable.

pratiques les distingue de tous les autres peuples (Fisher, 2003 ; Lea, 2012 ; Turner, 1995). Le *Kukràdjà* est expérientiel, performatif, circulant et transmis (Zanotti, 2016), et il est continuellement réinventé, nécessitant des manifestations publiques pour une transmission adéquate (Shepard & Pace, 2018).

Le collectif a collaboré étroitement avec des partenaires universitaires aux États-Unis et au Brésil, ainsi qu'avec des ONG telles que l'Association des forêts protégées et l'Association autochtone Pykôre, pour créer et entretenir le Centre média (Parra *et al.*, 2018 ; Zanotti *et al.*, 2020). Alimenté par l'énergie solaire, cet espace abrite plusieurs ordinateurs, du matériel de tournage et sert de lieu central pour la conception, la préproduction, la production et la postproduction des films. Initialement utilisé par les cinéastes du village, le centre est devenu un espace communautaire avec l'arrivée d'Internet, bien que la portée limitée du signal Wi-Fi ne couvre que les habitations les plus proches. Cette connectivité a suscité un intérêt croissant pour les téléphones portables et les réseaux sociaux au sein de la communauté. Certaines communautés de Mëbêngôkre-Kayapó, situées à proximité des centres urbains, ont un meilleur accès à Internet. Ce n'est pas le cas d'A'Ukre qui, isolée au milieu de la forêt, ne disposait d'aucune connexion jusqu'en 2020. Cette situation unique nous a permis de suivre les transformations des modes d'immersion depuis leurs débuts. Avant 2020, l'accès au cyberspace à A'Ukre était occasionnel et considéré comme une option, et non comme une extension de la société, comme dans les centres urbains. Cette immersion s'est intensifiée au fur et à mesure de l'amélioration du signal, pour atteindre un nouveau palier en 2023 avec l'arrivée de Starlink.

Nous avons choisi d'utiliser le terme « Mëbêngôkre-Kayapó », en accord avec l'approche de l'anthropologue Laura Zanotti (2016). Cette décision respecte à la fois l'auto-désignation des peuples autochtones et leur reconnaissance par les non-autochtones. Comme le souligne la chercheuse, le terme « Kayapó » a des origines coloniales et a été attribué aux Mëbêngôkre par des acteurs extérieurs pendant la colonisation. Cependant, au fil du temps, les Mëbêngôkre-Kayapó ont adopté cette désignation dans des contextes politiques et juridiques, la reconnaissant comme partie intégrante de leur identité, en particulier dans leurs initiatives d'autodétermination. L'utilisation du terme « Mëbêngôkre-Kayapó » dans cet article reflète donc une approche consciente et sensible de la complexité historique et politique de ces désignations. En conservant l'auto-désignation « Mëbêngôkre », nous respectons la manière dont ces peuples se définissent eux-mêmes. En ajoutant « Kayapó », nous contextualisons leur identification, afin que les lecteurs non autochtones puissent mieux comprendre à qui nous faisons référence. Ce choix terminologique reflète également un engagement en faveur de la compréhension interculturelle, en cherchant à concilier le respect de l'histoire et de la culture des Mëbêngôkre-Kayapó avec la nécessité de communiquer efficacement avec un public plus large.

Recherche pilote

La méthodologie actuellement utilisée par l'*Observatoire interinstitutionnel de recherche sur la cyberculture et les communautés autochtones* a été profondément

façonnée par les enseignements tirés de la recherche pilote intitulée *Les mondes médiatiques des Kayapó : étape numérique*. Financée par l'appel à propositions Pro-Doctor de l'UFPA, cette première étape s'est achevée après la première visite en présentiel de l'Aldeia A'Ukre au second semestre 2021, complétant les premières analyses menées à distance. Cette première expérience a servi de base à la structure méthodologique hybride du projet actuel, qui intègre des approches ethnographiques en présentiel et netnographiques.

Menée à un moment de transition cruciale pour la communauté A'Ukre, qui a obtenu l'accès à Internet en 2020, la recherche pilote a été confrontée à des défis importants en raison des restrictions imposées par la pandémie de Covid-19. Les limites de l'accès en présentiel à l'Aldeia ont nécessité une adaptation méthodologique basée sur la netnographie, qui, comme le souligne Boellstorff (2020), est un outil puissant pour enquêter sur les pratiques numériques, mais a des limites lorsqu'il s'agit de saisir les nuances culturelles et les dynamiques sociales plus profondes. Ce scénario a renforcé l'importance d'une approche flexible et collaborative pour comprendre les pratiques émergentes dans le cyberspace communautaire, telles que la formation de réseaux sociaux et la préservation de l'identité culturelle.

Conformément à la notion d'ethnographie *patchwork* proposée par Günel *et al.* (2020), la recherche pilote a impliqué des interventions méthodologiques qui ont remodelé les relations de l'équipe multidisciplinaire et multinationale avec la communauté, ainsi que l'approche temporelle du projet. Cette perspective a donné la priorité au travail relationnel plutôt que purement interdisciplinaire, comme le suggèrent Suiseeya et Zanotti (2023), et a répondu aux appels éthiques en faveur d'une relation plus respectueuse et contextualisée dans la recherche anthropologique (Simpson, 2014 ; Smith, 2018). La collecte de données, réalisée tout au long de l'année 2020, a consisté à analyser 432 posts Facebook/Meta rétrospectifs couvrant la période de 2019 à 2020. Cette cartographie méticuleuse a été possible grâce à l'autorisation des leaders locaux et au consentement des participants. La quarantaine imposée par la FUNAI, qui recommandait aux membres des communautés autochtones de retourner dans leurs villages, a encore limité la connectivité et accru la complexité de la recherche à distance. Pour surmonter ces difficultés, la stratégie méthodologique a été élargie afin d'inclure des publications antérieures à la pandémie, ce qui a permis d'obtenir une vision plus large des pratiques culturelles numériques.

L'absence apparente des femmes dans l'environnement numérique a été l'une des constatations les plus notables, ce qui a d'abord donné lieu à des interprétations erronées sur l'exclusion ou la restriction technologiques. Cependant, les visites effectuées en 2021 ont révélé que cette absence était liée à des pratiques culturelles spécifiques : les femmes Mëbêngôkre, en tant que gardiennes de la langue et de l'organisation familiale, préféraient des plateformes telles que WhatsApp pour des interactions orales dans leur langue maternelle, ce qui n'était pas le cas sur Facebook/Meta. Ces conclusions rejoignent les notes de Lea (1999), qui soulignent la complexité des divisions entre les genres dans les pratiques de communication des Mëbêngôkre.

La recherche pilote a également montré comment la connectivité numérique commençait à transformer la dynamique sociale et culturelle de l'A'Ukre, de la préservation des traditions à l'activisme politique. Ces résultats ont non seulement inspiré la méthodologie du projet actuel, mais ont également consolidé les orientations éthiques et épistémologiques qui ont guidé les étapes suivantes. Mignolo et Walsh, (2018) ont illustré de manière éloquent l'importance de combiner les approches netnographiques et ethnographiques pour saisir la complexité de l'évolution des pratiques culturelles. Enfin, la recherche pilote a permis de consolider le concept d'ethnographie *patchwork*, qui s'adapte aux contingences du contexte sans perdre de vue le respect des épistémologies locales et les besoins spécifiques de la communauté impliquée (Günel *et al.*, 2020 ; Winter & Lavis, 2020). Ces paramètres guident désormais directement la mise en œuvre du projet de l'*Observatoire interinstitutionnel de recherche sur la cyberculture et les communautés autochtones*.

Méthodologie

La méthodologie employée par l'Observatoire interinstitutionnel de recherche sur la cyberculture et les communautés autochtones repose sur des fondements théoriques et méthodologiques adoptant une perspective décoloniale (Cruz *et al.*, 2024). Celle-ci part du constat qu'historiquement, les recherches menées auprès des peuples marginalisés étaient souvent fondées sur des regards extérieurs et des approches coloniales, reproduisant ainsi l'invisibilisation et l'uniformisation des voix, des cultures et des savoirs (Kilomba, 2019 ; Smith, 2018). En réponse critique à ces processus coloniaux dans le champ scientifique, cette recherche adopte une posture éthique rigoureuse, respecte les protocoles locaux et met l'accent sur les voix des acteurs impliqués, qu'ils soient chercheurs ou interlocuteurs, situés géographiquement et/ou intellectuellement dans le Sud global et partageant une histoire d'oppressions intersectionnelles liées au genre, à la race, à la classe sociale et à la territorialité. Le consentement et la participation active des peuples autochtones ont toujours été au cœur des préoccupations de cette recherche dès le début du processus⁴— comme cela devrait toujours être le cas —, la collaboration étant essentielle aux études impliquant ces communautés (Smith, 2018). Cette perspective est fondamentale pour garantir une approche respectueuse et éthique, dépassant le paradigme du chercheur extérieur imposant son propre cadre d'analyse. Le respect des traditions et des protocoles locaux constitue également un élément essentiel de notre approche. Ainsi, la prise en compte des structures sociales et des dynamiques communautaires a été intégrée dès les premières étapes de la recherche. Par exemple, la tenue de réunions en ligne avec les caciques⁵ de l'Aldeia, suivies de discussions en présentiel à la Maison des Guerriers, témoigne d'un engagement à honorer les traditions locales et à s'inscrire dans les processus décisionnels internes de la communauté A'Ukre.

⁴ Toutes les étapes de la recherche ont été approuvées par les chefs de la communauté, ainsi que par la Fondation Nationale de l'Indien (FUNAI), et ont fait l'objet de consentements individuels formels.

⁵ Le terme *cacique* est utilisé dans cet article pour désigner le leader traditionnel ou le chef coutumier d'une communauté autochtone en Amazonie. Ce mot, d'origine taino-arawak, a été largement adopté pour désigner les autorités locales dans divers contextes indigènes d'Amérique latine. Bien qu'il existe des traductions possibles en français, telles que « chef coutumier » ou « leader communautaire », nous avons choisi de conserver le terme original pour préserver sa richesse culturelle et son ancrage dans les traditions des peuples concernés.

Comme le soulignent Mignolo et Walsh (2018), il est crucial de respecter les épistémologies non occidentales et d'en tirer des enseignements, ce qui renforce la nécessité d'une approche valorisant les perspectives et les connaissances locales.

Dans cette logique, l'intégration des préoccupations locales dans la recherche ne doit pas être perçue comme une « concession », mais comme un processus naturel et fondamental. Par exemple, l'un des sujets abordés dans cette étude concerne la dépendance potentielle des jeunes aux téléphones portables ainsi que la diminution de leur intérêt pour la préservation des traditions Mëbêngôkre-Kayapó. En ce sens, le projet adopte une approche collaborative, dans laquelle la communauté n'est plus considérée comme un simple « objet d'étude », mais comme un acteur pleinement impliqué dans le processus de recherche.

Ainsi, le village lui-même a été placé au centre du débat, non seulement pour être informé, mais aussi pour exprimer ses propres préoccupations et attentes quant à la manière dont il souhaitait s'impliquer dans l'étude, les sujets qui l'intéressaient ainsi que les interdits et permissions liés à la recherche (Cruz et al., 2024). Bien que les autorisations et les clarifications aient été prises en compte dès l'étude pilote, cette nouvelle phase de la recherche a maximisé la participation de la communauté. Nous avons organisé des réunions avec les leaders, présenté le projet, réalisé une visite préliminaire de clarification, intégré les retours de la communauté, discuté des objectifs et adapté les démarches en fonction des attentes locales⁶. Tout cela a été mis en place avant même la reprise de la phase de suivi des profils en ligne.

Un jalon essentiel de cette recherche a été l'intégration des chercheurs autochtones issus du village non seulement à la conception du travail de terrain et de ses objectifs, mais aussi à sa mise en œuvre concrète. Ils ont participé activement à la collecte des données à travers des questionnaires et des entretiens et poursuivent encore aujourd'hui le suivi de la communauté sur ce sujet. De plus, ils ne sont pas seulement des membres de la communauté, mais aussi des chercheurs autochtones officiellement affiliés au CNPq grâce à une bourse dédiée à ce type de collaboration. Leur rôle a été déterminant dans les discussions thématiques, dans l'adaptation culturelle des questionnaires et dans l'interprétation des résultats. Par exemple, nous avons rencontré des difficultés pour interroger les participants sur leur rapport aux fausses informations, car le concept de « *Fake news* » ne disposait pas de traduction directe dans leur langue. Grâce à l'intervention des chercheurs autochtones, une solution a été trouvée : selon eux, la meilleure traduction pour la communauté en langue kayapó était *Kuben ênhi*, qui signifie « mensonge de l'homme blanc » (Cruz et al., 2024).

Grâce à ce projet, ces chercheurs autochtones auront accès à des formations en cyberculture, en sécurité numérique et en autres thématiques connexes, leur permettant de devenir des diffuseurs de connaissance au sein de leur propre communauté. L'une de ces formations a été dispensée à l'Université Fédérale du Pará à un chercheur autochtone,

⁶ Les A'Ukre ont une longue histoire d'interaction avec le monde extérieur, allant de la collaboration en matière de recherche et de conservation avec *Conservation International* pour la création de la réserve naturelle de *Pinkaiti* à des expériences répétées menées sur le terrain par des étudiants en biologie et en anthropologie du Brésil et de l'étranger sur les sites. Grâce à ces expériences, les A'Ukre ont établi un ensemble de protocoles à suivre par les visiteurs, garantissant leur vie privée et leur intimité. Nous avons suivi rigoureusement ces protocoles (voir Aruch, 2021).

tandis qu'un accompagnement continu via WhatsApp a été mis en place au cours de la dernière année de recherche, permettant un suivi régulier et adapté aux besoins des chercheurs impliqués, tout en respectant leurs rythmes de vie, leurs activités villageoises et leur disponibilité. Il est important de souligner que cette approche dépasse une simple observation netnographique, qui, même pour un chercheur déjà immergé dans la culture locale, aurait été insuffisante pour saisir la complexité culturelle du village. Les immersions sociologiques et anthropologiques sont donc fondamentales. Ce n'est pas une surprise, mais une réalité bien établie : « le travail de terrain est le moment où le chercheur descend dans la réalité quotidienne et découvre que les règles de l'univers académique ne sont pas nécessairement les mêmes que celles de la vie de tous les jours », comme le soulignent Blommaert et Jie (2020). Cet apprentissage devient encore plus crucial lorsqu'une recherche adopte une approche véritablement décoloniale.

Expérience sur le terrain

Au cours de la préparation de l'étude, plusieurs réunions ont été organisées, en ligne et en présentiel, avec l'équipe de recherche et les trois caciques de l'Aldeia d'A'Ukre : Nrenhkemoro Kayapó, Kakêt Bepyneiti et Krywt Kayapó. Ces réunions ont été fondamentales pour clarifier les objectifs, les méthodologies et les autorisations requises. L'association Pykôre a joué un rôle crucial en fournissant un soutien logistique et en assurant la liaison avec les villageois. Avant de se rendre sur le terrain, une analyse documentaire détaillée a été réalisée, qui a guidé la méthodologie et les instruments de collecte de données. Pour garantir la confidentialité, des consentements éclairés ont été obtenus et des protocoles spécifiques ont été mis en œuvre pour assurer la protection des informations recueillies. Les questionnaires, composés de 83 questions qualitatives et quantitatives, ont été ajustés sur place pour mieux correspondre à la réalité des Mëbêngôkre. Les données ont été collectées à l'aide de tablettes et de formulaires imprimés, en raison de problèmes techniques limitant l'utilisation d'outils numériques. Le voyage vers l'Aldeia d'A'Ukre depuis Belém, la capitale de l'État du Pará, dans le nord du Brésil, a nécessité un trajet de 20 heures en bus jusqu'à la petite ville d'Ourilândia, suivi d'un vol de 45 minutes dans un petit avion jusqu'au village.

L'arrivée dans l'Aldeia a été organisée par les habitants d'A'Ukre eux-mêmes, qui se sont préparés à accueillir les chercheurs. Le premier jour, les présentations et l'installation dans l'Aldeia ont eu lieu. Les chercheurs ont été invités à la Maison du Guerrier (NGÀ), le centre politique de la communauté, où ils se sont présentés, ont dialogué et ont commencé officiellement leurs activités. Au cours de cette réunion, les représentants de l'Aldeia ont accueilli les visiteurs et ont exprimé leurs attentes à l'égard du travail. Une lettre explicative, rédigée en portugais et en mëbêngôkre, a été préparée, lue et remise aux membres de la communauté. Le document décrit les objectifs du projet et demande la coopération de tous pour mener à bien la recherche. À la fin de la discussion, ils ont demandé au chercheur principal de donner aux jeunes une leçon sur le fonctionnement d'Internet et les dangers potentiels qui y sont associés. Une leçon a alors été rédigée manuellement dans un cahier, puis retranscrite au tableau. Au cours de cette formation spécifique, des membres de la communauté de différents groupes d'âge

et de genre ont participé, mais le public le plus attendu, les jeunes, a assisté en plus petit nombre.

Au cours de la mise en œuvre de l'enquête, certains défis ont été rencontrés, notamment en ce qui concerne le modèle d'administration des questionnaires. L'idée était de former des intermédiaires autochtones qui pourraient se familiariser avec les questions et les réponses possibles en les intégrant dans les tablettes. Cependant, les problèmes techniques rencontrés par les appareils ont conduit à la décision d'utiliser des formulaires imprimés. Il a également été envisagé d'intégrer des femmes en tant qu'applicatrices, compte tenu de la division claire entre les genres chez les Mëbêngôkre et du fait que les femmes ne communiquent souvent qu'avec d'autres femmes. Cependant, cette alternative s'est avérée irréalisable au début de la formation, car les femmes désignées par la communauté pour la recherche ne parlaient pas portugais. L'équipe a donc choisi de continuer avec quatre applicateurs masculins. Quelques adaptations ont été faites pour ajuster le langage, le rendant plus compréhensible pour les intermédiaires, et pour exclure les questions qui n'avaient pas de sens pour eux. Après deux jours de discussions et de formation, qui se sont déroulés dans l'espace réservé aux chercheurs⁷, l'enquête a commencé.

Les premiers jours, le taux de réponse aux questionnaires a été faible. L'analyse initiale a attribué ce phénomène au manque d'intérêt naturel des personnes interrogées, mais on s'est vite rendu compte que le problème était lié à l'horaire des visites à domicile. Il était nécessaire de s'adapter à la culture locale, en respectant les heures de travail et de repos et en tenant compte de facteurs tels que le climat. Par exemple, lorsque les visites avaient lieu à neuf heures du matin, les résidents n'étaient souvent plus chez eux, car nombre d'entre eux étaient partis vaquer à leurs occupations quotidiennes. Pour y remédier, trois stratégies ont été mises en œuvre simultanément : effectuer les visites plus tôt, vers sept heures du matin ; respecter la pause déjeuner et le repos ; et avertir les personnes interrogées à l'avance de l'heure des entretiens. Ces mesures ont permis d'optimiser le processus.



Fig. 2 et 3 - Communauté réunie lors d'une soirée cinéma organisée par les chercheurs kubë (non-autochtones). Formation des chercheurs autochtones à l'application de questionnaires et à la conduite d'entretiens dans l'Aldeia A'Ukre, © Camila Coelho (2022)

⁷- Une zone existant à l'extérieur du centre de l'Aldeia, conçue pour servir les chercheurs et les étudiants lorsque des activités académiques ont lieu dans l'Aldeia.



Fig. 4 - Cours de cybersécurité ouvert à la communauté, organisé dans l'Aldeia A'Ukre, dispensé par la Dre Kalyuka Cruz, © Camila Coelho (2022)



Fig. 5 - Vue aérienne de l'Aldeia A'Ukre. La flèche indique l'emplacement du centre de médias de la communauté, © Camila Coelho (2022)

La visite de l'Aldeia a permis une immersion directe dans l'environnement et la réalité de la communauté de Mëbêngôkre-Kayapó et a été fondamentale pour acquérir une compréhension approfondie des conditions d'accès au numérique, des préférences en matière d'utilisation d'Internet, de la dynamique sociale et des pratiques culturelles émergentes dans le cyberspace. L'équipe de recherche a utilisé une combinaison de techniques qualitatives, notamment l'observation des participants, des entretiens individuels et collectifs, ainsi que des enregistrements audiovisuels autorisés par la communauté. Ces méthodes ont permis de dresser un tableau complet des perceptions, des expériences et des pratiques numériques des résidents, complétant ainsi les données obtenues lors des étapes précédentes du projet.

Une fois la collecte de données en cours, il a été possible d'identifier des modèles et des thèmes récurrents qui ont aidé à comprendre comment l'immersion numérique a transformé la vie dans l'Aldeia, comme nous le verrons dans une section spécifique de cet article. Après la collecte des données, une analyse qualitative détaillée a été effectuée, axée sur l'identification de modèles, de thèmes récurrents et de perspectives liés à l'immersion numérique dans la communauté de Mëbêngôkre-Kayapó. Cette analyse a permis une réflexion approfondie sur l'impact des technologies numériques sur les pratiques culturelles et sociales de la communauté, fournissant des informations cruciales pour

guider les prochaines étapes du projet.

Traitement des données

Les questions à poser sur le terrain ont été définies lors de réunions (en présentiel et en ligne) entre les différents chercheurs, en s'appuyant sur les récits des caciques. Ce questionnaire, composé de 83 questions, devait initialement être rempli par voie électronique. Toutefois, en raison de problèmes techniques rencontrés au cours du processus, il a finalement été administré de manière manuelle. Les données enregistrées ont été saisies manuellement sur le support numérique, car pour l'analyse exploratoire à l'aide des logiciels Google Sheets et Excel (deux tableurs utilisés pour les calculs et la

présentation des données), elles ont dû être modélisées en fonction des outils disponibles. En outre, le document directeur de l'analyse a été généré, au format CSV ou XLSX. Ce document était divisé en cinq onglets, qui stockaient respectivement : les données brutes (originales), la liste (données organisées en fonction de l'objectif de l'analyse) et trois perspectives graphiques exploratoires : générale (couvrant l'ensemble du public cible), par sexe (visualisation des résultats en fonction du sexe) et par groupe d'âge (visualisation des résultats en fonction des groupes d'âge).

L'analyse exploratoire des données a été structurée en trois étapes : a) catégorisation des réponses - standardisation des ensembles de données ; b) manipulation - sélection, création, formatage et agrégation des ensembles de données ; c) modélisation - analyse et définition des différents types de données, ainsi qu'identification des corrélations entre les fragments de données.

Dans le processus de modélisation, les données de la liste ont été organisées visuellement, en utilisant des graphiques comme ressource principale. Chaque question directrice a été analysée pour déterminer comment elle interagissait avec sa réponse respective, en tenant compte des limites des outils utilisés. Cette analyse a généré des représentations visuelles basées sur les réponses obtenues, Google Forms servant d'outil intermédiaire entre les questionnaires physiques et le fichier guide, permettant différentes configurations de questions pour répondre aux besoins de l'étude.

Pour en faciliter la lecture, des graphiques ont été générés, conçus pour traiter les questions individuellement ou pour croiser les données des questions liées au même thème central. Des graphiques supplémentaires ont également été créés sur la base d'analyses préliminaires. Chaque graphique présente une comptabilité en pourcentages, accompagnée de tableaux quantifiant les valeurs réelles collectées lors du travail sur le terrain. En outre, les graphiques comprenaient deux types de description : l'une avec un biais statistique descriptif, détaillant les déductions présentées, et l'autre basée sur une analyse sémiotique, fournissant des interprétations plus larges des données. Les graphiques et d'autres informations détaillées peuvent être consultés dans le livre *Amazônia Digital* (Santaella & Cruz, 2024), récemment publié en tant qu'évaluation de la phase actuelle de la recherche.

Premiers résultats

Notre étude est à un stade intermédiaire et nos premières analyses ont révélé un scénario complexe et multiforme d'adaptation technologique dans une société qui, jusqu'à récemment, vivait presque complètement déconnectée du cyberspace. Les résultats montrent que les communautés de Mebêngôkre-Kayapó ont largement adopté les technologies numériques, grâce à l'arrivée de la technologie Starlink, qui a permis un meilleur accès à Internet dans les zones reculées. Cependant, cette transition vers la connectivité révèle à la fois des avancées significatives et des défis importants, indiquant que l'impact de cette immersion numérique est à la fois prometteur et inquiétant.

Les études numériques et les études numériques autochtones ont déjà largement documenté les avantages et les pièges de l'engagement en ligne dans diverses parties du monde. Dans le droit fil de cette littérature, nous avons constaté qu'Internet offre la

possibilité de renforcer la démocratie et la souveraineté autochtones, en favorisant une plus grande visibilité des voix autochtones dans l'espace public et en permettant de nouvelles formes d'activisme, de résistance et de responsabilisation des autorités (Duarte & Vigil-Hayes, 2017 ; Fredericks *et al.*, 2022 ; Kidd, 2019). Les données obtenues dans le cadre de cette enquête corroborent ces observations en démontrant comment les réseaux sociaux, en particulier WhatsApp, jouent un rôle central dans le maintien des liens sociaux et familiaux, s'alignant ainsi sur les pratiques collectives traditionnelles des communautés. En fait, 82 % des personnes interrogées utilisent WhatsApp, ce qui en fait le principal outil de communication et reflète l'importance des interactions interpersonnelles dans le contexte de l'Aldeia. Malgré cela, les résultats montrent que l'utilisation d'Internet dans les communautés de Mébêngôkre-Kayapó reste limitée à certains usages. Bien que toutes les maisons soient équipées de téléphones portables et que 100 % des personnes interrogées déclarent accéder à Internet, seules 5,8 % utilisent cette technologie à des fins éducatives et 1,9 % pour des activités liées au travail. Cette lacune met en évidence l'opportunité de développer des programmes d'inclusion numérique axés sur l'éducation et la génération de revenus, capables d'élargir le champ des utilisations pratiques d'Internet et, par conséquent, de promouvoir une utilisation plus productive et durable.

Un autre aspect critique identifié est le manque de sensibilisation à la sécurité numérique, à la protection de la vie privée et aux risques des *fake news*. Seulement 13,5 % des personnes interrogées comprennent le concept de *fake news*, tandis que 48 % ne savent pas si elles ont déjà partagé de fausses informations et que 63,5 % déclarent ne pas être préoccupées par la sécurité de leurs données personnelles. Ce manque de connaissance expose les utilisateurs à des vulnérabilités qui les exposent à des risques tels que les escroqueries en ligne et la manipulation d'informations. Le manque d'inquiétude concernant la vie privée et la sécurité reflète également le besoin de politiques de sensibilisation au numérique et de programmes éducatifs qui abordent ces questions. En outre, seulement 19,2 % des personnes interrogées pensent que leurs communautés devraient avoir un plus grand contrôle sur les informations personnelles partagées en ligne, ce qui renforce l'urgence d'une éducation axée sur les droits numériques.

L'enquête a également mis en évidence l'impact émotionnel de l'utilisation des réseaux sociaux. Les messages en ligne ont influencé l'estime de soi et la santé mentale de 19 % des personnes interrogées, tandis que 23 % ont déclaré avoir été la cible de controverses, de calomnies ou d'agressions dans l'environnement numérique. Ces résultats renforcent la nécessité de promouvoir l'utilisation consciente des réseaux sociaux et de créer des stratégies qui atténuent leurs effets négatifs. En outre, seuls 7,7 % des répondants ont déclaré avoir signalé des messages haineux, ce qui suggère un manque de connaissance ou d'accès aux mécanismes de signalement, qui limite encore la capacité à réagir aux contenus préjudiciables.

Une autre constatation importante est la participation limitée aux mouvements sociaux en ligne. Seulement 15,4 % des personnes interrogées ont déclaré avoir pris part à des actions liées à la justice sociale sur Internet. Cela indique que, bien que

la connectivité numérique soit consolidée pour les interactions interpersonnelles, le potentiel du cyberspace en tant qu'outil d'engagement civique et de militantisme n'a pas encore été pleinement exploité. Cette limitation peut être attribuée à l'accent mis sur l'utilisation sociale et familiale d'Internet, ainsi qu'aux barrières éducatives et culturelles qui limitent l'accès à l'information sur l'activisme numérique.

L'analyse des profils et des habitudes en ligne a également révélé une préférence pour la consultation de contenus tels que des photos et des vidéos, sans qu'il soit fait état d'une création directe ou fréquente de leur propre matériel. Cette tendance, signalée par 69,2 % des personnes interrogées, témoigne d'une utilisation plus passive des réseaux sociaux. Malgré cela, des plateformes telles que TikTok et Kwai ont gagné en popularité dans l'Aldeia, ce qui suggère que les pratiques numériques évoluent constamment et s'adaptent aux nouveaux développements technologiques. Une parenthèse s'impose ici. Au cours de la recherche pilote menée pour définir le modèle de recherche présenté ici, nous avons effectué une surveillance numérique. Lors de cette veille, nous avons suivi certains membres de ces Aldeias sur les réseaux sociaux et avons pu constater une différence intéressante dans les profils d'utilisation. Alors que les plus jeunes conservaient un profil d'auteur sur des réseaux tels que TikTok et Kwai, les plus âgés avaient tendance à adopter un comportement plus passif, axé sur le partage de contenu. Sur WhatsApp Status, en revanche, nous avons observé un modèle de partage de contenu à grande échelle indépendant de la tranche d'âge (Cruz *et al.*, 2022).

Cette dynamique a conduit à une situation particulière. Lors du décès d'un enfant de l'Aldeia, un autochtone a produit une vidéo qui a été diffusée via WhatsApp et publiée dans son statut. La vidéo rendait hommage à l'enfant et contenait des images de celle-ci encore en vie. Cette action était en contradiction avec la manière traditionnelle dont le deuil est vécu dans l'Aldeia, où, après les cérémonies funéraires, la famille se retire dans l'isolement, c'est-à-dire se met à l'écart des activités sociales. L'utilisation de la vidéo et sa large diffusion représentent une reconfiguration du deuil dans l'Aldeia à l'ère numérique, intégrant des éléments de la culture contemporaine dans les pratiques traditionnelles. Il est également important de noter que cette circulation des vidéos semble indiquer une révision des pratiques associées aux personnes décédées, puisque les images ne sont normalement pas diffusées si peu de temps après la mort.

En ce qui concerne la sécurité numérique, l'enquête a révélé un faible niveau de familiarité avec des sujets essentiels tels que la protection de la vie privée, la sécurité et le comportement en ligne. Par exemple, 67,3 % des personnes interrogées n'ont pas pu évaluer leur connaissance des escroqueries en ligne, et seulement 13,5 % se sont montrées préoccupées par cette question. Paradoxalement, la communauté a indiqué que de nombreuses personnes avaient déjà été victimes d'escroqueries. Nous comprenons que ce manque de sensibilisation aux pratiques de protection numérique est un obstacle notable à l'utilisation sûre et responsable des technologies.

En résumé, la recherche indique que, bien que la connectivité numérique dans les communautés Mebêngôkre-Kayapó soit en plein essor, son utilisation reste axée sur les pratiques traditionnelles et communicationnelles. Les défis liés à la sécurité, à la vie privée

et aux impacts émotionnels soulignent l'importance des interventions qui promeuvent une utilisation plus consciente et transformatrice des technologies numériques. Ainsi, notre étude offre un répertoire initial pour de futures recherches et contributions visant à renforcer la relation entre les communautés autochtones et le cyberspace, jetant les bases de politiques publiques et d'initiatives visant à l'autonomisation et au progrès de ces communautés (Cruz *et al.*, 2024).

Face à ces défis, il est clair que la mise en œuvre de politiques publiques et d'initiatives qui promeuvent une inclusion numérique consciente est essentielle. Les programmes de formation peuvent jouer un rôle crucial dans l'éducation des communautés Mëbêngôkre-Kayapó en matière de sécurité, de respect de la vie privée et d'utilisation stratégique des technologies. En même temps, il est nécessaire d'encourager l'utilisation d'Internet comme outil d'éducation, de génération de revenus et de défense de causes collectives, en créant des opportunités pour ces communautés d'élargir leurs perspectives dans le cyberspace.

Starlink

Avant de conclure, il est essentiel de souligner un phénomène récent qui a marqué notre recherche et a eu des implications significatives pour les communautés étudiées : l'arrivée de la technologie Starlink en Amazonie et, plus précisément, dans l'Aldeia A'Ukre. Comme l'analysent Cruz et Uchôa (2024), l'introduction de cette infrastructure numérique, promue par l'entreprise SpaceX, constitue une rupture avec la dynamique d'inclusion numérique qui s'était construite progressivement et organiquement au cours des dernières décennies. Depuis 2020, comme nous l'avons observé, l'Aldeia A'Ukre a commencé à ressentir les impacts de la connectivité numérique. Cette transition a marqué le début de transformations sociales importantes, mais, malgré certains défis, ces avancées respectaient jusqu'alors les demandes internes et les structures sociales de la communauté, permettant une adaptation graduelle au cyberspace (Cruz & Uchôa, 2024). L'arrivée de Starlink, en revanche, a instauré une dynamique complètement différente. Sans régulation adéquate ni dialogue avec les communautés, cette technologie a rompu avec les processus d'auto-organisation qui avaient jusque-là caractérisé l'inclusion numérique autochtone. Selon Cruz et Uchôa (2024), Starlink a imposé un modèle de connectivité qui privilégie les intérêts des entreprises au détriment des droits et des besoins des populations locales. De plus, en s'implantant sans aucun contrôle, cette intrusion externe a exposé l'Aldeia A'Ukre et d'autres communautés amazoniennes à divers risques, tels que l'extraction de données, la surveillance numérique et la dépendance technologique.

En ce sens, nous pensons qu'au-delà du suivi des habitudes de connexion et des influences sur la vie des Mëbêngôkre-Kayapó, nous devons prendre en compte d'autres risques qui vont au-delà de ceux déjà signalés dans nos résultats. Le plus préoccupant d'entre eux est le colonialisme numérique et de données, un processus qui reproduit des dynamiques d'exploitation et d'inégalité profondément enracinées dans l'histoire de l'Amazonie. Cette question, qui a déjà un impact direct sur les communautés étudiées, est devenue le point central de la poursuite de cette recherche au cours des prochaines années, dans le but de comprendre et d'atténuer les effets de ces technologies sur les populations autochtones.

L'expansion de Starlink, telle qu'elle est analysée par Cruz et Uchôa (2024), illustre les menaces du colonialisme numérique. Contrairement aux initiatives antérieures fondées sur une logique organique d'accès, telles que le GESAC et le Forest Peoples Network (Cruz & Uchôa, 2024), qui cherchaient à intégrer les technologies aux pratiques locales, Starlink reflète une logique extractiviste, qui ne respecte ni la gouvernance locale ni les droits culturels et sociaux des communautés. L'imposition technologique externe expose non seulement les populations autochtones à des vulnérabilités critiques, telles que l'exploitation des données et l'érosion culturelle, mais elle met également en péril l'autonomie des communautés sur leurs territoires et leurs connaissances, puisqu'elle donne également du pouvoir aux principaux ennemis de ces peuples, tels que les bûcherons, les mineurs, les trafiquants et d'autres.

Par conséquent, l'arrivée de Starlink ne constitue pas seulement une menace pour la souveraineté informationnelle et territoriale de l'Aldeia A'Ukre, mais impose également une nouvelle frontière de domination. Ce contexte souligne l'urgence de mettre en place des politiques publiques visant à réguler le déploiement des technologies numériques, afin de garantir que la connectivité devienne un outil d'émancipation et non d'exploitation. Parallèlement, il est crucial de promouvoir l'éducation numérique et de renforcer le rôle des communautés autochtones dans l'utilisation et la gestion des outils technologiques, leur permettant ainsi de préserver leur autonomie et leurs savoirs traditionnels face aux transformations imposées par ces infrastructures modernes.

Ce panorama est essentiel pour comprendre les défis contemporains de l'inclusion numérique en Amazonie, et offre des indications précieuses pour construire un avenir dans lequel la technologie et la culture coexistent de manière harmonieuse et respectueuse.

Conclusion

La recherche a révélé un panorama multiforme des transformations vécues par les communautés Mebêngôkre-Kayapó dans leur processus d'inclusion numérique, mettant en lumière à la fois des avancées significatives et des défis persistants. La transition progressive et organique vers le cyberspace, initialement facilitée par des initiatives locales telles que le GESAC et le Forest Peoples Network, a permis d'intégrer les pratiques numériques dans la vie quotidienne, de manière respectueuse et adaptée aux dynamiques culturelles et sociales. Cette approche a non seulement renforcé les liens sociaux et la visibilité politique, mais a également contribué à la préservation et à la valorisation de la culture locale.

L'une des expériences les plus significatives a été la formation de chercheurs autochtones, qui ont participé activement à la collecte et à l'analyse des données ainsi qu'à la traduction culturelle des instruments de recherche. Cette participation a favorisé le protagonisme communautaire qui a non seulement renforcé les résultats de la recherche, mais a également formé la communauté à relever les défis de l'inclusion numérique. Ces chercheurs, qui sont désormais des multiplicateurs de connaissances sur des questions telles que la sécurité numérique et la préservation culturelle, ont cosigné un chapitre dans le livre *Amazônia Digital* (Santaella & Cruz, 2024), consolidant ainsi leur rôle dans la production de connaissances et dans la construction d'un avenir numérique plus inclusif.

Le renforcement de l'*Observatoire interinstitutionnel de recherche sur la cyberculture et les communautés autochtones* est un autre résultat notable. Actuellement composé de 12 institutions nationales et internationales, l'*Observatoire* se présente comme un centre de recherche et d'action pour aborder les questions émergentes du colonialisme numérique en Amazonie. Cette articulation interinstitutionnelle est fondamentale pour promouvoir un dialogue plus large sur l'inclusion numérique et les droits des communautés autochtones, créant ainsi une base solide pour les interventions et les politiques publiques futures.

Les résultats ont montré que la connectivité numérique a favorisé les progrès en matière de communication et de préservation culturelle, mais qu'elle a également engendré des défis importants. L'arrivée de la technologie Starlink, sans réglementation adéquate, a interrompu les processus d'auto-organisation et a introduit des vulnérabilités telles que l'extraction de données, la surveillance numérique et la dépendance technologique. En outre, l'utilisation intensive des réseaux sociaux a eu des répercussions émotionnelles et psychologiques, telles qu'une faible estime de soi et des conflits numériques, ce qui renforce la nécessité de promouvoir des pratiques conscientes et sûres.

L'arrivée de Starlink a marqué une rupture dans le modèle d'inclusion numérique des communautés amazoniennes, remplaçant une dynamique participative par une logique d'imposition externe. Cette expansion accélérée a eu des conséquences inquiétantes, telles que l'érosion culturelle et l'exploitation des données, créant un scénario de colonialisme numérique. L'imposition de technologies décontextualisées compromet la souveraineté informationnelle et territoriale des communautés, soulignant l'urgence de politiques publiques qui garantissent l'autonomie et la sécurité de ces populations.

Malgré les défis, les résultats ont également mis en évidence des opportunités significatives. Le taux élevé d'adoption des technologies numériques montre le potentiel des programmes visant à l'éducation, à la création de revenus et au renforcement des pratiques culturelles. Le rôle de premier plan joué par les chercheurs autochtones et le renforcement des institutions constituent des étapes importantes vers la mise en place d'une inclusion numérique plus équitable et plus durable.

Cette recherche réaffirme que l'inclusion numérique doit être guidée par le dialogue, l'éthique et le respect des traditions locales. Les progrès réalisés démontrent qu'il est possible d'intégrer les technologies aux pratiques culturelles de manière harmonieuse, tandis que les défis rencontrés soulignent l'urgence de mettre en place des régulations, de promouvoir l'éducation numérique et de renforcer le rôle des communautés dans la gestion des outils technologiques. La poursuite de ce travail permettra d'approfondir notre compréhension des moyens d'équilibrer les avancées technologiques avec le respect de la diversité culturelle et de l'autonomie des communautés autochtones. Grâce à ces résultats, nous espérons contribuer à un avenir où technologie et culture coexisteront de manière équilibrée, transformant la connectivité en un outil d'émancipation plutôt que d'exploitation. L'expérience de l'Aldeia A'Ukre constitue un modèle précieux pour d'autres communautés et un appel urgent à l'élaboration de politiques publiques qui protègent et renforcent les peuples autochtones face aux transformations numériques.

Traduction : Kalyinka Cruz

Références bibliographiques

Aruch M.,

2021, *The Pinkaiti Partnership: A Case Study of Transnational Research and Education in the Brazilian Amazon* [Le partenariat Pinkaiti : une étude de cas de recherche et d'éducation transnationales en Amazonie brésilienne]. Thèse de doctorat, Université du Maryland, College Park.

Blommaert J., et Jie D.,

2020. *Ethnographic fieldwork: A beginner's guide*. 2^e éd. Bristol : Multilingual Matters.

Boellstorff T.,

2020, « Rethinking digital anthropology ». Dans H. A. Horst & T. Boellstorff (Éds.), *Digital Anthropology* (pp. 39–60). Routledge.

Cruz K. et al.,

2022, « Kayapó e o Facebook como espaço de resistência cultural ». Dans XXXII^o Congresso latino-americano de sociologia, Mexique. *Proceedings*. Mexique : ALAS. Disponible à l'adresse : <https://alas2022.opc.uy/pt/programa/extendido/unam-politicas/14>. Consulté en septembre 2023.

Cruz K. et al.,

2024, « Transformação e dinâmica social : a internet entre os Mebêngôkre-Kayapó ». Dans Santaella, L. & Cruz, K. (Dir.), *Amazônia Digital: Cibercultura e comunidades indígenas* (pp. xx-xx). São Paulo : Estação das Letras e Cores.

Cruz K. et Uchôa R.,

2024, « A Starlink e o colonialismo digital na Amazônia ». Dans Santaella, L. & Cruz, K. (Dir.), *Amazônia Digital: Cibercultura e comunidades indígenas* (pp. 104-118). São Paulo : Estação das Letras e Cores.

Demarchid A.,

2014, *Kukràdjà Nhipejx: Making culture - Beauty, ritual and the politics of visibility among the Mebêngôkre-Kayapó*. Thèse de doctorat, IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro.

Duarte M. E. et Vigil-Hayes M.,

2017, « #Indigenous: A Technical and Decolonial Analysis of Activist Uses of Hashtags Across Social Movements ». *Media Tropes*, 7(1), 166-184. Consulté en mars 2023. Disponible sur : www.mediatropes.com

Fredericks B. et al.,

2022, « Disrupting the colonial algorithm: Indigenous Australia and social media ». *Media International Australia*, 183(1), 158-178.

Günel G., Varma S. et Watanabe C.,

2020, « A Manifesto for Patchwork Ethnography ». Dans *Fieldsights*, Society for Cultural Anthropology. Disponible à l'adresse : <https://culanth.org/fieldsights/a-manifesto-for-patchwork-ethnography>. Consulté en septembre 2023.

Gordon C.,

2006, *Economia selvagem: Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo : UNESP.

Kilomba G.,

2019. *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Trad. Jess Oliveira. 1^{er} éd. Rio de Janeiro : Cobogó.

Kidd D.,

2019, « Extra-activism: Counter-mapping and Data Justice ». *Information, Communication & Society*, 22(7), 954-970. Disponible sur : <https://doi.org/10.1080/1369118X.2019.1581243>.

Lea V. R.,

1999, « Desnaturalizando gênero na sociedade Mëbêngôkre ». *Revista Estudos Feministas*, 7(1-2), 176-194.

Lea V. R.,

2012, *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: Os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo : Edusp ; Fapesp.

Suiseeya M. et Zanotti L.,

2023, « From method to methodology in plural sites of agreement-making ». Dans H. Hughes & A. B. M. Vadrot (Éds.), *Conducting research on global environmental agreement-making* (pp. 186–209). Cambridge : Cambridge University Press.

Mignolo W. D. et Walsh C. E.,

2018, *On decoloniality: Concepts, analytics, praxis*. Durham : Duke University Press.

Pace R. et Shepard Jr. G.,

2018, « Kiabiet Metuktire and Terence Turner: A Legacy of Kayapó Filmmaking ». Dans R. Pace (Dir.), *From Filmmaker Warriors to Flash Drive Shamans: Indigenous Media Production and Engagement in Latin America* (pp. xx-xx). Nashville : Vanderbilt University Press.

Parra I. C. R. Zanotti, L. et Da Silveira D. S.,

2018, « Making Media: Collaborative Ethnography and Kayapó Digital Worlds ». Dans R. Pace (Dir.), *From Filmmaker Warriors to Flash Drive Shamans: Indigenous Media Production and Engagement in Latin America* (pp. 106–128). Nashville : Vanderbilt University Press.

Santaella L. et Cruz K.,

2024, *Amazônia Digital*. São Paulo : Estação das Letras e Cores.

Simpson A.,

2014, *Mohawk Interruptus: Political Life Across the Borders of Settler States*. Durham : Duke University Press.

Smith L. T.,

2018, *Descolonizando metodologias: Pesquisa e povos indígenas* (R. C. Costa, Trad.). Curitiba : Editora UFPR. (Œuvre originale publiée en 1999).

Turner T.,

1995. « Social body and embodied subject: Bodiliness, subjectivity, and sociality among the Kayapo ». *Cultural Anthropology*, 10(2), 143–170.

Winter R. et Lavis A.,

2020, « Looking, but not listening? Theorizing the practice and ethics of online ethnography ». *Journal of Empirical Research on Human Research Ethics*, 15(1-2), 55-62.

Zanotti L., Da Silveira D. S. et Kaitlin H.,

2020, « Media sovereignty and digital activism ». *Teaching Anthropology*, 9(2), 78-91. Disponible à l'adresse : <https://doi.org/10.22582/ta.v9i2.574>. Consulté en mars 2023.

Zanotti L.,

2016, *Radical Territories in the Brazilian Amazon: The Kayapó's Fight for Just Livelihoods*. Tucson: University of Arizona Press.

Résumé

Cet article présente les résultats préliminaires du projet de l'*Observatoire interinstitutionnel de recherche sur la cyberculture et les communautés autochtones*, une initiative interdisciplinaire qui explore l'impact de la connectivité numérique sur les pratiques culturelles et sociales des communautés Mëbêngôkre-Kayapó. Basée sur une approche décoloniale et participative, l'étude intègre des méthodologies hybrides qui combinent la netnographie et l'ethnographie en face-à-face, en donnant la priorité au protagonisme autochtone dans la production de connaissances. Les premiers résultats mettent en évidence les avantages de l'immersion numérique, tels que le renforcement des liens sociaux et de la visibilité politique, mais révèlent également des défis importants, notamment la vulnérabilité aux risques numériques et l'impact de l'arrivée de la technologie Starlink. En plus de documenter les transformations numériques, l'Observatoire cherche à comprendre et à atténuer les effets du colonialisme numérique, en proposant des interventions qui respectent les épistémologies locales. En réfléchissant au rôle de la technologie dans le contexte autochtone, l'article contribue au développement de politiques publiques inclusives et à un dialogue plus large sur les droits numériques en Amazonie.

Mots-clés : Netnographie – Populations autochtones – Cyberculture – Colonialisme numérique – Droits numériques

Abstract

This article presents the preliminary results of the project *Interinstitutional Observatory on Cyberculture and Indigenous Communities*, an interdisciplinary initiative exploring the impact of digital connectivity on the cultural and social practices of the Mëbêngôkre-Kayapó communities. Grounded in a decolonial and participatory approach, the study incorporates hybrid methodologies that combine netnography and face-to-face ethnography, prioritizing Indigenous protagonism in the production of knowledge. The initial findings highlight the benefits of digital immersion, such as strengthened social ties and increased political visibility, while also uncovering significant challenges, including vulnerability to digital risks and the impact of Starlink technology's arrival. Beyond documenting digital transformations, the Observatory seeks to understand and mitigate the effects of digital colonialism, proposing interventions that respect local epistemologies. By reflecting on the role of technology in the Indigenous context, the article contributes to the development of inclusive public policies and a broader dialogue on digital rights in the Amazon.

Keywords: Netnography – Indigenous Populations – Cyberculture – Digital Colonialism – Digital Rights

Serena Bindi est Maître de Conférences en anthropologie au CANTHEL (Université Paris Cité), chercheuse affiliée du Centre d'Études Sud-Asiatiques et Himalayennes (EHESS/CNRS) et professeure honoraire au département de Sociologie, Shiv Nadar University, Delhi. Ses travaux, basés sur des matériaux ethnographiques collectés dans l'État indien himalayen de l'Uttarakhand, s'inscrivent dans les domaines de l'anthropologie du religieux et de l'anthropologie de la santé. Elle dirige actuellement le programme de recherche *Phantasies*, financé par l'Agence Française pour la Recherche ANR.

Mots-clés : Rituels de guérison – héritage – industrie musicale – social media – Inde

De la scène aux réseaux sociaux. Quelques réflexions sur les multiples formes de patrimonialisation de rites de dialogue avec les êtres spirituels en Inde du Nord

Serena Bindi

Université Paris Cité/CANTHEL¹



Fig. 1 - Maquette d'un palanquin de divinités tutélaires villageoises dans l'espace muséal de l'Himalayan Museum, Nehru Institute of Mountaineering, Uttarkashi, © Serena Bindi (déc. 2015)

Pratiques multi-dimensionnelles

Les anthropologues ont montré comment les pratiques thérapeutiques, même lorsqu'elles ne sont perçues par leurs acteurs sociaux que comme thérapeutiques, sont « multi-dimensionnelles » du point de vue de l'analyse sociale : elles sont imprégnées de dimensions sociales, culturelles et politiques et produisent des effets dans tous ces domaines. Comme le dit Fainzang, « La maladie, en tant qu'événement malheureux affectant à la fois l'individu et le groupe, génère des pratiques qui dépassent le champ strictement médical » (Fainzang, 2000 : 9).

Il n'est pas surprenant qu'à une époque où l'importance du concept de patrimoine et des représentations des identités communautaires dans la sphère publique ne cesse de croître, les pratiques thérapeutiques deviennent, dans de nombreux contextes,

¹ - Je remercie Victor Lebrun (ENS Paris Saclay) pour ses commentaires et ses relectures attentives de ce texte. Je tiens également à remercier les évaluateurs, contactés par la revue *Cargo*, pour leurs précieux conseils.

des objets tout à fait adéquats de patrimonialisation. Dans cet article, le patrimoine est compris comme un processus. Ce qui compte comme « patrimoine » dans un lieu et à un moment donnés est une question de sélection, qui reflète des positions sociales, politiques et culturelles spécifiques et qui est influencée par des dynamiques politiques et socioculturelles. Lorsque les pratiques thérapeutiques deviennent des outils d’affirmation de l’« identité » et de la « culture » d’un groupe, quel type de transformations subissent-elles et quel impact cela peut-il avoir sur le domaine médical et la société dans son ensemble ?

À partir de cette question générale, cet article traitera, dans l’État de l’Uttarakhand en Inde du Nord, de pratiques, les pratiques rituelles de dialogue avec les êtres spirituels, dont la multi-dimensionnalisé est une qualité reconnue non seulement par les analyses anthropologiques, mais aussi par leurs propres praticiens. Ces pratiques ont une dimension thérapeutique (elle-même définie par des critères qui ne sont pas identiques aux critères biomédicaux), mais aussi religieuse, politique, économique, sociale, juridique et esthétique. Pour beaucoup de personnes avec lesquelles je travaille depuis vingt ans dans les zones rurales de l’Uttarakhand, elles englobent toutes ces dimensions à la fois (Bindi, 2012, 2018, 2022). Dans différents contextes, l’une ou l’autre de ces dimensions tend à être mise en avant. Les responsables des politiques nationales de santé ont tendance à considérer ces pratiques comme essentiellement religieuses, voire comme relevant de la superstition (Sax, 2009, 2014). Les organisateurs de festivals locaux ont souvent tendance à les présenter comme des manifestations artistiques (Bindi, 2013 ; et plus loin dans cet article). En Uttarakhand, comme ailleurs, la constitution du patrimoine immatériel est un processus (souvent conflictuel) de transmission sélective : seuls certains éléments, parmi ceux qui sont potentiellement aptes à « représenter » la culture, sont choisis pour être exposés et transmis. Différents acteurs peuvent être en désaccord sur ce qui doit être sélectionné et pourquoi (Bindi, 2013). L’une des principales questions qui traverse ces pages est la suivante : quel est le destin des différentes dimensions de ces rituels dans les processus de patrimonialisation qu’ils subissent aujourd’hui en Uttarakhand ? Et, plus spécifiquement, quel est le destin de la dimension curative de ces pratiques rituelles ?

En plus d’aider à éclairer le cas spécifique de la patrimonialisation des pratiques rituelles dans l’État actuel de l’Uttarakhand, cet article vise à contribuer à une réflexion plus large, qui traverse le champ des études sur le patrimoine. Le concept de patrimoine immatériel, qui met l’accent sur les acteurs, les communautés, leur point de vue et leur expérience, ajoute de l’« indétermination » à l’ancienne notion de patrimoine. Ce faisant, il pourrait, comme l’observe Tornatore (2020), ouvrir de nouvelles voies et formes d’action. Les pratiques multidimensionnelles ont eu tendance – tant dans les arènes translocales que dans l’analyse anthropologique – à être réduites à une seule dimension. L’une des raisons principales est que leur nature échappe aux catégorisations que la modernité « occidentale » (Sax, 2014) a imposées aux pratiques de ce type (Evans-Pritchard, 1972 ; Turner, 1968, pour quelques-unes des premières études sur ces pratiques). Les processus de patrimonialisation réduisent-ils également les pratiques multidimensionnelles à une seule dimension ? Si oui, laquelle ? L’une des principales idées sur lesquelles reposent bon nombre des processus de production de « patrimoine

immatériel » est celle, défendue par l'Unesco entre autres, selon laquelle les acteurs des pratiques, leur opinion et leur expérience sont d'une importance cruciale pour déterminer ce qui doit devenir un patrimoine et comment. Cette focalisation sur l'expérience peut-elle offrir aux acteurs un nouveau moyen de revendiquer ce qui, dans leur expérience, est la nature multidimensionnelle de certaines pratiques ?

Approche

La perspective adoptée dans ce texte est de dépasser les vues dichotomiques du patrimoine et, plus particulièrement, des pratiques du patrimoine immatériel. Les anthropologues, qui s'interrogent depuis longtemps sur les effets des processus patrimoniaux, ont parfois utilisé le terme de « trouble » (Bortolotto, 2011) voire de « tragédie » (Heinich, 2012) pour désigner les conséquences du concept de patrimoine culturel immatériel et des actions qu'il inspire. Selon certaines de ces perspectives, bien que les processus de patrimonialisation visent à préserver l'authenticité des pratiques culturelles, ils finissent par transformer celles-ci profondément, leur faisant perdre en fait cette authenticité. Néanmoins, comme l'observe Tornatore (2020), l'anthropologie ne doit pas céder à la tentation de regretter ou de tenter de sauvegarder des « traditions », aujourd'hui menacées par des processus de patrimonialisation. Il suggère donc de voir le patrimoine comme un processus dynamique, ouvrant de multiples possibilités et impliquant potentiellement des échanges, des collaborations, des conflits, en un mot une cocréation entre de nombreux acteurs différents. Fiol constate qu'il existe une tendance problématique chez les spécialistes de la « folklorisation » à conceptualiser le folk comme un espace qui appartient à des acteurs « subalternes » ou dépourvus de pouvoir et que des acteurs étrangers à ces pratiques s'approprient. Par conséquent, écrit-il, beaucoup « confinent la musique folklorique uniquement à des contextes locaux, villageois (soulignant ainsi son authenticité) ou uniquement à des contextes urbains cosmopolites (soulignant ainsi son caractère construit) » (Fiol, 2017). Au contraire, « Le discours du folk est produit dans les sites de *convergence* entre différents systèmes de valeurs et d'attentes » (Fiol, 2017 : 18 ; les italiques sont de moi). Fiol souligne la nécessité d'être attentif à la manière dont le discours du folklore anime une *relation* particulière entre les acteurs d'une pratique et les autres, ainsi qu'entre les périphéries et les centres. Dans le même ordre d'idées, j'ai proposé, dans des textes précédents, de considérer les processus de patrimonialisation comme des arènes dialogiques, dans lesquelles différentes voix peuvent se faire entendre (Bindi, 2013). Face à des pratiques multidimensionnelles, quelles opportunités et quelles voix la patrimonialisation produit-elle ?

Dimension religieuse, esthétique et patrimoniale

La nécessité d'éviter les théories tranchées est également suggérée, en ce qui concerne la patrimonialisation des pratiques religieuses, par Isnart et Cerezales (2020). Les deux auteurs soulignent que de nombreuses approches anthropologiques de la patrimonialisation des objets et des pratiques religieuses ont eu tendance à adopter une approche qui a été qualifiée de « migration du sacré » (Bossy, 1985, cité dans Isnart et Cerezales, 2020 : 2) ou de « transfert de la sacralité » (Ozouf, 1976, cité dans Isnart et Cerezales, 2020 : 2). Cette perspective voit dans la patrimonialisation des objets religieux des processus au cours desquels des biens perdent leur sacralité religieuse mais acquièrent une sacralité civile (au sens durkheimien du terme sacré). De multiples approches des processus de patrimonialisation des pratiques

et objets religieux ont adopté cette perspective, en s'attachant à montrer comment lesdits processus créent une démarcation entre les « croyants », pour qui les pratiques et objets en question restent liés à une expérience religieuse spécifique et un public qui en apprécie avant tout désormais la dimension artistique et patrimoniale.

En critique à ces approches qui opposent le sacré et le profane, Isnart et Cerezales (2020) proposent la notion de « complexe patrimonial religieux » comme outil théorique pour appréhender la coexistence de deux couches différentes de valeurs liées aux pratiques et objets religieux. Cet outil nous permet de voir

une dynamique plus complexe, subtile et ambiguë entre la religion et le patrimoine culturel qu'un simple passage des pratiques spirituelles à la sacralité du patrimoine. Quelque chose de religieux survit toujours dans le contexte de patrimonialisation des monuments ou des rituels religieux, et de nombreux sites sacrés et éléments immatériels inscrits sur les listes du patrimoine national ou de l'Unesco dans le monde restent des lieux et des pratiques qui sont spirituellement, symboliquement et rituellement efficaces. Alors que le paradigme de la sécularisation met l'accent sur la fin de la vie rituelle des objets et des sites lorsqu'ils sont étiquetés comme "patrimoine", la dialectique entre le patrimoine et la religion est beaucoup plus compliquée, complexe et multicouche² (Isnart et Cerezales, 2020 : 6).

Transposée dans la présente recherche, cette approche permet de mettre à jour les interactions entre les différentes dimensions en jeu dans les patrimonialisations des pratiques rituelles de l'Uttarakhand.

Pratiques de dialogue avec les êtres spirituels

L'État de l'Uttarakhand, qui est devenu un État autonome au sein de la république fédérale de l'Inde en novembre 2000, est situé dans la partie centrale de l'Himalaya. La plupart de ses habitants vivent dans de petits villages de montagne. Dans ces régions rurales montagneuses, la vie des villageois est étroitement liée à celle d'entités spirituelles qui deviennent présentes dans le corps de certaines personnes, dialoguent avec les villageois et contribuent grandement à la façon dont les événements quotidiens sont interprétés et gérés.

Pour schématiser la réalité locale aux fins de ce texte, il existe trois configurations sociales principales dans lesquelles les pratiques rituelles de dialogue entre les hommes et les êtres spirituels peuvent avoir lieu.

La première concerne les divinités et les esprits des morts considérés comme « appartenant » à la famille, qui deviennent présents dans un de ces membres pour s'exprimer ; la deuxième concerne des entités qui choisissent une personne, généralement par le biais de ce que l'on appelle une « maladie élective », à savoir un problème somatique signalant que cette personne a été choisie, laquelle devient alors un oracle (*bākī*) et commence à recevoir des clients chez elle ; la troisième concerne le dialogue des habitants d'un village avec les divinités qui règnent sur le territoire villageois (*grām devtā*) (Bindi, 2012 ; Sax, 2024). Ces dernières divinités disposent d'une « forme mobile » appelée *ḍolī* (littéralement « balançoire »), qui consiste en un palanquin en bois contenant à l'intérieur une statue de la divinité et recouvert de plusieurs tissus colorés tombant sur le sol. Dans certaines régions, le *grām*

² - La traduction de l'anglais au français est de moi, pour cette citation comme pour les autres de cet article.

devtā s'exprime par l'intermédiaire d'une personne qu'il a choisie et qui est alors appelée *mali*, *posua* ou *otaria*. Mais dans d'autres, c'est à travers la forme mobile du palanquin qu'il « parle » : lorsque quelqu'un souhaite interroger la divinité, deux personnes, qu'elle a choisies, prennent le palanquin sur leurs épaules : à ce moment-là, lorsque la divinité est interrogée, c'est le palanquin lui-même qui commence à bouger, tandis que les deux porteurs ont l'impression de ne suivre que ses mouvements. Ces derniers sont considérés comme un langage spécifique, à travers lequel les divinités territoriales s'expriment et qui ne peut être compris et traduit que par certains anciens du village.

Ces différentes interactions entre les entités spirituelles et les humains correspondent parfaitement à la définition des pratiques multi-dimensionnelles que nous avons proposée au début de cet article. Dans ce contexte, la maladie n'est qu'un des nombreux événements qui peuvent motiver le dialogue avec les entités spirituelles et leur intervention : les disputes, les catastrophes naturelles, les pertes économiques, les échecs scolaires, le chômage et d'autres problèmes économiques, la nécessité de planifier un mariage et tout autre type de soucis peuvent faire l'objet de telles interactions. La cosmologie sur laquelle reposent ces pratiques conçoit ces différents problèmes comme pouvant être liés les uns aux autres et résultant le plus souvent de relations perturbées des humains entre eux ou avec les entités spirituelles et des émotions (de colère, ressentiment, désespoir...) qui en découlent (Bindi, 2018, 2022 ; Sax, 2014).

Si leurs effets ne peuvent être réduits exclusivement au domaine thérapeutique, les dialogues rituels avec les êtres spirituels constituent une ressource importante lorsque des problèmes de santé surviennent, même lorsque la biomédecine est facilement accessible et que les concepts biomédicaux sont connus (Bindi, 2012, 2018, 2022 ; Fiol, 2017 ; Sax). Partant du constat que ces pratiques rituelles ont un rôle diagnostique et thérapeutique crucial pour les habitants des zones rurales de l'Uttarakhand, Sax (2014) observe comment elles sont paradoxalement invisibles aux politiques de santé publique. Si de nos jours, dix ans plus tard, le constat de Sax sur leur non-intégration dans le système médical reste globalement vrai, ces pratiques ne sont cependant pas si invisibles aux yeux de l'État. Nombre de ces rituels ont subi une transformation spectaculaire en termes de visibilité nationale et de la signification qui leur est attribuée. S'ils étaient (et sont toujours) une source d'embarras pour de nombreuses personnes d'origine uttarakhandi dans les occasions où ils sont exposés à des observateurs extérieurs, ils sont aujourd'hui également appréciés en tant qu'éléments distinctifs de la culture locale : ils sont devenus des symboles de l'identité et de l'appartenance régionales et, pour certaines pratiques, ils sont également devenus des articles très commercialisables.

Tout en se concentrant sur cette extraordinaire revalorisation des rituels de dialogue avec les entités spirituelles, le présent article pose la question de savoir ce qu'il est advenu de leurs dimensions curatives dans les processus de patrimonialisation. J'aborderai cette question en analysant trois espaces différents dans lesquels les pratiques rituelles de dialogue avec les entités spirituelles ont reçu de l'attention en tant qu'éléments représentant la culture et l'identité des habitants de l'Uttarakhand : les représentations scéniques, l'industrie musicale et les médias sociaux.

Les données qui nourrissent ce texte sont issues de plusieurs travaux de terrain – pour un total d'environ 30 mois – menés entre 2004 et 2024, dans la capitale de

l'État, Dehradun, et dans des villages situés dans le district d'Uttarakashi de la région du Garhwal (l'une des deux régions constituant l'État de l'Uttarakhand). Au cours des 15 premières années, la recherche – menée dans le cadre d'un doctorat et d'un programme de recherche collectif³ – a principalement porté sur les différentes façons dont les êtres invisibles assurent la divination et la guérison dans les villages et comment les rituels coexistent avec d'autres pratiques thérapeutiques. Depuis 2019, la recherche se déroule dans le contexte d'un programme de recherche axé sur les expériences de perte et d'interaction avec les morts⁴.

La constitution du patrimoine et ses acteurs dans l'Uttarakhand

Cette revalorisation récente en tant qu'éléments du patrimoine de rituels largement pratiqués dans les zones rurales de l'Uttarakhand fait partie d'un « modèle beaucoup plus large de rebranding et de revalorisation du « folk » dans les régions de l'Asie du Sud post-libéralisation » (Fiol, 2017 : 161). Si pendant des siècles, la « religion folklorique » a été construite (par les étrangers et les folkloristes locaux) comme quelque chose qui avait moins de valeur que les pratiques religieuses fondées sur des sources écrites, les pratiques des zones rurales et reculées sont devenues, au cours des dernières décennies, de précieux symboles d'authenticité et d'identité. En Uttarakhand, un facteur important qui a joué un rôle dans cette transformation a été la création, en 2000, au sein de la République indienne, du nouvel État de l'Uttarakhand et la nécessité d'une identité spécifique le caractérisant.

Si une identité collective de « montagnards » (*pahārī log*) a en partie précédé la formation de l'État, l'Uttarakhand a été créé essentiellement sur une base économique et n'avait pas, à sa création, de « communauté imaginée » unique (Anderson, 2006 ; Polit, 2010 : 31, 2011 : 151). Officiellement constitué de deux régions, l'État se compose en fait de multiples zones régionales qui, bien qu'elles aient des pratiques culturelles et religieuses similaires et parlent une langue similaire, se perçoivent comme différentes et souvent rivales. Déjà durant les dix années qui ont précédé la formation de l'État et alors que s'intensifiait le mouvement autonomiste, les élites intellectuelles et politiques du pays ont cherché à renforcer le sens de la communauté dans les régions qui constituent aujourd'hui l'État de l'Uttarakhand. Ce processus a favorisé la mise en scène de danses, de musique, de représentations théâtrales et d'autres pratiques considérées comme représentatives de l'identité et de la culture de l'État. Ces éléments ont été de plus en plus exposés lors de festivals culturels, montrés dans des documentaires et des vidéos d'art, photographiés et décrits dans les journaux locaux et nationaux et discutés lors d'émissions télévisées.

Un atelier de trois jours intitulé « Folklore et patrimoine culturel immatériel », qui s'est tenu en janvier 2011 à Dehradun, témoigne de la vivacité du discours sur le patrimoine dans les années qui ont suivi la création de l'État. L'article résumant les résultats de cet atelier dans le journal *The Tribune of India* (2011) indique que : « Les experts ont

³ - Équipe *Présencedesprits* (2014-2018) coordonnée par Anne de Sales et Marie Lecompte-Tilouine et financée par l'Agence Nationale française pour la Recherche.

⁴ - Ce programme de recherche est dirigé par Serena Bindi (2019-2026) et financée par l'Agence Nationale française pour la Recherche (ANR-19-CE27-0015 PHANTASIES) et par le dispositif IdEx Dynamique de l'université Paris Cité (IdEx ANR-18- IDEX-0001).

convenu de travailler à la création d'un vocabulaire pour le folklore traditionnel de l'Uttarakhand. Nous devons lier la culture aux rituels et pratiques traditionnels afin qu'ils ne meurent pas. »

Les rituels de dialogue avec les entités spirituelles sont progressivement devenus un objet privilégié des processus de patrimonialisation. Même si des pratiques similaires existent dans de nombreuses régions d'Asie du Sud, ce sont probablement certaines qualités spécifiques qui les ont rendus aptes à devenir des symboles de l'identité régionale, comme l'observe Fiol pour l'un d'entre eux, le *jagar* (Fiol, 2010 : 32) : leur omniprésence parmi les trois principaux groupes de castes de l'Uttarakhand, Brahman, Rajpout et Dalit, qui participent ensemble à ces rituels (même si les castes supérieures, telles que Brahman et Rajpout, peuvent avoir tendance à cacher leur participation à certains d'entre eux) ; l'utilisation d'instruments locaux spécifiques à la région ; le mélange très spécifique de langues vernaculaires et de termes sanskrits qui est une caractéristique de beaucoup de ces rituels ; et l'incorporation de symboles et de cosmologies régionaux significatifs.

Outre le régionalisme culturel lié à la création du nouvel État, d'autres facteurs ont joué un rôle important dans le processus de revalorisation des rituels de dialogue avec les entités spirituelles au cours des dernières décennies : la libéralisation de l'économie, l'ascension de nouvelles classes moyennes orientées vers la consommation, l'essor de l'industrie culturelle, le développement du tourisme spirituel vers les régions himalayennes et le fort processus migratoire des montagnes vers la capitale de l'Uttarakhand, Dehradun, vers d'autres villes de l'Inde et vers l'étranger. Selon certaines estimations, près de 40 % de la population totale de l'Uttarakhand (onze millions de personnes) a migré en dehors de l'État. Beaucoup parmi ces populations migrantes sont coupés depuis une ou deux générations de leur éducation villageoise, mais restent émotionnellement liés à leur région d'origine. Fiol observe comment, pour ces personnes, des éléments appartenant à des rituels pratiqués dans les zones rurales sont devenus de puissants signes d'identification, même si la connaissance de la langue vernaculaire (garhwali, kumaoni, jaunsari) et de ces pratiques elles-mêmes est souvent limitée (Fiol, 2017 : 24). De même, Polit mentionne que l'un des objectifs explicites des festivals culturels qu'elle a observés dans la capitale, Dehradun, est d'enseigner aux jeunes migrants urbains leur culture d'origine et sa beauté et donc de sauver cette culture de l'oubli (Polit, 2010 : 43-46).

En raison de ces différents facteurs, les acteurs qui ont contribué à transformer les rituels en marqueurs positifs d'identification culturelle régionale pour les résidents locaux et les migrants vivant en dehors de l'Uttarakhand appartiennent à différents réseaux et groupes : fonctionnaires, artistes commerciaux, amateurs de culture, universitaires... Leurs différents intérêts économiques, politiques et culturels s'entremêlent dans les processus d'élaboration du patrimoine. Si nous prenons l'exemple de la musique folklorique, son succès croissant dans l'industrie musicale indienne au cours des deux dernières décennies est dû à une pluralité d'acteurs : « Les acteurs étatiques cherchent à générer de nouveaux signes d'identification nationaliste et régionaliste, les entrepreneurs cherchent à produire de nouveaux produits culturels et les migrants cherchent à faire revivre ou à conserver les traditions culturelles dans de nouveaux environnements » (Fiol, 2017 : 19).

Mises en scène

Dans ce contexte, il devient fréquent de présenter sur scène, lors de festivals culturels, des spectacles inspirés des rituels susmentionnés. Ces festivals ont lieu dans les principales villes des districts, dans la capitale de l'Uttarakhand, Dehradun, ou dans d'autres villes de l'Inde, telles que Delhi et Mumbai.

J'ai eu l'occasion d'observer à plusieurs reprises, entre 2008 et 2018, le festival Magh (Magh Mela) qui est organisé dans la ville principale du district d'Uttarkashi au mois de janvier. De manière assez paradoxale, la patrimonialisation des traditions rituelles de l'Uttarakhand exige de trouver des symboles de l'identité locale, mais qui puissent être acceptés par les pratiquants de la culture religieuse hindoue dominante au niveau panindien, et les séduire. Il en va de même dans le secteur du tourisme. L'État a promu le tourisme sous la devise « Dev Bhumi » (Terre des Dieux) et a commercialisé les qualités spirituelles de la région en parrainant des pèlerinages et des festivals dans les principaux sanctuaires et temples (par exemple, Nanda Devi Raj Jat et Char Dham Yatra). Selon cette image, l'Uttarakhand n'est pas la terre d'entités spirituelles locales qui interagissent continuellement avec les humains, mais le foyer d'un hindouisme pur et moderne : une religion esthétique, modeste et calme, imprégnée de beauté et de respect (cf. aussi Polit, 2011). Le sentiment de honte face aux pratiques de « possession » et les tentatives de les abandonner ou de les cacher dans certaines circonstances (Bindi, 2013 ; Fiol, 2017 ; Sax, 2009, 2014), d'une part, et les mouvements de rejet des sacrifices d'animaux (Govindrajan, 2018), d'autre part, sont quelques-uns des principaux épiphénomènes de cette tendance.

Dans un tel contexte, le Magh, festival d'Uttarkashi, s'est, au fil du temps, transformé d'une fête de village en un festival religieux et culturel, exposant un type de patrimoine en accord avec l'idée dominante de l'hindouisme. La fête comprend, outre les discours des dirigeants politiques locaux et nationaux et souvent un concert d'un ou plusieurs artistes célèbres, la représentation de palanquins provenant de différents villages du district. Sur la scène de la Magh Mela, les palanquins exécutent des danses harmonieuses et élégantes, épurées de tous les mouvements imprévisibles et soudains qui sont courants lors du dialogue entre la forme mobile de la divinité et ceux qui la consultent. Le mouvement des palanquins est présenté d'une manière qui n'est pas sans rappeler un genre performatif : il ne porte aucune trace du fait que les divinités sont présentes à l'intérieur et que les palanquins sont la forme sous laquelle elles interagissent avec les humains.

Un processus similaire peut être observé au musée himalayen d'Uttarkashi (cf. photo), où un modèle de palanquin est exposé, accompagné de deux figures vêtues d'étoffes « traditionnelles » représentant ses porteurs. Aucune figure, en revanche, ne représente le dévot qui pose des questions au palanquin. Dans l'espace du musée comme sur la scène de la Magh Mela, le palanquin est mis en scène sans qu'aucune allusion soit faite à l'interaction divinité/dévot qu'il permet dans le rituel.

Si les palanquins en bois sont devenus l'un des symboles du district et, progressivement, de l'État tout entier et sont indéfectiblement présents dans les lieux où la culture est exposée (scènes, brochures touristiques, sites web et musées), la manière dont ils sont

montrés, avec leurs vêtements colorés assortis et leurs élégants mouvements de danse, est conforme à l'idée de l'hindouisme mentionnée plus haut et, simultanément, à une esthétique urbaine cosmopolite.

Dans cette valorisation des dimensions esthétiques des rituels, il n'y a pas de place pour leur dimension thérapeutique, ni pour leur dimension religieuse, politique, économique, sociale, juridique. Plus généralement, ce qui se perd dans le processus, est, comme le dit Polit (qui a observé comment les performances inspirées des rituels de l'Uttarakhand sont portées sur les scènes des festivals à Dehradun et à Delhi), l'idée du rituel comme « travail sérieux », un travail exécuté par les villageois pour assurer une relation stable avec leurs divinités : « Lorsque le rituel devient un élément du patrimoine, de la nostalgie et de l'art populaire, il cesse d'être compris comme un travail sérieux pour des gens sérieux » (Polit, 2013 : 292).

Cela renforce également une hiérarchie subtile entre les populations (rurales) pour lesquelles le rituel est un travail et une action efficace (également thérapeutique) et le public (urbain) pour lequel le rituel n'est qu'un amusement. Polit souligne également le rôle paradoxal joué dans ce processus par les performeurs : même s'ils sont fiers de présenter leur travail devant un public urbain de classe moyenne, le fait de présenter leur rituel comme une forme d'art leur fait perdre leur statut de spécialistes importants d'un travail efficace et les transforme également en objets d'exposition (Polit, 2013 : 285). En d'autres termes, observe-t-elle, les spécialistes des rituels « sont impliqués dans la dévalorisation d'eux-mêmes et de leurs propres traditions » (Polit, 2013 : 292).

Ces festivals pourraient faire penser à la théorie de la « migration du sacré », selon laquelle lorsque des objets sacrés deviennent des objets patrimoniaux, ils perdent leur sacralité religieuse ou leur nature de travail sérieux et efficace. Cette façon dichotomique de considérer le processus de patrimonialisation empêche cependant de voir comment, pour certains de leurs acteurs, les dimensions « patrimoine » et « travail sérieux » des pratiques rituelles ne sont pas antagonistes mais peuvent coexister. Les rituels ne perdent pas leur sérieux pour les interprètes eux-mêmes. Il me semble que ceux-ci choisissent de manière stratégique et active les aspects de leur pratique à mettre en avant dans chaque contexte. Leur engagement sérieux avec les êtres spirituels est démontré par le fait que certains d'entre eux disent explicitement qu'ils demandent la permission à leurs divinités avant de mettre en scène des rituels ou qu'ils donneront une célébration à leurs divinités une fois de retour au village après les représentations théâtrales (Polit, 2013). Par ailleurs, il y a souvent des réintroductions spontanées de la possession dans des espaces d'où elle a été expulsée. Malgré tous les efforts des organisateurs du festival, pendant la « danse » des palanquins, certaines personnes dans le public commencent invariablement à manifester dans leur comportement ce qui est socialement reconnu comme des signes de la présence d'un être spirituel dans le corps des gens (Bindi, 2013). Ces événements de possession au cours de performances mises en scène indiquent que le patrimoine et le « travail sérieux » ne sont pas des conceptions opposées pour les gens. Cela semble également vrai dans le domaine de l'industrie musicale.

Industrie musicale

Les *jagars* (qui prennent aussi le nom de *gadhyala* ou de *panwara*, selon les localités et les entités spirituelles impliquées) sont des pratiques rituelles qui ont été omniprésentes dans la vie religieuse des régions formant aujourd'hui l'Uttarakhand (Fanger, 1990 ; Fiol, 2017 ; Leavitt, 1997 ; Sax, 2009). D'un point de vue émique, le *jagar* a pour objectif principal de faire danser les entités spirituelles, en guise de dévotion à leur égard. Le terme *jagar* fait littéralement référence au fait que les entités spirituelles sont « éveillées » (de la racine sanskrite *-jag*). Pour les éveiller et les faire danser, il faut un spécialiste du rituel, appelé *guru* ou *jagrya*. Même s'il existe une certaine flexibilité dans le rang social de ces spécialistes (Sax, 2009), la plupart d'entre eux sont issus des communautés Shilpkar, qui appartiennent au groupe des Dalits, le plus bas dans la hiérarchie des castes. Le pouvoir spirituel permettant de devenir *guru* ou *jagrya* est considéré comme héréditaire et tend à se transmettre au sein d'une même famille, mais il doit aussi être cultivé par le futur spécialiste. Grâce à sa maîtrise de rythmes spécifiques joués sur des instruments locaux, de récits et de chants spécifiques et de formules rituelles particulières, le spécialiste contrôle l'arrivée et le départ des entités spirituelles sur le corps des différentes personnes qu'il a choisies.

Depuis les années 1990, le *jagar* est entré dans l'industrie musicale. Comme pour les mises en scène de rituels évoquées plus haut, le *jagar* a également connu un processus progressif d'adaptation à l'esthétique cosmopolite. Les premiers enregistrements commerciaux, qui datent du début des années 1990 sur cassette puis sur VCD à partir du début des années 2000, s'inspiraient de la forme et de la substance des performances rituelles : ces albums suivaient le déroulement général d'un rituel, aboutissant à la possession d'une ou plusieurs personnes par des entités spirituelles (Fiol, 2010 : 33). Depuis la première décennie du XXI^e siècle, la tendance a été d'adapter les enregistrements des *jagars* à l'esthétique soignée et à l'échelle grandiose des vidéos musicales hindi (Fiol, 2010 : 38). Les albums ont été produits en utilisant des instruments électroniques et acoustiques de studio (au lieu des instruments rituels de l'Uttarakhandi), en ajoutant des effets de studio, en proposant une énonciation plus claire du texte et des thèmes lyriques répartis sur huit pistes de trois à dix minutes chacune. Comme l'observe Fiol, le *jagar* en tant que style musical a commencé à se vendre indépendamment du *jagar* en tant que pratique rituelle.

De nombreuses polémiques entourent la commercialisation des *jagars*. Certains spécialistes rituels héréditaires – appartenant à des castes considérées comme basses dans la hiérarchie des castes – s'inquiètent du fait que les bénéfices sont surtout accaparés par des chanteurs de haute caste. Cela s'explique par plusieurs facteurs : « le déplacement des réseaux de mécénat des propriétaires terriens ruraux vers les institutions urbaines basées dans les plaines ; l'accent mis sur les styles de musique et de danse partagés et non spécialisés dans les albums commerciaux ; la prévalence des préjugés fondés sur la caste parmi les initiés de l'industrie ; l'appauvrissement de la plupart des familles Shilpkar, lié à l'abus endémique d'alcool et aux problèmes de santé mentale et physique ; et le manque de familiarité avec les valeurs cosmopolites et le processus de production en studio » (Fiol, 2017 : 105). En conséquence, les spécialistes

des rituels héréditaires se plaignent que le *jagar* soit représenté dans l'industrie des médias par des individus qui ne sont pas de véritables spécialistes du rituel depuis des générations et que la tradition soit déformée par ces nouveaux venus. L'un des résultats de l'appropriation des enregistrements de *jagar* par des chanteurs de haute caste est la sanskritisation progressive des textes (Fiol, 2010 : 39), c'est-à-dire la substitution de termes sanskrits à des termes vernaculaires.

Néanmoins, malgré ces aspects problématiques soulignés par différents acteurs, il n'est pas certain que la commercialisation des *jagars* et leur diffusion dans toute l'Inde sous la forme de chansons et même d'un style musical spécifique les aient dévalorisés en tant que forme de dévotion. Si la fonction thérapeutique des *jagars* n'est jamais soulignée dans l'industrie musicale, le fait que le rituel du *jagar* soit un « travail sérieux » de dialogue avec des entités spirituelles et de dévotion à leur égard pourrait même avoir été renforcé par les processus de folklorisation. D'après Fiol, c'est grâce à sa visibilité dans l'industrie musicale que le *jagar* est aujourd'hui considéré au niveau national comme une forme de plus en plus acceptable d'expression dévotionnelle des Uttarakhandis (Fiol, 2017 : 159). Il observe que « ce nouveau mode de présentation du *jagar* a entraîné une vague de rituels publics à grande échelle qui affirment les sentiments dévotionnels des Uttarakhandis » (Fiol 2017 : 161). Cette évolution est également évidente dans le domaine politique, où les rituels de dialogue avec les entités spirituelles gagnent en visibilité et deviennent un outil stratégique pour les dirigeants politiques. Manohar Lal, l'ancien secrétaire adjoint du National Congress Party, issu d'une famille de musiciens héréditaires, est passé au cours des premières décennies du XXI^e siècle de la pratique de la musique en privé à la production de deux enregistrements commerciaux de *jagar* et à la publication d'un livre sur le contexte socioculturel de la performance du *jagar* (Fiol, 2017 : 168). De même, un membre de l'Assemblée législative, Ganesh Godiyal, a parrainé un *jagar* dans son village en 2007, ce qui a attiré une grande foule et lui a donné l'occasion de prononcer un discours de propagande pendant trois heures avant le début du rituel (Fiol, 2017 : 166).

Cela montre une fois de plus que le processus de création du patrimoine est plus complexe que ce que l'opposition entre profane et sacré pourrait suggérer. Cependant, l'espace qui présente aujourd'hui la complexité la plus profonde, pour la variété des expériences patrimoniales qu'il permet de faire émerger, est sans aucun doute le web.

Les rituels dans les médias sociaux

Dans son introduction à l'une des premières publications scientifiques sur le sujet (Giaccardi, 2012), Fairclough a souligné l'impact profond et transformateur des médias sociaux sur notre compréhension et notre expérience du patrimoine. Les opportunités créées par les médias sociaux « ne concernent pas seulement la consommation du patrimoine offert par d'autres (experts, politiciens). Plus important encore, ils permettent aux gens de créer leur propre patrimoine, leur propre culture et leurs propres paysages » (Fairclough, 2012 : XVI). Avec la diffusion de la notion de patrimoine et des idées qui y sont liées, la culture est devenue un objet qui illustre l'identité d'un groupe. En conséquence, les individus et les communautés entreprennent des processus de réflexion sur leurs propres pratiques. Certaines de ces dernières peuvent « devenir une

question de nostalgie, des objets dignes d'être préservés, mais aussi quelque chose qui représente l'unicité de la région ou du village » (Polit, 2013 : 291). Dans ce contexte, les médias sociaux ont ouvert la voie à des modes d'interaction plus participatifs avec des objets potentiels de patrimoine et ont fourni de nouvelles possibilités de jouer de telles formes de réflexivité dans une arène virtuelle mondiale. Les cultures participatives – cultures auxquelles tous les membres se sentent libres de contribuer et estiment que leur contribution sera appréciée (Jenkins *et al.*, 2006 : 7) – ne sont pas nouvelles dans le domaine du patrimoine. Les sociétés historiques et littéraires et autres cultures d'amateurs en sont un exemple. Cependant, le phénomène auquel nous assistons aujourd'hui est beaucoup plus large et profond. Grâce aux progrès technologiques et au Web 2.0, la création, la publication et la distribution de contenus numériques sont devenues extrêmement accessibles et faciles à utiliser. La liste des services et des sites web qui soutiennent la production et la distribution de contenus numériques est sans fin. Cette production et cette distribution sont facilitées par les réseaux sociaux : le Web 2.0 encourage les communautés en ligne et transforme les médias traditionnels en conversations interactives (Giaccardi, 2012 : 3-4). Un autre facteur de changement important est la diffusion des smartphones et d'autres appareils mobiles qui combinent les fonctions d'un téléphone portable avec celles d'un petit ordinateur personnel. Grâce à cette introduction, les médias sociaux sont devenus mobiles. Tous ces facteurs contribuent à produire de nouvelles attitudes et de nouveaux ensembles de compétences, favorisant une culture de la participation non limitée par les horaires et les lieux.

L'impact des médias sociaux sur le discours et la pratique du patrimoine est significatif car « les médias sociaux créent des infrastructures de communication et d'interaction qui agissent comme des lieux de production culturelle et de valeurs durables au service de ce qui pourrait être considéré comme une nouvelle génération de pratiques patrimoniales "vivantes" » (Giaccardi, 2012 : 5). Grâce aux médias sociaux, les gens s'engagent de manière autonome dans le patrimoine culturel, dans le contexte de leur vie quotidienne et en lien avec des lieux et des réseaux dans lesquels le patrimoine « compte ». À cet égard, on peut voir comment « les médias sociaux réunissent ou fusionnent le patrimoine avec le quotidien » (Fairclough, 2012 : XVI).

En Uttarakhand également, les médias sociaux et les technologies numériques sont devenus l'un des principaux lieux où « les expériences, les souvenirs et les identités sont construits, valorisés et transmis » (Giaccardi, 2012 : 6). Au cours des dix dernières années, la plupart des villageois ont commencé à posséder des smartphones et à disposer (toujours ou pendant certaines périodes) d'une connexion internet. Comme dans d'autres parties du monde, les internautes capturent de plus en plus d'aspects de leur expérience et les partagent. D'autres peuvent alors enrichir ces traces numériques de leur propre point de vue. Il en résulte un dialogue permanent sur les pratiques et les éléments affichés sur le web. Chargé d'émotions et de sentiments personnels, ce dialogue peut être mieux défini comme un « échange continu de pensées et d'affects, d'opinions et de croyances, d'attachements et d'antipathies » (Giaccardi, 2012 : 6).

Bien entendu, cette activité d'enregistrement et d'échange d'artefacts et de pratiques quotidiennes ne doit pas toujours être considérée comme de la création de patrimoine. Les

gens peuvent partager des vidéos et des photos pour de nombreuses raisons. Néanmoins, l'affichage sur le net peut être considéré comme une question de patrimoine lorsqu'il « donne de l'importance au passé dans le présent, en nous aidant à raconter des histoires sur ce que nous sommes » (Giaccardi, 2012 : 5). En d'autres termes, l'affichage sur le net devient patrimonial lorsqu'il est motivé par une relation spécifique des personnes avec l'élément culturel affiché ou lorsqu'il montre cette relation : une relation dans laquelle l'élément est valorisé pour ce qu'il dit de la culture et de l'identité auxquelles la personne a le sentiment d'appartenir.

À quel point le patrimoine culturel à l'ère numérique stimule dans l'Uttarakhand contemporain « une réflexion et une conversation communautaires en constante évolution sur les identités passées, présentes et futures » (Giaccardi, 2012 : 7) est démontré par une simple recherche sur les médias sociaux. Une recherche par mot clé pour le terme « Uttarakhand » sur Instagram donne 61 résultats et 13 comptes privés, dont l'écrasante majorité sont des comptes liés au patrimoine, à la culture et au tourisme. Sur Facebook, le réseau social le plus utilisé en Uttarakhand, une recherche de groupes incluant le terme « Uttarakhand » donne des milliers de résultats, dont la majorité est associée au patrimoine et au tourisme, comme le montrent des noms récurrents tels que : « Uttarakhand the Land of Gods », « Uttarakhand *Devbhoomi* » (Uttarakhand, la terre des dieux, en hindi), « Uttarakhand Beauty », « *Piar Pahar* Uttarakhand » (Sweet Mountain Uttarakhand, en hindi), « *Apna* Uttarakhand » (Notre Uttarakhand, en hindi), « Welcome to Uttarakhand Cultural and Heritage Group », « Travelling Uttarakhand », « My love Uttarakhand », « Uttarkhand *Sanskriti* » (Culture de l'Uttarakhand, en hindi). Si l'on effectue une recherche spécifique avec le nom du rituel de dialogue avec les entités spirituelles mentionné ci-dessus et appelé *jagar* – #garhwali*jagar*, #*jagar* –, on obtient une page publique appelée Garhwali *jagar* et de nombreuses publications sur les pages Facebook des personnes, dont beaucoup sont visibles par le public.

C'est sur la présence de *jagars* dans les médias sociaux – notamment sur Facebook – que je souhaite me concentrer ici. Pour cette analyse, je m'appuie, d'une part, sur les interactions semi-formelles et informelles que j'ai eues au cours des vingt dernières années sur le terrain physique et, au cours des dix dernières années, également dans l'arène virtuelle (Instagram, Facebook et chaînes YouTube) avec des connaissances et des amis de l'Uttarakhand. D'autre part, ces réflexions sont basées sur la participation, dans le cadre de mon projet actuel sur la relation avec les morts (ANR Phantasies 2020-2025), à au moins 30 rituels *jagars*, au cours desquels j'ai pu observer comment et quand les participants filmaient avec leurs téléphones portables.

De nombreux utilisateurs publient sur Facebook des enregistrements vidéo de *jagar* réalisés avec leurs smartphones ou reçus d'autres personnes. Ces vidéos ne sont généralement accompagnées d'aucune légende, mais seulement de quelques tags courts, qui font toutefois bien ressortir la relation réflexive de leurs auteurs avec leur propre culture mentionnée plus haut : *jagar*, *garhwali jagar*, *devbhumi*. Les vidéos sont publiées, dans la plupart des cas, sans aucun montage et peuvent durer de quelques minutes à une demi-heure. Sachant qu'un *jagar* dure au moins une nuit et deux jours (souvent plus), on peut se demander quelles sont les parties du rituel qui sont le plus filmées et publiées. Et pourquoi ?

L'analyse des vidéos de *jagar* postées sur Facebook suggère que ce choix n'est pas dicté par une esthétique cosmopolite comme dans l'industrie musicale ou les mises en scène : dans la plupart des vidéos de *jagar* postées sur Facebook, on voit de nombreuses personnes danser en même temps, sous l'influence des entités spirituelles qui s'incarnent en elles. Cela correspond également à ce que j'ai pu observer lors des rituels auxquels j'ai assisté. Les participants ont tendance à filmer avec leurs smartphones lorsque les entités spirituelles, appelées chacune par une musique et des mots spécifiques par le spécialiste du rituel, « arrivent » sur les supports qu'elles ont choisis. À ce moment-là, elles se rendent au milieu de l'espace rituel, pour honorer le spécialiste, puis commencent à danser et à interagir avec les gens et entre elles. Parfois, une seule entité à la fois vient, car les autres n'ont pas encore été appelées ou se sont déjà « calmées ». À d'autres moments, plusieurs d'entre elles sont présentes en même temps dans leurs médiums et se tiennent donc au centre de l'espace rituel. Dans ces moments, il est fréquent de voir de nombreuses personnes les filmer. Selon les personnes que j'ai interrogées à ce sujet, c'est parce que ce sont les « moments les plus beaux et les plus émouvants ». Ce sont en effet des moments de grande excitation collective, car les entités spirituelles sont généralement pleines de vie. Elles interagissent verbalement et gestuellement entre elles et avec le public, elles expriment leurs opinions et leurs émotions, elles plaisantent, elles jouent au ballon, elles boivent et se douchent avec le lait qui leur est offert, elles s'étreignent entre elles et étreignent les humains, elles courent vers le feu sacré allumé à proximité, avant de revenir étreindre les spécialistes du rituel... Et bien sûr, pendant tout ce temps, elles continuent à danser !

À certains égards, ces vidéos nous rappellent les enregistrements sans fioritures des *jagars* des années 90. Mais les vidéos postées sur le net sont en contact encore plus direct avec la réalité vécue par ceux qui les postent : elles reflètent leurs émotions et leur ressenti sur le rituel et ses différents moments. Cela est possible grâce à plusieurs facteurs. Tout d'abord, la plus grande flexibilité du média qu'est Internet, qui permet de faire circuler toutes sortes de matériaux gratuitement. Ensuite, le fait que, contrairement aux *jagars* enregistrés, ces publications n'ont pas d'objectif commercial direct. Les utilisateurs sont donc plus libres dans leur sélection. Troisièmement, les publics diffèrent. Les vidéos postées sur Facebook ne s'adressent pas principalement à un public urbain de classe moyenne, comme les performances mises en scène, ni à des acheteurs potentiels, comme les chansons rituelles enregistrées. Elles s'adressent à d'autres utilisateurs de Facebook, dont certains sont des amis Facebook ou des amis d'amis, c'est-à-dire qui font partie d'un même réseau. Mais surtout, ce public est potentiellement participant : d'autres personnes peuvent commenter, réafficher, échanger des connaissances et, plus généralement, participer à des discussions sur la signification et l'interprétation des *jagars*.

L'hypothèse que j'aimerais formuler est la suivante : lorsqu'ils publient des vidéos de *jagar*, les utilisateurs ne représentent pas seulement (ou principalement ?) leur propre culture *aux yeux des autres*, mais ils montrent à la fois leur appréciation du *jagar* et leur appartenance culturelle, tout en ouvrant un dialogue *avec les autres* sur le *jagar*. D'une part, les publications sur Facebook permettent de partager la *relation personnelle* que l'on entretient avec cet élément culturel spécifique. Je l'ai soit filmé, soit posté sur ma page Facebook : dans les deux cas, cela montre ma position personnelle à l'égard du

jagar et le fait que j'en apprécie la valeur. D'autre part, le fait de poster un *jagar* ouvre un discours numérique à son sujet : d'autres personnes peuvent le voir, le commenter, le reposter, et ainsi célébrer l'appréciation commune du *jagar* et, plus généralement, la fierté d'appartenir à cette culture.

Une anecdote de terrain servira à illustrer à quel point la relation des acteurs locaux avec leurs propres pratiques a changé au cours des vingt dernières années, conduisant à une acquisition récente de l'idée que ses propres traditions sont précieuses et méritent d'être préservées. Lorsque, dans les années 2010, les villageois des régions dans lesquelles je menais mes recherches ont commencé à avoir des téléphones portables avec accès à Internet, j'ai commencé à leur demander de filmer avec leurs téléphones certaines pratiques rituelles spécifiques, en mon absence, et de m'envoyer les vidéos ainsi prises, pour me permettre d'avancer dans mes recherches même lorsque j'étais en Europe. Ils étaient souvent surpris du type de pratiques que je leur demandais, car ils considéraient que ces pratiques étaient très courantes et ne méritaient pas nécessairement d'être filmées et envoyées en Europe. Inversement, depuis une dizaine d'années, une tendance courante, en particulier chez les jeunes, est de me renvoyer, lorsque je parle d'un rituel, aux pages personnelles YouTube ou Facebook qu'eux-mêmes ou leurs connaissances ont ouvertes. Ils me suggèrent de visiter ces chaînes ou ces pages parce que j'y « peux voir sous une forme réelle tous les rituels sur lesquels je m'interroge ». Dans certains cas, des personnes m'ont également demandé de fournir mes propres vidéos pour les ajouter à leurs pages, ou de mettre un « j'aime » sur leurs pages, pour les aider à augmenter leur nombre d'adeptes. Il est intéressant de noter que beaucoup de ceux qui tiennent ces chaînes YouTube ou qui publient des *jagars* ou d'autres éléments culturels typiques des régions vallonnées sur Facebook appartiennent à la diaspora, qui, comme nous l'avons dit, est extrêmement nombreuse. Cette utilisation des médias sociaux est probablement aussi pour ces personnes une façon de reconnaître leur héritage familial et leur lien avec leur patrie.

L'une des nombreuses questions soulevées par ces données est la suivante : la numérisation des *jagars* entraîne-t-elle une marchandisation des rituels pour la consommation en ligne, les réduisant ainsi à de simples spectacles de divertissement dissociés de leurs racines spirituelles et communautaires ? Ou bien l'engagement et l'interaction accrus que permettent les médias sociaux contribuent-ils à légitimer les *jagars* en tant qu'« œuvres sérieuses » ? L'expérience participative du patrimoine permise par les médias sociaux pourrait-elle finir par créer ou renforcer, parmi les Uttarakandis vivant dans l'Uttarakhand ou à l'étranger, une prise de conscience des fonctions et des effets importants de ce rituel ? La numérisation du rituel *jagar* pourrait-elle produire une appréciation de celui-ci qui aille bien au-delà de sa seule dimension esthétique ? Si cette question mérite sans aucun doute une investigation plus poussée, qui utiliserait également des méthodologies web spécifiques, j'ai déjà montré comment la réponse doit éviter les conclusions trop tranchées.

Conclusion

L'analyse des différents espaces de patrimonialisation des rituels de dialogues avec les être spirituels en Uttarakhand montre que les motivations et les effets de la patrimonialisation ne sont ni singuliers ni simples. Chacun des espaces de

patrimonialisation étudiés dans ce texte tend à permettre à des acteurs spécifiques de s'exprimer (des gens ordinaires aux organisateurs d'événements publics en passant par les politiciens), à s'adresser à des publics différents (classes moyennes urbaines, amis et utilisateurs de Facebook, clients potentiels) et à impliquer des enjeux économiques, politiques et culturels différents. Dans tous ces espaces, la Culture est présentée comme un patrimoine, mais chacun d'entre eux a ses propres règles. Dans certains de ces espaces, la guérison est un marqueur de retard : la possession par des entités spirituelles et l'interaction avec elles sont donc dissimulées dans des spectacles, tandis que l'esthétique cosmopolite est adoptée pour plaire au public de la classe moyenne urbaine. Mais dans d'autres espaces patrimoniaux, tels que les médias sociaux, les opinions et les émotions personnelles sur les rituels sont non seulement autorisées, mais même, d'une certaine manière, encouragées. Cela fait réapparaître la présence réelle des divinités dans les corps humains et leur interaction avec les gens, car ceux qui publient des vidéos sur les médias sociaux filment et publient régulièrement des parties des rituels dans lesquels de nombreuses entités spirituelles sont présentes dans leurs médiums et leurs danses choisies par les humains.

Il semble qu'aujourd'hui, dans aucun de ces espaces, la dimension curative des rituels n'est affichée, valorisée ou discutée en tant que telle. Même lorsque des explications détaillées sont données sur la signification des rituels qui sont présentés comme des symboles du patrimoine des zones rurales, la fonction thérapeutique réelle est passée sous silence. C'est par exemple le cas du festival appelé Ramman, qui a été inscrit sur la liste Unesco représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité. Malgré la reconnaissance de la nature multi-dimensionnelle de l'événement, sur le site web de l'Unesco, le rituel n'est pas présenté comme une pratique efficace, cruciale pour le bien-être des personnes. C'est la nature « symbolique » de son efficacité qui est mise en avant, dans une perspective durkheimienne : le rituel permet à la société de s'interroger sur elle-même et sur ses principales valeurs. Le rituel « reflète le concept environnemental, spirituel et culturel de la communauté, en racontant ses mythes fondateurs et en renforçant son sens de l'estime de soi ».

Cependant, cela ne doit pas nous amener à conclure que tout ce qui devient patrimoine perd sa sacralité ou sa nature de « travail sérieux » et efficace. Faisant mienne la théorie du « complexe rituel-patrimoine », qui souligne que patrimoine et religion ne s'opposent pas toujours, j'ai formulé l'hypothèse, appuyée sur les données de terrain, que les rituels peuvent être pour de nombreuses personnes à la fois un « travail sérieux » et un « patrimoine ».

Un dernier aspect qui mérite d'être souligné concerne le manque de pertinence, pour les acteurs locaux, de la question qui traverse cet article. Parmi les diverses critiques que les personnes avec lesquelles j'ai eu des contacts adressent aux processus de patrimonialisation – tels que la mise en scène des rituels et les produits de l'industrie musicale – la question de la non-reconnaissance de la fonction thérapeutique ne semble pas être une priorité. Peu de gens semblent penser que le *jagar* ou d'autres rituels perdraient de leur sérieux à cause de l'intention commerciale des chanteurs ou de la performance sur scène. Pourquoi la question qui est au cœur de cet article concerne-t-

elle davantage les anthropologues que les acteurs sociaux ? Et qu'est-ce que cela nous apprend sur la relation entre les processus de patrimonialisation et la guérison ?

Peut-être que la constitution d'un patrimoine ne menace pas la guérison et que la plupart des gens en sont conscients. En effet, si les initiatives de patrimonialisation des rituels sont en plein essor ces dernières décennies, c'est aussi le cas de la pratique consistant à recourir à des rituels de dialogue avec des entités spirituelles lorsque des problèmes de santé surviennent. Plusieurs spécialistes des rituels affirment que non seulement leur activité n'a pas souffert au cours des dernières décennies, mais qu'ils reçoivent aujourd'hui plus de clients que par le passé. Une question pourrait alors être posée : dans quelle mesure, en valorisant ces pratiques, les processus de patrimonialisation légitiment-ils également qu'on y ait recours à des fins curatives ? Cette question reste ouverte et passionnante pour les années à venir.

Références bibliographiques

Anderson B.,

2006. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Revised edition. London, New York, Verso.

Bindi S.,

2012, « “When There Were Only Gods, Then There Was No Disease, No Need for Doctors” : Forsaken Deities and Weakened Bodies in the Indian Himalayas », *Anthropology & Medicine*, 19 (1) : 8594.

2013, « Patrimonialiser la culture : la mise en scène des rituels de possession en Uttarakhand », *Anthropologie & Santé* [En ligne], 6 | 2013, mis en ligne le 01 juin 2013, consulté le 13 janvier 2025. URL : <http://journals.openedition.org/anthropologisante/1101> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/anthropologiesante.1101>

2018 « Fantasma e inflamaciones: reflexiones sobre las interpelaciones terapéuticas a la religión en India », *Salud Colectiva*, 14 (2) : 179-192. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01986577v1>.

2022, « Exorcising Angry Deities and Spirits of the Dead: Spiritual and Earthly Battles of Married Women in Uttarakhand (India) », *Social Compass* 69 (4) : 55077.

Bortolotto C.,

2011, *Le patrimoine culturel immatériel : enjeux d'une nouvelle catégorie*. Ethnologie de la France, Cahier 26, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Bossy J.,

1985, *Christianity in the West, 1400-1700*, Oxford/New York, Oxford University Press.

Evans-Pritchard E. E.,

1972, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford, Clarendon Press.

Fainzang S.,

2000, « La maladie, un objet pour l'anthropologie sociale », *Ethnologie comparée, Revue électronique semestrielle*, n° 1, Université de Montpellier 3.

Fairclough G.,

2012, « Others: a prologue », in Giaccardi E. (ed.), *Heritage and Social Media, Understanding Heritage and Participatory Culture*, Londres/New York, Routledge : XIVXVII.

Fanger A. C.,

1990, « The Jagar: Spirit Possession Seance among the Rajputs and Silpakars of Kumaon », in Fanger A. C. (ed.), *Heritage and Social Media, Understanding Heritage and Participatory Culture*, Almora, Shree Almora Book Depot : 173-191.

Fiol S.,

2010, « Dual Framing: Locating Authenticities in the Music Videos of Himalayan Possession Rituals », *Ethnomusicology*, 54 (décembre) : 2853.

2017, *Recasting Folk in the Himalayas: Indian Music, Media, and Social Mobility*, Folklore Studies in a Multicultural World, Urbana, University of Illinois Press.

Giaccardi E.,

2012, « Introduction: Reframing heritage and participatory culture », in Giaccardi E. (ed.), *Heritage and Social Media, Understanding Heritage and Participatory Culture*. London/New York, Routledge : 110.

Govindrajan R.,

2018, *Animal Intimacies: Interspecies Relatedness in India's Central Himalayas*, Animal Lives, Chicago, University of Chicago Press.

Heinich N.,

2012, « Chiara Bortolotto (ed.), Le Patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie », *Gradhiva. Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, 15 : 22729.

Isnart C. et Cerezales N.,

2020, *The Religious Heritage Complex: Legacy, Conservation, and Christianity*, Bloomsbury Studies in Material Religion, London/New York, Bloomsbury Academic.

Jenkins H., Clinton K., Purushotma R., Robison A. J. et Weigel M.,

2006, « Confronting the Challenges of Participatory Culture: Media Education for the 21st Century », *The MacArthur Foundation*.

Leavitt J.,

1997, « The Language of the Gods: Craft and Inspiration in Central Himalayan Ritual Discourse », in Leavitt J. (ed.), *Poetry and Prophecy. The Anthropology of Inspiration*, Ann Arbor, University of Michigan Press : 12968.

Ozouf M.,

1976, *Festivals and the French Revolution*. Cambridge, Mass, Harvard University Press.

Polit K. M.,

2010, « Staging Ritual Heritage: How Rituals Become Theater in Uttarakhand, India », in Brosius C. et Hüsken U. (ed.), *Ritual Matters: Dynamic Dimensions in Practice*, London/New York, Routledge : 2948.

2011, « Heritage, Art and Elections: Popular Culture, Ritual and Political Competition in Uttarakhand », in Brosius C. et Polit K. M. (ed.), *Ritual, Heritage and Identity: The Politics of Culture and Performance in a Globalised World*, London/New York/New Delhi, Routledge : 149-164.

2013, « Moving Deities and the Public Sphere », in Hüsken U. et Michaels A. (ed.), *South Asian festivals on the move*, Ethno-Indology, vol. 13, Wiesbaden, Harrassowitz : 275-296.

Sax W. S.,

2009, *God of Justice: Ritual Healing and Social Justice in the Central Himalayas*, New York, Oxford University Press.

2014, « Ritual Healing and Mental Health in India », *Transcultural Psychiatry*, 51 (6) : 829-49.

2024, *In the Valley of the Kauravas: A Divine Kingdom in the Western Himalaya*, New York, Oxford University Press.

Tornatore J-L.,

2020, « Le patrimoine culturel immatériel entre contrôle et émancipation », in Csergo J., Hottin C. et Schmit P. (éd.), *Le patrimoine culturel immatériel au seuil des sciences sociales*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme. <https://doi.org/10.4000/books.editionsmsh.16434>.

Turner V. W.,

1968, *The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Oxford, Clarendon Press, International African Institute.

Sites web

« International workshop on state's heritage ends ». *Tribune of India*, 21 janvier 2011, <http://www.tribuneindia.com/2011/20110122/dplus.htm>.

« Silk Roads Programme ». *UNESCO Intangible Cultural Heritage Website*, <https://en.unesco.org/silkroad/silk-road-themes/intangible-cultural-heritage/ramman-religious-festival-and-ritual-theatre-garhwal>.

Résumé

Cet article montre comment des formes nouvelles de « réflexivité patrimoniale » se sont développées au long des deux dernières décennies dans l'État d'Uttarakhand, dans le nord de l'Inde, en relation avec les rituels de dialogue avec les êtres spirituels. Autrefois considérées comme honteuses, ces pratiques ont connu au cours des dernières décennies un processus de revalorisation en tant qu'éléments du patrimoine immatériel. Certaines d'entre elles sont devenues des symboles importants de la culture et de l'identité de l'Uttarakhand. Ce texte développe une analyse de la manière dont cette revalorisation a eu lieu et a encore lieu dans trois arènes : les spectacles sur scène pendant les festivals culturels, l'industrie de la musique « folklorique » et les médias sociaux. Pour ceux – résidant dans des zones rurales montagneuses – qui les pratiquent au quotidien, ces pratiques rituelles ont des effets dans de multiples domaines de leur expérience, y compris la santé. Si la constitution d'un patrimoine est un processus conflictuel de transmission sélective et si différents acteurs peuvent tenter de jouer un rôle dans la sélection des éléments à transmettre en tant que patrimoine, quel est le destin de la dimension curative dans la sélection qu'impliquent les processus de patrimonialisation ? A-t-elle été totalement ou partiellement ignorée ou occultée ? Cet aspect a-t-il été revalorisé en même temps que les pratiques ? Le texte montre que la réponse à cette question est spécifique à chacun des trois contextes de patrimonialisation observés.

Abstract

This article shows how new forms of “heritage reflexivity” have developed over the last two decades in the northern Indian state of Uttarakhand, in relation to rituals of dialogue with spiritual beings. Once considered shameful, in recent decades these practices have undergone a process of revaluation as elements of intangible heritage. Some of them have become important symbols of Uttarakhand's culture and identity. This text develops an analysis of how this revalorization has taken place and is still taking place in three arenas: stage performances during cultural festivals, the “folk” music industry and social media. For those - living in rural mountain areas - who practice them on a daily basis, these ritual practices have effects in multiple areas of their experience, including health. If the constitution of a heritage is a conflictual process of selective transmission, and if different actors can attempt to play a role in the selection of elements to be transmitted as heritage, what is the fate of the curative dimension in the selection implied by the processes of patrimonialization? Has it been totally or partially ignored or overshadowed? Has this aspect been upgraded along with the practices? The text shows that the answer to this question is specific to each of the three patrimonialization contexts observed.

Siena-Antonia de Ménonville est docteure en ethnologie, membre associée du CANTHEL, université Paris Cité. Elle travaille en Éthiopie du Nord sur la production des images chrétiennes orthodoxes. Sa réflexion part de l'observation ethnographique des producteurs d'image « officiels » de l'Église ainsi que des *ḍābtāra* – producteurs de talismans. Elle s'intéresse aujourd'hui à l'image comme objet frontière et nodal impliquant les domaines affectifs, moraux, symboliques, religieux et sociaux.

Mots-clés : Éthiopie – image – orthodoxie – identité – nostalgie

« Dieu est toujours là, même de nos jours » : identité et nostalgie en Éthiopie du nord

Siena-Antonia de Ménonville

Université Paris Cité

L'image d'une Église

Cette étude ethnographique recueille les propos de deux personnages clés de l'orthodoxie éthiopienne : l'un est membre du clergé instruit ; l'autre, laïc, est peintre d'église. Malgré leurs différences de fonction et d'instruction, leurs discours se rejoignent dans une volonté affichée de se rattacher à la tradition picturale la plus conservatrice de l'orthodoxie éthiopienne, chaque jour plus menacée par l'ouverture de la production à des peintres profanes. Les deux acteurs officient à Gondar, l'un des centres historiques les plus influents de l'Église orthodoxe éthiopienne, notamment pour ce qu'en matière de tradition picturale on a souvent appelé le « style gondarien ». Pour le clergé comme pour les peintres, le rapport à l'image sacrée pose une question d'identité. Ainsi que le note Hans Belting, les images peuvent symboliser une identité si puissamment qu'elles deviennent elles-mêmes les objets d'une action symbolique (Belting, 1994). Dans une Église aussi versée dans la tradition picturale que l'Église orthodoxe Éthiopienne, le propos de Belting n'en est que plus juste. L'image y est présence. Elle a, dans les termes d'Alfred Gell (1998), sa propre « agentivité ». Par cette présence et cette agentivité, l'image évoque un passé idéalisé, une identité dont se réclament le *mārigeta* et le peintre. Par là-même, elle révèle l'un des conflits d'une Église en mutation.

L'Église orthodoxe Tewahedo est considérée comme l'un des piliers de la culture éthiopienne, mais son étude peut être aussi mystérieuse que révélatrice. Le terme *Tewahedo* (unité) la positionne sur l'échiquier christologique ; il affirme son attachement à une conception unitaire – puisque purement divine – de la nature christique (Ancel et Fiquet, 2015). L'Église reconnaît ainsi les trois premiers conciles œcuméniques : ceux de Nicée (325), de Constantinople (381) et d'Éphèse (431). Toutefois, si elle adhère au symbole de Nicée et à sa définition de la Trinité, elle rejette la thèse dualiste du concile de Chalcédoine (451). Selon le dogme Tewahedo, l'humanité du Christ se fond dans sa divinité. Ce positionnement théologique n'est pas une simple résolution de principe. Il imprime sa marque sur l'expérience vécue par les croyants comme sur la pratique quotidienne du clergé. Si la connaissance divine est réservée aux plus purs, elle doit être médiatisée pour parvenir au plus grand nombre. C'est dans cette dimension de

transmission et d'accessibilité qu'opère l'agentivité de l'image sacrée : elle est l'un des médiateurs de la connaissance divine.

Les images sacrées (*sə'əl ስዕል*) ont déjà fait l'objet de nombreuses études anthropologiques et historiques comme celles de Michel Leiris (1931)¹, de Marcel Griaule (1933)², de Stanislas Chojnacki (1983), de Jacques Mercier (1992), de Raymond Silverman (2004), de Claire Bosc-Tiessé et Anaïs Wion (2005). Le travail de l'image a atteint en Éthiopie une forme particulièrement aboutie et se divise en deux catégories maîtresses : la peinture exotérique et l'imagerie ésotérique ou talismanique. Dans sa forme exotérique, la peinture (*sə'əl*) regroupe trois types d'images : l'illustration des manuscrits, les icônes et les peintures murales qu'on trouve dans la plupart des églises. Ces images peuvent être caractérisées – du moins le sont-elles par les croyants – par l'inaltérabilité de leurs représentations. Le *sə'əl* traditionnel est donc une image immuable, une représentation figée par son support et par les règles qui en gouvernent la confection (Bosc-Tiessé et Wion, 2005 : 19). Contrairement à ce que l'on retrouve dans d'autres formes d'imageries chrétiennes, l'intérêt du *sə'əl* n'est pas dans l'innovation mais dans l'imitation, dans la transmission de constantes représentatives. Les saints éthiopiens les plus connus s'identifient facilement, par des motifs si saillants que le croyant ne peut s'y méprendre. Tekla Hymanot (ተክለ ሃይማኖት), par exemple, se tient toujours de face, privé d'une jambe par des années de prière à genoux, mais grandi par les deux ailes que Dieu lui a données. La puissance du *sə'əl*, son identité et son intérêt religieux naissent de la pérennité de ses formes. Ce respect des pratiques traditionnelles est fondamental. Il assure la bonne compréhension, la valeur et l'identité sociale des images.

Si ces images semblent s'inscrire dans un continuum stylistique et thématique, elles ont en réalité fait l'objet d'évolutions significatives. Les récents travaux de Raymond Silverman et Neal Sobiana (2022) ont souligné l'influence de la production de masse sur l'image sacrée. Ce nouveau mode de production a notamment encouragé la prolifération d'un style « réaliste » en Éthiopie. Faire respecter les canons de la tradition picturale est donc un problème toujours plus vif pour de nombreux membres du clergé. Il s'y ajoute que les images ne sont plus produites exclusivement par des moines. Au contraire, on observe une démocratisation de la production avec une nouvelle génération de peintres n'ayant pas reçu l'éducation religieuse que dispense le système traditionnel de l'*abināt tāmāhrāt*³.

Si une bonne éducation religieuse est essentielle au maintien de la tradition, l'observation des canons de la pratique demande des connaissances extrêmement détaillées. Pour répondre à une demande croissante d'images, l'Église s'est résolue à sous-traiter une partie de leur production. Ce conflit entre quantité et tradition soulève également la question du contrôle de l'Église. Si le *sə'əl* doit respecter la continuité dans laquelle il s'inscrit, l'Église ne peut « sous-traiter » aveuglément.

La volonté de contrôle de l'Église témoigne de l'importance de l'enjeu. L'image est une identité à risque qui doit être protégée. Cette identité est celle de l'image elle-même, mais également celle de ses producteurs. Qu'ils soient membres du clergé ou non, les

¹ - Michel Leiris a rejoint la mission Dakar-Djibouti en tant qu'archiviste et que secrétaire. Il a alors voyagé à travers l'Éthiopie.

² - Marcel Griaule, également membre de la mission Dakar-Djibouti, a écrit une brève étude sur les graffitis abyssiniens.

³ - L'*abināt tāmāhrāt* désigne les écoles de théologie et d'études religieuses traditionnelles.

producteurs d'images savent que le respect de la tradition « véritable » est un gage de valeur. De cette tradition, chacun veut dès lors se faire le gardien légitime. Ces « sous-contractants » tendent ainsi à se donner une place beaucoup plus importante que celle que la hiérarchie ecclésiastique leur confère officiellement. C'est également autour de cette course à la légitimité qu'émerge un conflit d'identité. Le zèle avec lequel les producteurs d'images se réclament de la tradition révèle une forme de nostalgie pour un passé pur et idéalisé. Ces notions de contrôle, d'une part, d'identité et de nostalgie, d'autre part, sont toutes attachées à la production d'images. Elles font l'objet de ce travail ethnographique.

L'économie de l'image

L'image se place à la frontière entre les mondes matériel et spirituel. Si sa signification religieuse en fait un objet théologique, son usage – intimement lié au contexte social – et sa confection – par un artisan – en font un objet ethnographique et sociologique. Cette double nature de l'image a souvent conduit à en faire un phénomène ambivalent dans la chrétienté. Le débat théologique qui oppose l'iconoclasme à l'iconodulie en est le reflet. Le concile iconoclaste de 754, craignant les effets liés à l'adoration des images, affirme l'insaisissabilité de la nature divine et en interdit la représentation⁴. Quelques trente ans plus tard, le deuxième Concile de Nicée marque un revirement important et la fin de l'iconoclasme byzantin. Les théologiens grecs et byzantins invoquent les avantages de l'image et ses bénéfices techniques et lui prête le mérite de constituer une relation ontologique entre une entité spirituelle et sa représentation matérielle. L'image est le médium par lequel la réalité invisible du monde spirituel se manifeste (Bynum, 2011).

Une fois produite, l'image a sa propre vie, sa propre identité et sa propre histoire. Créée par un artisan, elle s'en émancipe une fois achevée. Elle se définit alors socialement. Cette ethnographie de l'image fait appel aux travaux de Marie-José Mondzain sur le fonctionnement systématique de l'icône et de son *économie*. Selon Mondzain, l'icône légitime le pouvoir qui l'émet (Mondzain, 1996). Elle engendre la croyance et l'obéissance, deux mouvements indispensables aux pouvoirs ecclésiastique et politique. Le cas de la monnaie en donne un exemple frappant : le sigle ou le profil de l'empereur est gage de la valeur d'une pièce. En retour, la diffusion de son image légitime son pouvoir. On comprend l'importance de ce que Mondzain appelle *l'économie* (*οικονομία*), c'est-à-dire, dans une terminologie byzantine, ce qui relève de la bonne gestion, de la bonne administration. L'image, l'icône et leur économie forment donc, dans la pensée de Mondzain, un système unitaire.

L'économie n'a aucun mal à retrouver sa vocation classique : être le concept de la gestion et de l'administration des réalités temporelles, qu'elles soient spirituelles, intellectuelles ou matérielles. Tel sera le parcours qui nous conduira jusqu'à l'image et jusqu'à l'icône, intrinsèquement liées à l'économie, dont elles partagent à leur tour la sacralité, la naturalité et toutes les destinations pragmatique (Mondzain, 1996 : 37).

L'inclusion de la production d'images religieuses dans la gestion du pouvoir introduit un conflit de légitimité entre producteurs délégués et gestionnaires. Il faut, d'une certaine

⁴ - Cette interprétation est celle qu'on attribue aux sources médiévales sur le concile de Héréia de 754, exemple archétypique d'un concile iconoclaste.

manière, écarter les faux-monnayeurs. Dans le cas éthiopien, une tension similaire oppose le clergé et les « sous-contractants ». Cette étude analyse ainsi deux entretiens, recueillis à Gondar auprès d'un membre important du clergé, un *mārigeta*, et d'un peintre d'église. Ces entretiens sont très longs, parfois digressifs et on essaiera ici d'en donner l'essence⁵.

Un *mārigeta* (መሪገታ)

Images sacrées, « images de foire »

On recueille ici les propos du *mārigeta* Daniel, enseignant à l'école traditionnelle de théologie, *abināt tāmāhrat*, de *kʷəsəkʷam* (ቀሰቋም)⁶. Ils présentent le cursus d'un *mārigeta*, la compréhension du rôle des images et enfin la distinction qu'il fait entre deux acteurs du clergé éthiopien. L'entretien montre l'existence d'une relation à la fois étroite et confuse entre les images et la théologie telle que c'est relation est pratiquée sur le terrain et met l'accent sur les conséquences politiques potentielles de son utilisation par les membres du clergé.

Le *mārigeta* commence par une définition de sa position au sein de l'Église :

Le *mārigeta* est celui qui a appris la loi de Dieu et qui conduit l'Église et son peuple. *Māri* (መሪ) et *geta* (ገታ) signifient respectivement « dirigeant » et « maître » [au sens professoral du terme]. Si on sert l'Église avec les tambours et les chants de prière (*mahālet* ማህሊት) et que l'on est au-dessus des autres prêtres, alors on est un *mārigeta*. Si une personne a étudié comme nous, il est appelé *enseignant* (*māmāhər* መምህር), mais il y a une différence entre un *māmāhər* et un *mārigeta*. Un *māmāhər* est une personne qui, comme moi, enseigne à des étudiants. Mais un *mārigeta* est celui qui sert l'Église avec les *mahālet*, même en l'absence d'étudiants.

Le *mārigeta* nous donne ensuite un aperçu de son parcours académique, qui s'étale sur plus de neuf ans, incluant la maîtrise de *Gə'əz*⁷, de l'*hora sancta*⁸ (*qəddasē sātat* ቅዱስ ሰአተት), des chants de saint Yared (*səwatā zema* ጽዋተ ኬማ), des poésies (*qəne* ቅኔ) et des danses sacrées (*aqʷaqʷam* ላቋቋም). De ces longues années d'étude, il dit avoir gagné « une capacité à expliquer savamment les choses », sans donner plus d'indications sur ce qu'il explique ni sur l'audience à laquelle il s'adresse. Il se positionne néanmoins en gardien de la connaissance sacrée et se veut l'autorité officielle en la matière. Pour ses étudiants, il se considère comme un guide autant qu'un professeur.

La deuxième partie de l'interview porte sur la production des images dans l'Église orthodoxe. S'il ne peint pas lui-même, le *mārigeta* a néanmoins reçu les enseignements d'usage en calligraphie et *haräg*⁹. Il souligne la valeur pédagogique des images :

⁵ - Les entretiens ont été intégralement enregistrés ou filmés en amharique en janvier 2017. De nombreux entretiens ne se limitent pas au sujet de l'image.

⁶ - Le *kʷəsəkʷam* est composé d'une école religieuse traditionnelle, d'une église et de l'un des palais de la reine Məntəwab.

⁷ - La langue officielle de la liturgie dans l'Église orthodoxe Éthiopienne.

⁸ - Hora Sancta, souvent appelée «Heure Sainte», est une pratique dévotionnelle. Elle implique généralement une période de prière et de réflexion, en particulier pendant l'heure où Jésus a été crucifié, traditionnellement observée de 15 h à 16 h. Ce moment est reconnu comme l'heure de Sa mort et constitue une occasion pour les croyants de méditer sur Sa Passion et la signification de Son sacrifice.

⁹ - Le terme *haräg* désigne initialement une plante ou une liane. Par métonymie, il désigne également les ornements et les enluminures qui en représentent puis, par extension, toute forme d'enluminure.

« Les fidèles comprennent mieux la liturgie à travers l'image que si on leur raconte les histoires oralement. Les images aident donc aussi bien ceux qui peuvent lire les textes que ceux qui ne le peuvent pas. » Pour ce qui est de la transmission orale, il faut tenir compte du fait que l'office est souvent donné en *Gə'əz*. L'image devient alors le vade-mecum d'un langage ecclésiastique que beaucoup ne sont pas en mesure de comprendre.

Si les images permettent une meilleure compréhension des textes, on ne peut pas pour autant les interpréter à loisir. Leur production est codifiée et le *märigeta* nous le rappelle :

L'Église supervise l'exécution des peintures murales. Elles doivent respecter sa doctrine et sa culture. Par exemple, il faut savoir quoi peindre à l'endroit où l'on peint. Quand on entre par le côté nord, on trouve les images des martyrs (*śäma'atat* መማከተ). C'est l'entrée des hommes, on y retrouve donc uniquement des images masculines. Cela a pour but de montrer aux hommes le prix qui a été payé pour leur religion et de leur faire se poser des questions comme "Qu'ai-je fait pour mon Église et ma religion ?" Cela les motive et les encourage à faire de bonnes actions pour leur religion. Du côté des femmes, on retrouve des images féminines. Elles montrent à quel point ces femmes étaient pieuses, servaient Dieu et étaient sincères. En voyant ces images, les femmes sont encouragées à les imiter. Sur le côté de l'est, on trouve des peintures de prêtres et d'apôtres (*hāwarəyat* ሐዋርያት). Elles montrent qu'ils ont enseigné la Vérité et donné goût à la fadeur du monde. Cette façade dépeint également les prophètes (*nābiyat* ነቢያት), ceux qui ont été touchés par les visions divines. En face, côté ouest, les peintures vont représenter la Trinité (*səllase* ስላሴ). Ceux qui servent la Trinité sont les prêtres et les théologiens (*laqawənət* ለቃውንት). Ces peintures les encouragent à se détourner de la vanité et des méfaits pour servir l'Église avec modestie et sagesse. Elles viennent *sucrer* la fadeur d'ici-bas.

L'image ne se réduit pas à l'illustration de la narration biblique. Son message est porteur de morale. La juste conduite peut être dépeinte et enseignée par l'image. L'enseignement de l'éthique, des protocoles et de la décence en est indissociable. Endurer la souffrance avec imperturbabilité et apathie (selon le terme grec, *απάθεια*) est un atout important pour la relation que l'homme entretient avec Dieu (Molland, 1961 : 72)¹⁰. Ce principe est mis en valeur par l'image, lui conférant par là-même une vertu théologique et éthique. Témoins de la présence divine, les images rappellent à l'ordre et au respect, à la bienséance.

Selon le *märigeta*, les prêtres sont également les gardiens de la tradition picturale et doivent en contrôler la production. La métaphore gustative que le *märigeta* emploie est riche de sens. Si les images *sucrent la fadeur du monde*, c'est peut-être qu'elles ont la capacité de matérialiser l'impalpable, de transformer ce que l'âme *digère* si

¹⁰ - Dans *Christendom* – traduction anglaise de *Konfesjonskunnskap* – l'historien de l'Église, Einar Molland, note que contrairement aux sculptures, qui sont bannies des églises orthodoxes, les icônes y sont omniprésentes. Si elles sont diffusées librement jusque dans la plupart des foyers, les règles qui en gouvernent la fabrication n'en sont pas moins strictes. Molland souligne la « stylisation » des figures, souvent immobiles, qui rappellent l'idéal stoïque de l'Église orthodoxe, qui prône l'apathie, l'imperturbabilité et l'acceptation patiente de la douleur.

difficilement (ainsi l'humilité et la résignation face à la souffrance) en une expérience visuelle plus attractive. C'est peut-être également que l'on doit l'attractivité du monde à la représentation de la foi. Quelle que soit l'interprétation que l'on en fait, les termes qu'emploie le *mārigeta* rappellent que les images sont porteuses d'un grand pouvoir et que ce pouvoir doit être contrôlé. L'image est facilement dévoyée. C'est aux prêtres d'en écarter la perversion. Les potentielles déviances doivent être contenues. Les images saintes doivent être peintes avec respect, au contraire des images de foire qui, selon le *mārigeta* encore, pourraient faire de la sainte Vierge une femme de petite vertu (Tribe, 2004). Dans cette interview, le *mārigeta* se positionne en gardien, voire en censeur ; il est, à ses dires, l'autorité la plus légitime pour décider si une image respecte la véritable tradition picturale de l'Église.

Office sacré, services occultes

L'interview aborde par ailleurs un sujet épineux : celui de la distinction entre *mārigeta* et *dābtāra* (ደብተራ). Cette distinction est d'autant plus délicate que le *dābtāra*, en plus d'avoir dans l'Église des fonctions similaires à celle du *mārigeta*, est également un producteur d'images.

Le *dābtāra* est sans doute l'un des personnages les plus énigmatiques de l'Église orthodoxe éthiopienne. Parmi ses fonctions officielles, on retrouve les rôles de choriste et de scribe, ainsi que les devoirs afférents à sa connaissance des textes. Cette connaissance lui a été dispensée par les enseignements officiels de l'Église, incluant la théologie, l'hymnologie et l'hagiographie. Les disciplines spécifiques à la liturgie éthiopienne, comme le *zēma* (musique ecclésiastique), le *qāne* (poésie de l'Église) et l'*'aq'wāq'am* (danse religieuse) font également partie intégrante de son cursus, comme de celui du *mārigeta*.

On pourrait être tenté, comme le *mārigeta* le fait lui-même, de définir le *dābtāra* par son éducation religieuse¹¹. Si on lui prête une éducation théologique poussée, il est souvent accusé d'en faire un usage personnel en marge des institutions ecclésiastiques, par exemple pour la confection d'images talismaniques ou la réalisation de services occultes. Le titre de *dābtāra* rime souvent avec une connaissance poussée de la sorcellerie et de la démonologie. On consulte le *dābtāra*, par exemple, pour la divination ou la production de talismans ou d'objets occultes. Paradoxalement, il est à la fois membre du clergé et décrié par l'Église orthodoxe. S'il peut célébrer la messe, on le consulte également pour des missions occultes. Sa fonction exacte varie au gré des demandes qui lui sont faites. Son expertise s'adapte aux besoins de ses clients ; tantôt prêtre, tantôt producteur de talismans, il peut également vendre ses talents d'herboriste, de devin ou de sorcier. Cet aperçu des compétences qu'il se donne n'est pas exhaustif ; le *dābtāra*, surtout le *dābtāra* contemporain, peut prendre de multiples formes (Malara, 2020)¹². La définition qu'on propose ici est donc volontairement évasive : le *dābtāra* est un personnage situé entre l'Église et l'occulte et dont les activités annexes sont officiellement condamnées.

¹¹ - Ce critère ne s'applique pas à tous les *dābtāras*. Certains, auto-proclamés, usent du titre malgré une éducation religieuse sommaire, souvent au bénéfice de services illicites. De manière générale, le terme échappe à une définition stricte.

¹² - Le sujet du *dābtāra* est d'autant plus complexe que l'appellation a progressivement gagné une connotation péjorative toujours plus forte. À ce sujet, les travaux de Diego Maria Malara sont particulièrement éclairants.

Mais revenons aux talismans, ou « amulettes » (*kətab ክታብ*), un autre type d'image¹³, dont le *däbtära* est le principal artisan. Leur fabrication, jugée moralement répréhensible par l'Église, marque une première entaille dans la réputation du *däbtära*. On l'accuse de pervertir les savoirs sacrés au profit de pratiques démoniques. Ainsi, et contrairement à celle du *märigeta*, la position du *däbtära* est ambivalente. Quand on l'interroge, le *märigeta* insiste sur ce qui le distingue de son mauvais confrère. Ce dernier, nous explique-t-il, serait plus enclin à s'écarter des pratiques officielles de l'Église :

Certains étudiants, quand ils sont insuffisamment studieux ou insuffisamment bons, prennent une voie alternative. C'est comme pour certains étudiants du système scolaire moderne ; quand ils sont fainéants, ils se tournent vers de mauvaises choses comme le vol. Nous avons la même chose au sein de l'Église. Nous avons des professionnels dotés d'une grande connaissance et d'une grande sagesse. Mais il y en a aussi qui sont insoucieux des enseignements religieux et qui sont plus vite attirés par la facilité avec laquelle ils peuvent gagner de l'argent en faisant des actes de sorcellerie. L'Église ne permet ni n'approuve ce type perversion de la connaissance sacrée.

Le *märigeta* dénonce également la production d'images talismaniques et soutient que celles-ci usent du « savoir diabolique » pour nuire à autrui, par exemple « en rendant les gens physiquement ou mentalement malades, en créant des conflits, en les détruisant etc. ». Ces actes en appellent à la malice du diable et non à la bonté du Saint-Esprit. Ils sont extérieurs au dogme de l'Église.

Le verdict est sans appel : bien que la position du *däbtära* dans la hiérarchie socioreligieuse soit ambiguë voire ambivalente, certaines de ses pratiques sont catégoriquement décriées. Tout en faisant du *däbtära* la figure de « l'anti-prêtre », le *märigeta* s'accrédite en représentant du « bon côté » de l'Église. Le thème des *däbtära* trouble néanmoins le *märigeta*. Il montre un zèle particulier à les discréditer et à salir leur réputation, tout en réaffirmant sa propre valeur.

Tout au long de l'interview, le *märigeta* a souligné la valeur intrinsèque des textes et des images. Il insiste sur l'impératif de préserver le savoir véritable et se donne la compétence pour distinguer le savoir pur du savoir dévoyé. Si l'image et le savoir biblique appellent une mission de contrôle et de protection, il en est l'arbitre auto-proclamé. Tour à tour défenseur, contrôleur et même gardien de la véritable tradition orthodoxe, le *märigeta* se place en figure d'autorité. La fermeté de sa prise de position témoigne de l'importance des images et de la nécessité, pour le clergé, de garder un contrôle quasi absolu sur leur production. Toutefois, le zèle dont il fait preuve ne doit pas nous éconduire. Au contraire, il nous invite à regarder plus précisément l'évolution de la production d'images au sein de l'Église orthodoxe Éthiopienne. En effet, la seconde interview montre que le monopole de l'Église est toujours plus attaqué par la sous-traitance de la production.

¹³ - Notons que les amulettes ne contiennent pas *nécessairement* d'images. Elles sont avant tout des parchemins, généralement placés dans une pochette de cuir portée à même le corps. Si certains contiennent des images qu'il convient de regarder au besoin, d'autres peuvent, par exemple, contenir des herbes.

Un peintre d'église : La peinture, acte rédempteur

Ce second entretien recueille les propos de l'un des peintres d'église les plus réputés de Gondar. Ce peintre vit exclusivement de ses commandes et dit observer strictement les méthodes de peinture et les règles qui régissent le choix des sujets peints. Comme le *märigeta*, il affirme être gardien de la tradition. Une analyse plus profonde montre cependant que ces deux discours ne se résument pas uniquement en termes de tradition—chacun s'en réclamant mais d'une manière différente. Le peintre est certes sous-contractant, et par là même fruit de la « sous-traitance » très contemporaine de la production d'images, il n'en cherche pas moins la reconnaissance des anciennes instances. Il lui faut produire de nouvelles images, avec des méthodes modernes, tout en respectant l'ordre établi. Entre ces deux forces, l'équilibre est fragile et requiert d'habiles manœuvres, une difficulté que le peintre met en évidence tout au long de l'entretien.

L'interview commence par une description assez fournie des règles de placement des différents types d'images dans une église. À cette introduction en bonne et due forme succède une présentation moins convenue des débuts artistiques du peintre. Ses talents, nous dit-il, ont été remarqués à l'école, où il amusait ses camarades en croquant des dessins obscènes au tableau.

Tout a commencé à l'école primaire. Pendant la récréation, je dessinais au tableau. J'étais enfant, et sans penser à mal, je dessinais des obscénités socialement inacceptables. Quand les professeurs entraient dans la classe, ils voyaient les dessins et punissaient tous les élèves. Mais aucun de mes camarades ne m'a dénoncé, puisque j'avais menacé de ne plus jamais dessiner pour eux si quelqu'un me trahissait. Mais un jour notre professeur d'amharique a vu mes dessins et s'est adressée à la classe : « Quelqu'un saurait-il dessiner des enfants ? » Alors, tous les élèves ont répondu en chœur : « Yawal », c'est-à-dire mon prénom. On m'avait coincé et j'étais obligé de réaliser les dessins que la maîtresse voulait. Alors elle m'a demandé si j'étais celui qui avait fait tous les autres dessins et je lui ai dit la vérité. Elle m'a sommé de ne jamais redessiner de pareilles choses. Elle m'a également dit que si elle tombait à nouveau sur ce genre de dessins, je serais puni même s'ils étaient faits par d'autres élèves. Après cet épisode, j'ai commencé à dessiner de bonnes choses. C'est ainsi que j'ai commencé.

Ce motif de la transformation morale et de la rédemption est omniprésent dans l'entretien. Le peintre veut se montrer vertueux aussi bien dans son discours que dans sa pratique. L'emphasis qu'il met sur les notions d'*images décentes* et de *placements appropriés* montre l'importance accordée à l'éthique que ces images appellent.

L'éducation religieuse, conditio sine qua non

La notion « d'orthodoxie des images » – au sens étymologique du terme – implique celle de *contrôle*. Le peintre lui redonne vigueur en affirmant que les images d'église demandent des compétences qui vont au-delà de celles de l'artiste : « Il ne suffit pas de savoir peindre pour être peintre d'église. Il faut connaître l'Église et son imagerie. Il faut connaître les interdits et les choses à inclure. À mon opinion, un peintre sans savoir religieux ne peut peindre pour l'église. »

Le « sous-contractant » de l'Église préconise ainsi un savant mélange de techniques picturales et de savoir religieux. Il poursuit avec un raisonnement non moins savant. Si le talent découle de Dieu, c'est par l'apprentissage que la compétence est acquise. La part de l'œuvre divine, dans sa construction théologique, n'est pas clairement délimitée. Elle l'est d'autant moins que l'apprentissage dont il est question est dispensé par l'Église, médiatrice directe du savoir divin. Quelle que soit l'origine du talent ou de la compétence du peintre, son travail appelle un contrôle permanent. La production des images ne peut être laissée au tout-venant. Les « peintres modernes », ainsi qu'il les nomme, ne peuvent se l'approprier.

L'image, médium narratif et moral

La signification que le peintre attache aux images est le second enjeu développé (exposé, mis en avant) au cours de l'interview. Il convient, selon lui, que les images présentent un message, racontent une histoire et portent des valeurs morales. Les images sont en quelques sorte les piliers de la liturgie, et leur valeur est déterminée aussi bien par ce qu'elles représentent (Marie, les saints, Jésus...) que par l'intention du peintre. Les représentations liturgiques exigent de ce dernier la manifestation de sa foi ; sa stricte compétence picturale ne suffit pas à leur donner vie.

Les images apportent de la joie et facilitent la compréhension des choses. En voyant les images, nous comprenons mieux le sens des épisodes que le livre nous présente. Selon nos croyances, si nous peignons la Vierge Marie avec un simple crayon ou avec des couleurs splendides, aussi belle que soit la peinture, cela ne fait pas grande différence ; la chose la plus importante est la foi du peintre. Si le peintre peint avec sa foi, ça a du sens, la peinture devient vivante et l'esprit de Dieu y sera pour y accomplir des miracles. Mais si c'est fait sans foi, cela ne fonctionne pas.

Sans surprise, le peintre associe son talent à la foi. Il affirme d'ailleurs qu'on ne peut peindre qu'en état de pureté absolue. « Avant de peindre, il convient de jeûner et de prier. C'est seulement après cela que l'on commence à peindre. » L'acte de peinture peut également s'accompagner d'événements miraculeux ; ainsi un exorcisme dont il a été témoin :

J'ai vu des choses incroyables alors que je peignais à l'église de saint Gyorgis. J'esquissais saint Gabriel et je faisais mon travail. Comme je n'avais pas assez de temps, sauf le matin après le baptême. Ceux qui ont un mauvais esprit gémissent, crient jusqu'à environ 9 heures du matin. Mais quand je faisais cette peinture, toutes ces personnes sont restées debout toute la nuit, en criant. À ce moment-là, je ne l'ai pas compris. Le deuxième jour, la même chose s'est produite. Lorsqu'ils sont entrés dans la pièce où je travaillais sur une esquisse inachevée, le mauvais esprit est venu sur eux et ils ont recommencé à crier et ont quitté la pièce. En fait, le mauvais esprit leur disait qu'il y avait un incendie dans cette maison. Le mauvais esprit brûlait et voulait quitter la pièce. Ce genre de choses a continué même lorsqu'ils étaient assis derrière la maison sur le trottoir. Ils se sont levés en criant et se sont enfuis de cette zone. C'est quelque chose dont j'ai été témoin, et je crois que Dieu est toujours là, même de nos jours.

Son témoignage associe la création d'images au pouvoir du divin. Son rôle et sa valeur vont bien au-delà de la compétence artistique, et c'est ce qui le distingue des prétendus « peintres modernes ». Sa valeur est donc avant tout spirituelle : comme il le souligne et malgré les angoisses de la vie contemporaine, « Dieu est toujours là. »

Traditions et nostalgie

Dans ces deux interviews, le *mārigeta* et le peintre d'église révèlent deux caractéristiques essentielles du paysage vivant de l'orthodoxie éthiopienne. La première a trait à la notion de légitimité. Le *mārigeta* comme le peintre considèrent l'éducation religieuse comme le pivot d'une relation « correcte », « respectueuse » et « appropriée » à l'orthodoxie. La foi ou l'inspiration divine ne peuvent suffire. Un apprentissage institutionnel et ritualisé doit accompagner la foi pour lui permettre de s'exprimer dans la terminologie acceptée.

L'insistance avec laquelle le *mārigeta* et le peintre défendent leur légitimité ne cache guère leur embarras. L'ambiguïté de leur position hiérarchique y est sans doute pour quelque chose ; chacun se positionne de manière à se protéger au mieux d'éventuelles accusations d'illégitimité. Cette stratégie se reflète dans l'agilité avec laquelle le *mārigeta* et le peintre esquivent les questions qui concernent leur relation aux *dābtāra* et aux talismans. Le peintre ne répond tout simplement pas aux questions :

Q. Votre professions est-elle similaire à celle du *dābtāra* ?

[Aucune réponse]

Le *mārigeta* reste quant à lui très évasif au sujet des talismans débiteriques :

Q. En possédez-vous un [talisman] que vous pourriez me montrer ?

R. Un talisman ?

Q. Oui. N'y a-t-il personne parmi les étudiants qui en possède un ?

R. Voulez-vous uniquement voir un talisman ?

Q. Oui, juste pour voir.

R. Il y en a, mais loin d'ici.

[Il se racle la gorge et regarde ailleurs. Plus tard, cependant, nous obtenons à l'usure le numéro d'un *dābtāra*, qui s'avère être l'un des fabricants d'objets talismaniques les plus réputés. Il est puissant et dangereux. Malgré cela, nous découvrons également que le *dābtāra* et le *mārigeta* ont suivi les mêmes enseignements et se connaissent depuis longtemps.]

Le *mārigeta* et le peintre ont une volonté affichée de se distinguer des *dābtāras*. Ils refusent de s'impliquer dans des activités qui pourraient les incriminer. Pour autant, les trois figures sont si proches qu'il est constamment nécessaire d'insister sur ce qui les distingue. Contrairement au *dābtāra*, les deux premiers sont attachés à la « pureté » de leur fonction¹⁴.

¹⁴ - Je le note ainsi dans mon carnet de terrain : « La pureté permet non seulement de distinguer le souhaitable de l'indésirable, mais aussi d'imprégner l'expérience d'un sentiment de valeur. En réfléchissant à ma propre expérience avec le *mārigeta* à *k'əsəḳ'am*, j'ai moi aussi été transportée par le sentiment de pureté que j'y ai trouvé. Lors de ma première visite, j'ai eu du mal à trouver le chemin. Finalement, j'ai entendu des jeunes garçons (*kolo tamariwoch* ou étudiants de l'Église) qui se rendaient en classe. Ils m'ont emmenée sur un sentier escarpé derrière les eucalyptus, qui menait à un groupe de petites huttes rondes en toit de chaume. Un ensemble d'habitations en torchis, où vivaient les étudiants, était situé à côté de l'une des enceintes historiques de l'église de Gondär et niché contre les hauts murs de pierre du palais de la reine Məntawab. Un grand platane avec une chaise en pierre surélevée trônait au centre de l'endroit. À partir de là, des pierres de tailles différentes se succédaient et, à mesure que les garçons arrivaient, chacun prenait place sur la pierre de son choix : il devint vite évident que c'était la salle de classe. Une fois le *mārigeta* assis sur sa chaise et ses jeunes élèves entourés,-

Ce désir de pureté se retrouve dans un sentiment partagé de nostalgie. Le peintre et le *mārigeta* regrettent une orthodoxie passée dont il se veulent les gardiens. Leur pensée découle d'une idéalisation de la tradition et du passé. On a pu définir la nostalgie comme « un désir pour ce qui manque dans un présent changé. Le manque de ce que l'irréversibilité du temps rend inatteignable » (Pickering et Keightley, 2006 : 920). Cette acception de la nostalgie appelle une notion de temps anthropologique. Durkheim (1912) et Hubert (1905) en avaient fait un élément social et relationnel et les études du « temps social » soulignent encore le dédoublement de la temporalité historique dans une chronologie sociale (Knight, 2015). Dans ce cadre de pensée, la nostalgie comme désir d'un temps révolu revêt une valeur sociale.

Bien que ni le *mārigeta* ni le peintre n'utilisent jamais un terme équivalent au mot « nostalgie », la sémantique est omniprésente. La crainte que confie le *mārigeta*, selon laquelle « l'histoire de l'Éthiopie se perd si moins d'élèves étudient dans les écoles traditionnelles », fait apparaître la menace de la modernité. Fred Davis avait vu dans cette menace l'une des caractéristiques mêmes de la nostalgie. Elle est le résultat d'une menace, réelle ou imaginaire, d'une incertitude et d'une perte d'identité (Davis, 1979 : 31). L'étymologie lointaine du mot nous invite à y ajouter un manque, une douleur, celui du retour chez soi (en grec *nostos-algos* (νόστος ἄλγος), littéralement la douleur du retour). Elle décrit ce qui, dans un monde nouveau, nous manque, ce que l'on identifiait à son *chez soi*. La notion moderne ajoute à ce manque la menace d'une destruction irréversible. Le sentiment de nostalgie tire sa puissance du fait qu'un passé soit figé, immuable et donc pur. En tant que telle, la nostalgie est davantage une critique du présent qu'une reconstruction fidèle du passé. Elle fait office de liant, d'agent de maintien, de colmatage d'une identité. Elle reconstruit une identité qui ne peut plus exister pour en préserver la prétendue pureté. L'importance que l'identité revêt chez Davis reste fondamentale pour les études du temps social, de la mémoire collective et l'anthropologie de la nostalgie.

Le discours du *mārigeta* s'inscrit directement dans cette dynamique :

Nos étudiants (*kolo tamariwoch*) sont affamés car ils obtiennent leur repas quotidien en allant mendier dans les environs. Comme les choses deviennent très difficiles, certains étudiants abandonnent leur éducation traditionnelle et retournent dans leur famille. Ceux qui poursuivent leurs études sont ceux qui ont la ferme volonté d'aller jusqu'au bout malgré tous les obstacles.

La dépendance des *kolo tamariwoch* à l'égard de la mendicité n'est pas un phénomène récent. Ce que le *mārigeta* sous-entend, c'est que la nourriture qu'on leur donne n'est plus suffisante pour leur permettre de vivre. Il demeure difficile d'évaluer si les *kolo tamariwoch* mouraient de faim dans le passé, mais la nostalgie d'une époque où les

- la leçon commençait. Le *mārigeta* chantait et un chœur de voix l'accompagnait. De temps en temps, un ou deux élèves étaient appelés. Debout au milieu de leurs camarades, ils psalmodiaient leurs textes mémorisés, les yeux partiellement fermés, trébuchant de temps à autre lorsque leur mémoire flanchait. Pas de livres, pas de crayons, pas de papier, juste un professeur et son chœur de garçons. Le sens du passé et de la tradition était écrasant. Ici, me suis-je dit, je fais l'expérience d'une véritable école de théologie. Quelque peu honteuse d'avoir été emportée par cet enchantement naïf et passager, je me suis rendu compte à quel point j'étais sensible à l'attrait d'une pureté perçue, au sentiment d'avoir accès à quelque chose qui n'existe plus. » Je souligne ici l'étrange écho entre ma propre sensibilité et la façon dont le *mārigeta* et le peintre conceptualisent le passé comme une source de connaissances religieuses intactes transmises d'une génération à l'autre.

chrétiens orthodoxes ordinaires *étaient dévoués à l'Église et pourvoyaient en abondance aux besoins de ses jeunes étudiants est évidente*. Il poursuit : « L'autre question est, pour certains étudiants, de savoir ce que qu'ils peuvent faire d'une éducation ecclésiastique. Ils ne pourront gagner que 500 ou 600 *birr*¹⁵, ce qui n'est pas beaucoup, alors ils vont dans l'enseignement moderne. » *Daniel*, le *mārigeta*, suggère ainsi qu'une éducation religieuse n'est possible que pour les élèves très motivés et spirituellement concentrés, désireux de réussir « *malgré tous les obstacles* ». Le peintre exprime un point de vue similaire :

Si nous parlons des temps anciens, à l'époque, ils [les étudiants de l'Église] ne l'utilisaient pas [l'enseignement religieux] pour gagner de l'argent, ils donnaient la priorité aux bénéfices spirituels. Avant de commencer à peindre, ils jeûnaient, priaient et vénéraient, et ce n'est qu'ensuite qu'ils commençaient à peindre. Ainsi, à l'époque, les peintures étaient réalisées avec une conscience pure. De nos jours, de nombreux peintres peignent avec l'idée d'obtenir une certaine somme d'argent pour leur travail, alors qu'à l'époque, cela n'existait pas. Je ne dis pas que ce genre de choses a disparu, elles existent toujours. Toute personne qui comprend la parole de Dieu respecte cela et agit de la sorte. Par exemple, je consacre tout mon temps à la peinture, c'est mon revenu. Cependant, parce que c'est mon revenu, si on me demande de faire une peinture qui n'est pas appropriée, je ne la ferai pas. J'accorde de l'importance au bénéfice spirituel de la peinture.

Le travail ethnographique de Rebecca Bryant montre que la nostalgie peut se déployer stratégiquement pour définir des seuils et des frontières (Bryant, 2015). Le *mārigeta* et le peintre utilisent des discours nostalgiques pour construire l'état actuel de la tradition orthodoxe. On peut être tenté d'y lire une forme de diktat nostalgique, qui canonise ce qui doit ou ne doit pas être considéré comme fidèle à la « tradition orthodoxe » – un point d'autant plus notoire dans les critiques que chacun fait aux *dābtāra* et à la production d'images « inappropriées ».

Conclusion

Chroniques foisonnantes de l'éducation et de l'imagerie religieuses, ces interviews doivent être lues à la lumière des idéologies fondatrices de l'Église orthodoxe Éthiopienne. Parmi celles-ci, la nature proprement divine du Christ joue un rôle déterminant ; elle rend la divinité inaccessible aux mortels et appelle une séparation nette entre le profane et le sacré. Le retrait du monde profane et la connaissance des mystères de l'Église sont les degrés d'une hiérarchie présente dès les débuts de l'Église Éthiopienne. Dans ce contexte, il ne peut y avoir de dialogue direct entre les laïcs ('*alāmawī*) et le pouvoir divin. Celui-ci n'est accessible que par la médiation du clergé. De la même manière, l'imagerie religieuse demande une médiation et un contrôle. Le pouvoir des images étant d'évoquer, de signifier le divin, leur réalisation ne peut être déléguée qu'à un intermédiaire approprié. C'est dans cette perspective qu'une description approfondie des métiers de *mārigeta* et de peintre d'église devient théologiquement intéressante.

¹⁵ - La monnaie éthiopienne dont la valeur est actuellement de 60 *birr* pour un euro

L'importance que chacun donne à la tradition témoigne de la vigueur de celle-ci dans la théologie telle qu'elle est vécue par le clergé et les fidèles. En s'autoproclamant gardiens d'un savoir et d'une méthode, le *mārigeta* et le peintre se donnent un statut spécial. Ce régime dérogatoire leur permet de parler des pratiques déviantes sans se salir. Leur besoin de se définir en opposition au *dābtāra* l'illustre : s'ils reconnaissent tous deux l'apparente ressemblance de leurs fonctions respectives avec celles du *dābtāra*, ils refusent catégoriquement qu'elles y soient assimilées, même de manière relative et ambiguë. Le peintre est formel : « Puisqu'une amulette (kətab ክታብ) ou un talisman a une signification ambiguë, je n'en ai jamais peint ».

Superposer ces entretiens permet également de sonder les différents échos de la spiritualité éthiopienne contemporaine. Que signifie aujourd'hui être fidèle ? Pour le *mārigeta*, la réponse est simple : il s'agit de transmettre la connaissance divine à la génération suivante. C'est pour la compréhension du *Gə'əz* et de la théologie qu'il officie. Le peintre exprime une certaine nostalgie pour les traditions passées en relevant le potentiel danger de l'imagerie moderne. Le parallèle qu'il tisse entre la spiritualité et les peintures est saisissant :

Je crois que Dieu est toujours là, même de nos jours. Les peintures sacrées ont des vertus spirituelles, mais nous n'attendons plus ce genre de vertus des peintures modernes. Je crois que j'ai du talent pour la peinture ; c'est un don de Dieu, mais nous devons développer cette compétence en apprenant. Nous ne pouvons pas tout attendre d'en haut.

Le peintre confond volontairement sa reconnaissance pour ce don divin avec son propre talent. S'il parvient à insuffler une vertu spirituelle à une image, c'est au moyen d'une compétence apprise. Le pouvoir de Dieu et le pouvoir du peintre y sont tous deux présents. On pourrait soutenir qu'il cherche par là à montrer sa valeur de médiateur. Il faudrait alors remarquer que le sens de la médiation s'approche de celui que Mondzain donne aux notions de gestion et d'économie. En ces termes, le *mārigeta* et le peintre sont des gestionnaires d'images. Ils exercent un contrôle sur leur production parce qu'elles transmettent une vision de la tradition.

Dès lors qu'on interprète la position du peintre et du *mārigeta* à la lumière de ce que leurs fonctions et leurs titres ont pu signifier dans l'histoire de l'Église, leur nostalgie apparaît comme un mécanisme de construction identitaire. Pour aller plus loin, il faut comprendre leur besoin de créer une chronologie alternative. Si le temps est effectivement social, il doit également avoir ses propres règles et sa propre gestion. Le *mārigeta* et le sous-traitant y participent-ils ? Leurs titres leur en confèrent-ils le droit ? Ces acteurs ont la charge d'une économie de l'image. L'économie, en tant que gestion de la matière, rejoint la question chalcédonienne de la nature du Christ. Mondzain utilise le terme d'« économie de l'incarnation » pour décrire l'économie du corps matériel ; le Christ est né de la chair humaine, porté dans le sein de la Vierge Marie (Mondzain, 1996). Pourtant, c'est la manifestation imagée de Dieu qui s'incarne et y prend son nom. Dans l'économie de l'incarnation, nous retrouvons l'économie de l'image. La fonction en est la même : la transfiguration, par la gestion matérielle, d'une forme à une autre. L'image permet de visualiser une théologie parfois abstraite, de représenter un Christ

purement divin, trop divin pour le monde matériel. Il requiert la médiation de ceux que l'ordre ecclésiastique juge assez purs.

Le *mārigeta* et le peintre pèsent donc sur l'équilibre délicat entre humanité et divinité. Leur implication dans l'économie de l'image fonctionne sur le mode de la nostalgie : leur besoin de se rattacher au passé, à ses systèmes et à sa hiérarchie leur assure un rôle de médiateur officiel. En tant que médiateurs, ils tiennent les *'alāmawi* à distance, loin du pouvoir de l'image, outil divin d'incarnation. Le terrain rapporté ici voit s'affronter les traditions, l'identité, la nostalgie et la hiérarchie ecclésiastique et chaque discours articule les images et la théologie dans un contexte en pleine mutation.

Références bibliographiques

Ancel S. et Ficquet E.,

2015, « The Ethiopian Tewahedo Church (EOTC) and the Challenges of Modernity », dans Ficquet E et Prunier G (dir), *Understanding Contemporary Ethiopia: Monarchy, Revolution and the Legacy of Meles Zenawi*, Londres, Hurst & Co. Lt : 63-93.

Belting H.,

1994, *Likeness and Presence: A History of the Images before the Era of Art*, Chicago, University of Chicago Press.

Bosc-Tiessé C. et Wion A.,

2005, *Peintures sacrées d'Éthiopie : collection de la Mission Dakar-Djibouti*, Saint-Maur des Fossés, Éditions Sepia.

Bynum C.,

2011, *Christian Materiality: An Essay on Religion in Late Medieval Europe*, Cambridge, MIT Press.

Bryant R.,

2015, « Nostalgia and the Discovery of Loss: Essentializing the Turkish Cypriot Past », dans Angé O. et Berliner D. (dir), *Anthropology and Nostalgia*, New York, Berghan Books, 155-77.

Chojnacki S.,

1983, *Major Themes in Ethiopian Painting: Indigenous Developments, the Influence of Foreign Models and their Adaptation from the 13th to the 19th Century*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH.

Davis F.,

1979, *Yearning for Yesterday: A Sociology of Nostalgia*, New York, Free Press.

Durkheim E.,

2013, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France (1^{ère} édition, 1912).

Gell A.,

1998, *Art and Agency: An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon Press.

Griaule M.,

1933, *Silhouettes et graffiti abyssins*, Paris, Larose.

Hubert H.,

1905, « Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (section des sciences religieuses)* : 1-39.

Knight D.,

2015, *History, Time, and Economics Crisis in Central Greece*, New York, Palgrave Macmillan.

Leiris M.,

1996, *Miroir de l'Afrique*, Paris, Gallimard (1^{ère} édition, 1931).

Malara D. M.,

2020, « Sympathy for the Devil: Secrecy, Magic and Transgression among Ethiopian Orthodox *Debtera* », *Ethnos*, 87/3 : 444-62.

Mercier J.,

1992, *Le roi Salomon et les maîtres du regard : art et médecine en Éthiopie*, Paris, Éditions de la Réunion des musées nationaux.

Molland E.,

1961, *Konfesjonskunnskap*, Oslo, Forlaget Kirke og Land.

Mondzain M.-J.,

1996, *Image, icône, économie : Les Sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Paris, Éditions du Seuil.

2003, *Le commerce des regards*, Paris, Éditions du Seuil.

Pickering M. et Keightley E.,

2006, « The Modalities of Nostalgia », *Current Sociology*, 54/6 : 919-941.

Silverman R.,

2004, « Painting Ethiopia: the life and work of Qes Adamu Tesfaw », *African Arts*, 37/3 : 62-92.

Silverman R. et Sobania N.,

2022, *Ethiopian Church Art: Painters, Patrons, Purveyors*, Los Angeles, Tsehai Publishers.

Tribe T.,

2004, « Place, Space and Representation in 18th Century Gondarine Painting », dans Ramos M. J. et Boavida I. (dir), *The Indigenous and the Foreign in Christian Ethiopian Art. On Portuguese-Ethiopian Contacts in the 16th-17th Centuries*, Farnham, Ashgate Press : 61-72.

Résumé

Par son histoire et son positionnement théologique, l'Église orthodoxe Tewahedo d'Éthiopie distingue nettement le monde matériel du monde spirituel. À la frontière entre ces deux dimensions, les images jouissent d'une place de choix parmi les objets sacrés. Leur production, souvent déléguée à des peintres profanes, est donc un enjeu de contrôle majeur pour l'Église. Fruit d'une longue tradition religieuse et picturale, la réalisation d'une image sacrée demande un savoir théorique et pratique extrêmement spécialisé. Cette étude ethnographique consigne les propos de deux acteurs étroitement liés à la préservation de cette tradition picturale : un *mārigeta*, membre du haut clergé éthiopien, et un peintre d'église, tous les deux issus de la ville de Gondar. Si chacun se veut, à sa manière, gardien des justes usages, les deux entretiens se rejoignent dans l'invocation d'une orthodoxie passée idéalisée. On analyse ici cette nostalgie de la pureté comme un vecteur d'identité religieuse et de protection contre le dévoiement des traditions.

Abstract

By virtue of its history and theological position, the Tewahedo Orthodox Church of Ethiopia makes a clear distinction between the material and spiritual worlds. At the boundary between these two dimensions, images enjoy a special place among sacred objects. Their production, often delegated to secular painters, is therefore a major control issue for the Church. The fruit of a long religious and pictorial tradition, the production of a sacred image requires highly specialized theoretical and practical knowledge. This ethnographic study records the words of two people closely involved in preserving this pictorial tradition: a *mārigeta*, a member of the Ethiopian high clergy, and a church painter, both from the town of Gondar. While each, in his own way, claims to be the guardian of correct practices, the two interviews are united in their invocation of an idealized orthodoxy of the past. We analyze this nostalgia for purity as a vector of religious identity and protection against the deviation of traditions.



Par Chloé Baills,
Doctorante en anthropologie (EPHE-PSL).

Campbell, Heidi A., et Ruth Tsuria, éd. 2021.

Digital Religion: Understanding Religious Practice in Digital Media.

2^e éd. London: Routledge. 308 p.

Dix ans sont passés depuis la première édition (2012) du *Digital Religion* d'Heidi A. Campbell, professeure de communication et fondatrice du champ des *Digital Religion Studies*, un nom qui revient inévitablement lorsqu'on s'intéresse aux pratiques religieuses dans les espaces numériques (et inversement). Dix années qui ont transformé le sous-titre initial *Understanding Religious Practise in New Media Worlds* en...*in Digital Media*, un changement sémantique actant l'évolution spectaculaire des technologies numériques en une décennie et sa prise en compte par le milieu académique. Si la première édition de *Digital Religion* cherchait à convaincre de la légitimité d'un espace de recherche privilégié pour penser l'intersection des pratiques religieuses et des espaces numériques, il n'y a guère de doute, dans la seconde édition – dont la rédaction s'est achevée en 2020 –, que cette question a été dépassée. La présente édition est codirigée avec Ruth Tsuria, qui fut l'étudiante de Campbell et la lauréate du premier prix de recherche du « Network for New Media, Religion and Digital Culture Studies » dirigé par Campbell à l'université A&M du Texas. La plupart des contributeurs et contributrices de l'ouvrage font d'ailleurs partie de ce réseau : on en compte vingt-six, affiliés à des universités occidentales (Amérique du Nord, Europe, Israël) et appartenant aux domaines de la communication et des médias, de l'anthropologie, de la sociologie, des études religieuses ou de la théologie. En introduction (chapitre 1), Campbell et Tsuria, citant l'avant-propos de S. M. Hoover, dans l'édition de 2012, rappellent le glissement épistémologique qui s'est produit en une décennie : on est passé d'une exploration de la « digitalisation » de la religion – la manière dont les pratiques religieuses se sont adaptées à l'environnement numérique – à l'étude de ce que « le 'digital' fait au 'religieux' » (p. 4). Comment, en d'autres termes, les interactions renouvelées des technologies numériques avec les pratiques religieuses transforment-elles la « Digital Religion » ? La question posée en 2012 était la même mais cette nouvelle édition se concentre davantage sur l'expérience religieuse vécue (« *lived online religion* », p. 10), loin des débats sur l'authenticité des formes de religiosité « en ligne ».

Les vingt-deux chapitres de l'ouvrage permettent de faire un tour d'horizon actualisé de la question avec un cadrage académique certes très occidental et tourné vers le monde chrétien. Mais on notera une plus grande diversité dans les religiosités et les aires culturelles abordées dans les études de cas (deux sur l'islam, deux sur le judaïsme, une sur le bouddhisme et une sur l'hindouisme). Six thématiques sont développées dans la première partie (chapitres 2 à 7) : religion, rituel, identité, communauté, autorité et corporéité (*embodiement*) ; des catégories analytiques sélectionnées par les membres du réseau pour l'édition de 2012 qui sont relativement classiques en sociologie des religions. La thématique de la corporéité ne figurait pas dans la première édition, où l'on s'interrogeait, alors, à travers la thématique de l'authenticité, sur la « réalité » des expériences corporelles dans les espaces « virtuels ». L'ouvrage tente d'articuler vingt-cinq années de recherche sur la « Digital Religion » de manière thématique (la première partie), tout en proposant une typologie interne au champ qui est découpé en cinq vagues successives de recherche. Cette chronologie est particulièrement intéressante pour comprendre l'évolution de la « Digital Religion », mais le fait qu'elle soit reprise sous la forme d'un état des lieux dans tous les chapitres thématiques, lesquels ont tendance à se chevaucher les uns les autres, complexifie la lecture de l'ouvrage dans son ensemble.

La première vague relate des recherches sur l'émergence de la religion « en ligne », qui datent des années 1990, bien que le début du phénomène ait pris place dans les années 1980, lorsque des informaticiens et des chercheurs américains, qui disposaient des premières connexions à Internet, se sont mis à parler de leur spiritualité dans des forums de discussion (Ciolek, 2004). En 1993, la cérémonie « The Mabon Virtual Circle Gathers » sur Usenet serait ainsi le premier exemple d'utilisation de la communication électronique pour la pratique du néopaganisme (chapitre 2). Entre 1990 et 2000, de nombreuses manifestations religieuses ont donc pris place sur Internet, considéré alors comme un cyberspace, un espace séparé de la vie « réelle » où pourrait se développer une « cyberreligion », des formes particulières d'engagement religieux dans un contexte médié¹ (*mediated*) par la technologie. À partir des années 2000, une deuxième vague s'intéresse à la manière dont les individus et les groupes s'engagent dans des processus de transformation religieuse « en ligne ». Le concept de « religion virtuelle » émerge et indique le caractère unique de l'environnement numérique par rapport aux contextes « hors ligne ». Christopher Helland (2000) établit sa distinction importante – sur laquelle il reviendra par la suite – entre religion « en ligne » (*online religion*) et religion « hors ligne » (*religion offline*), permettant de distinguer une religiosité basée sur Internet de formes religieuses plus institutionnalisées, transposées ou répliquées, dans l'espace numérique. Dans le chapitre sur le rituel, Helland et Kienzl (chapitre 3) reviennent sur les débats qui ont eu lieu sur l'authenticité du rituel lorsque celui-ci est accompli « en ligne ». La principale critique portait sur l'impossible sacralité de

¹ - J'utilise le terme médié (*mediated*) en français pour parler de la capacité de médiation des technologies numériques afin de marquer une distinction avec le terme médiatisé (*mediatized*) qui fait référence au processus par lequel un contenu est diffusé par un média.

l'espace numérique. Explorant la thématique de la corporéité (chapitre 4), Radde-Antweiler explique que c'est dans l'action rituelle et non dans l'espace qu'il faut chercher le sacré. L'espace devient alors un environnement dans lequel les participants peuvent s'engager avec le sacré. Explorant également la notion de corps social, elle revient sur sa propre étude portant sur les pratiques corporelles de joueurs handicapés dans le monde virtuel *Second Life*. L'espace ne peut être pensé, selon elle, comme désincarné s'il permet des formes d'agentivité nouvelles qui sont impossibles dans le monde *in situ*. À partir du milieu des années 2000, une troisième vague de recherche apparaît avec l'arrivée des réseaux sociaux et des services connectés. Celle-ci étudie comment l'intégration d'Internet dans la vie quotidienne influence les pratiques religieuses et les communautés *in situ*. Internet devient « quotidien, incarné et intégré » (*embedded, embodied, everyday*) selon la typologie de Christine Hine (2015). Internet qu'on avait eu tendance à décrire comme un espace d'autonomisation des individus face à l'autorité religieuse apparaît aussi comme un espace d'influence et d'opportunités pour les leaders religieux. Dans le chapitre sur l'autorité (chapitre 6), Cheong revient sur ce paradoxe entre érosion de l'autorité traditionnelle sur les médias numériques et la médiatisation comme outil permettant aux autorités religieuses de restructurer leur légitimité dans les espaces numériques. À ces trois premières vagues élaborées par Hojsgaard et Warburg (2005), Campbell et Evolvi (2020) en ont ajouté une quatrième, la vague de convergence, qui donne une attention plus spécifique au médium dans la particularité des expériences religieuses vécues. Dans cette vague, la recherche s'intéresse prioritairement à la manière dont les utilisateurs perçoivent le religieux au sein des applications, des jeux vidéo ou des plateformes interactives qui sont générées par l'intelligence artificielle. Enfin, le futur de la « Digital Religion » pourrait être envisagé, comme l'ont suggéré Philips *et al.* (2019), par une cinquième vague de recherche, celle de la « Digital Theology », au sein de laquelle serait exploré le rôle des technologies numériques dans la redéfinition de la foi et de l'éthique chrétiennes.

À la suite des chapitres théoriques, douze études de cas originales, deux par thématique, sont donc présentées (chapitres 8 à 19). Celles-ci sont parfois succinctes puisqu'elles sont séparées du cadre théorique qui les précède. Leur diversité montre cependant la potentialité presque infinie des terrains numériques : de nouvelles manières d'être religieux grâce à la popularité grandissante sur *YouTube* des séjours dans des temples bouddhistes en Corée du Sud (chapitre 8), la religion à travers des *hashtags* sur Twitter (chapitre 9), l'engagement rituel des musulmans sur l'application de prières *Muslim Pro* (chapitre 11), la négociation identitaire de femmes musulmanes portant le Niqab à travers des vidéo *live* sur *YouTube* (chapitre 13), l'autorité religieuse de l'Église à travers les stratégies d'influence des prêtres catholiques sur *Facebook* (chapitre 17), l'expérience de la corporéité dans des jeux vidéo indiens (chapitre 18), l'au-delà numérique (*digital afterlife*) et la question de l'empreinte de notre

vie sur Internet (chapitre 19), etc. Enfin, la dernière partie de l'ouvrage, composée de trois chapitres, offre des perspectives de réflexion plus générales. Le chapitre 20 discute du cadre théorique pour examiner les transformations de la religiosité contemporaine à l'ère du numérique. Il se penche sur les approches médiatiques pour étudier les espaces religieux : la théorie de la médiation puis de l'hyper-médiation qui analyse la capacité des médias à façonner des contenus, en l'occurrence religieux, dans des espaces saturés par les interactions médiatiques (*hypermediated religious space*) ; la théorie de la médiatisation profonde (*deep mediatization*) qui considère que les médias numériques restructurent tous les aspects de la vie sociale jusqu'à influencer la formation de nouvelles pratiques ; la théorie de la conception médiatisée de la religion (*mediatized religious design*), au sein de laquelle les médias numériques participent à la redéfinition des frontières du religieux. L'avant-dernière contribution (chapitre 21) présente les défis éthiques que pose la conduite des recherches sur les pratiques religieuses dans les espaces numériques, notamment en matière de vie privée et de désinformation religieuse.

En guise de conclusion, le chapitre 22 s'intéresse à la « Digital Theology » et montre comment les pratiques numériques bouleversent les modalités de transmission de la foi et l'encadrement religieux.

Références bibliographiques

Bell C. M.,

1992, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York, Oxford University Press.

Campbell H. A., (ed.),

2012, *Digital religion: understanding religious practice in new media worlds*, Abingdon, Oxon; New York, Routledge.

Campbell H. A. et Evolvi G.,

2020, « Contextualizing Current Digital Religion Research on Emerging Technologies » *Human Behavior and Emerging Technologies*, 2(1) : 5- 17.

Ciolek M. T.,

2004 « Online Religion: The Internet and Religion », in Bidgoli H., (ed.), *The Internet Encyclopedia*, 2, Hoboken, New Jersey, John Wiley : 798-811.

Helland C.,

2000, « Religion Online/Online Religion and Virtual Communitas », in Hadden J. K. & Cowan D. F. (eds.), *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises*, (Religion and Social Order 8), London, JAI Press/Elsevier Science : 205–224.

Hine C.,

2015, *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*, London, New York, Bloomsbury Academic.

Hojsgaard M. et Warburg M.,

2005, *Religion and Cyberspace*, London, Routledge.

Phillips P. M., Schiefelbein-Guerrero K. et Kurlberg J.,

2019, « Defining Digital Theology: Digital Humanities, Digital Religion and the Particular Work of the CODEC Research Centre and Network », *Open Theology*, 5(1) : 29–43.



Par Boris Chastant

Doctorant Centre d'Anthropologie Culturelle (CANTHEL),
Université Paris Cité.

Deborah Bird Rose, Thom Van Dooren et Matthew Chrulew (dir.), 2017.

***Extinctions Studies. Stories of Time, Death, and Generations*,
préf. de Cary Wolfe, post. de Vinciane Despret,
New York, Columbia University Press. 237 p.**

Cet ouvrage s'inscrit dans la continuité des réflexions sur les relations entre sociétés et environnements, en s'intéressant de près à des événements spécifiques : les extinctions d'espèces (non humaines) passées, en cours et à venir. Quel type d'événement est-ce ? Qu'est-ce qui se perd ? Comment en rendre compte ? Ces réflexions, issues d'un groupe de recherche australien, témoignent à nouveau « du poids de cet espace anglophone (souvent considéré comme marginal) dans les questionnements relatifs à l'environnement au sein des sciences humaines et sociales » (Blanc, Demeulenaere et Feuerhahn, 2017 : 8). Espace d'où sont aussi parties les premières institutionnalisations des *études postcoloniales* et, plus récemment, des *humanités environnementales* dont ces *Extinctions Studies* constituent une branche. En France, la traduction récente de plusieurs ouvrages de ce champ de recherche témoigne d'un intérêt croissant sur ces questions. D'abord, « *Le rêve du chien sauvage* » (2020 [2011]) de l'anthropologue Deborah Bird Rose, à propos des dingos en Australie, suivi de peu par les ouvrages du philosophe de terrain Thom Van Dooren, s'intéressant à la disparition de certains oiseaux (2021 [2014]), de corvidés (2022 [2019]) et, plus récemment, des escargots endémiques d'Hawaii (2023 [2022]). Dans *Extinctions Studies*, il est rappelé que ces enquêtes se veulent interdisciplinaires et innovantes « ancrées dans les sciences humaines, mais allant au-delà de celles-ci dans un engagement plus large avec les sciences sociales et naturelles, ainsi qu'avec des cadres étendus de compréhension et de création de sens qui existent au-delà du monde universitaire. » (p. 2)¹. En effet, les six articles réunis dans l'ouvrage ont des ancrages identifiables – anthropologique, historique et/ou philosophique – mais le mélange des sources et la forme narrative viennent troubler les frontières disciplinaires. Les récits semblent apporter de la nouveauté et de la fraîcheur grâce à une écriture bien travaillée, une attention focalisée sur les extinctions et la tentative de restituer des mondes « bioculturels » (p. 2). Ils signifient que les « histoires [des auteurs] sont attentives à la complexité à la fois biologique et culturelle de notre monde, insistant sur le fait que les extinctions sont intrinsèquement et inextricablement des phénomènes *bioculturels*. » (p. 5 ; l'italique

¹ - Toutes les citations de l'ouvrage sont indiqués ainsi et traduites par l'auteur de ce compte rendu.

est des auteurs). Pour autant, leurs réflexions en rejoignent de plus anciennes, que ce soit en ce qui concerne les objets d'attention, l'interdisciplinarité ou encore l'engagement éthique et politique du chercheur. On peut notamment citer l'anthropologie de la conservation, qui se structure de manière croissante depuis au moins 2007 en France et s'engage autour des problématiques de protection des espèces et/ou des espaces dit naturels, en cherchant à « comprendre la relation complexe entre biodiversité et diversité culturelle, en *complémentarité* avec la biologie de la conservation. » (Dumez, Roué et Bahuchet, 2014 : 10 ; l'italique est des auteurs).

Les événements que les éditeurs d'*Extinctions Studies* abordent ne sont pas minces. Depuis plusieurs décennies, désormais, des chercheurs en sciences naturelles s'inquiètent et alarment. Si nous n'y sommes pas déjà, nous serions à l'aube de la sixième extinction de masse (Barnosky *et al*, 2011), une période caractérisée par un grand nombre d'espèces perdues, affectant une grande variété de formes de vie, avec un rythme élevé de disparitions et d'extinctions. Un phénomène de mort de masse, aux origines principalement humaines, se nouant avec un anthropocène aux facettes multiples : pollutions de toutes sortes, anthropisation des territoires, chasse ou pêche intensive, changement climatique... Mais comme le rappelle Cary Wolfe en préface, les extinctions ne sont jamais génériques, elles sont toujours singulières, situées et multi-contextuelles (p. viii). Il s'agit donc de raconter et de multiplier des récits d'extinction, en allant dans des lieux où une diversité culturelle et biologique est menacée. Les éditeurs prennent acte cependant de la limite de leur ouvrage, proposant de fait d'autres pistes à explorer : les différents articles ne concernent que des espèces menacées du règne animal – et, je précise, uniquement des vertébrés. Ainsi, l'ouvrage n'aborde pas la disparition d'invertébrés, de végétaux ou encore de champignons, dont il existe pourtant de nombreuses espèces menacées.

Les éditeurs soulignent qu'aucun récit n'est innocent. Porter son attention sur ces espèces qui disparaissent et raconter ces situations tragiques où la (sur)vie d'êtres vivants est en jeu constituent un engagement situé et politique des chercheurs. Ces derniers contribuent à mettre en lumière ces situations afin que les collectifs concernés les considèrent et, éventuellement, y répondent. Ces situations sont éminemment multiespèces. Les protagonistes humains doivent y être autant pris en considération que les vivants non humains, notamment ceux menacés, dont il faut restituer les modes d'existence et d'actions. Les enjeux de ce champ de recherche sont alors politiques, éthiques et épistémologiques. Les éditeurs dégagent, à partir des six articles, trois concepts récurrents associés aux extinctions : la mort, les générations et le temps. Premièrement, de manière évidente, les extinctions sont des processus de mort à différentes échelles de temps et d'espace, aboutissant à la fin de l'existence d'une forme de vie spécifique. Ces morts sont à la fois collectives, s'agissant de

créatures appartenant à une même espèce, et individuelles, dans la mesure où l'attention se resserre sur quelques êtres particuliers, des survivants, à qui l'ont fait parfois porter la lourde responsabilité de la perpétuation de leur espèce. Deuxièmement, les espèces sont des héritages intergénérationnels. La spécificité d'une extinction est la potentielle fin d'un lignage qui s'étale sur des milliers voire des millions d'années d'évolution, « la perturbation et la destruction de la générativité d'une telle génération » (p. 9). Finalement, les temporalités des extinctions sont multiples, en prise avec le lent et profond processus de l'évolution, la rapidité des extinctions, les profits à court terme recherchés des sociétés capitalistes ou encore le temps nécessairement à prendre en compte par les acteurs de la conservation, chercheurs, chercheuses, militants ou militantes, afin d'étudier, de comprendre et d'essayer d'endiguer les processus d'extinction.

Le premier des six articles est celui de James Hatley. Il conte sous la forme d'un journal de bord son voyage dans des forêts japonaises sur les traces du loup Honshu. La dernière observation en vie attestée de ce loup date de 1905, lorsqu'un Américain l'a abattu pour un zoologiste anglais. Empaillé, le « cadavre préservé collecté » est désormais « confiné (*locked away*) dans un recoin » (p. 27) du musée d'histoire naturelle de Londres. Cependant, ce n'est que sous sa forme vivante, biologique, que ce loup a cessé d'exister. Sa vie se poursuit au travers de talismans, de quelques poèmes, d'histoires, de rituels et prières bouddhistes et de par son nom local : ōkami.

Matthew Chrulew retrace historiquement, dans le second article, les pratiques de conservation des scientifiques à l'égard du primate *micos*, le tamarin lion-doré. Dans la région du Rio de Janeiro, les années 1950 furent caractérisées par un recul drastique de la forêt atlantique, de l'habitat qu'elle offrait et par l'effondrement, en conséquence, des populations de *micos*. Préoccupés, des scientifiques capturèrent des individus pour les élever en captivité dans des zoos, sécuriser leur reproduction, avec l'optique de relâcher les générations futures ultérieurement. En 1984, les premiers lâchers eurent lieu mais se soldèrent par un échec dû à l'incapacité des tamarins élevés en zoo à vivre en forêt et à la mort de la plupart d'entre eux. Depuis, les scientifiques poursuivirent leurs efforts, confrontés à des dilemmes éthiques, apprenant de leurs erreurs et réussissant à améliorer l'aptitude des *micos* à (re)vivre en liberté.

L'auteur du troisième article, Rick De Vos revient historiquement sur le statut incertain des oiseaux du paradis d'Elliot en Papouasie-Nouvelle-Guinée et leur classification taxonomique hybride, supposant qu'ils ne constitueraient pas une espèce unique. Ces oiseaux, décrits en Europe pour la première fois, en 1834, par le naturaliste français René Primevère Lesson, fascinent par leur plumage, d'un noir brillant, ainsi que par leurs étonnantes danses de séduction. Rick De Vos retrace

leur extinction, en croisant plusieurs histoires, principalement celle de la colonisation de l'île et du « *booms des plumes* » (p. 99). De 1875 jusqu'à la mise sous protection de ces oiseaux, l'industrie de la plume entraîna leur massacre. Sous la pression des colons, des Papous y participèrent en les chassant avec une efficacité accrue par l'usage de fusils au lieu de leurs anciens arcs. Les oiseaux du paradis sont désormais estimés éteints ou très rares.

Deborah Bird Rose, de son côté, s'intéresse aux collectifs qui émergent avec les phoques moines d'Hawaïi en voie d'extinction. Ces mammifères marins bénéficient d'une protection en tant qu'habitants d'une réserve naturelle établie en 1909, étendue en 2006 et 2016. Malgré tout, la population de cette réserve décline étrangement car une autre population hawaïenne, vivant hors du périmètre de protection, arrive à croître. L'anthropologue décrit avec attention à la fois la (sur)vie des phoques et les différents acteurs concernés par ces disparitions : les bénévoles veillant à la quiétude des phoques qui dorment sur la plage ; les scientifiques étudiant l'évolution des populations ; certains natifs hawaïens qui, marqués par une histoire coloniale violente, sont méfiants et suspicieux à l'égard des mesures conservationnistes d'origine fédérale, tandis que d'autres plaident pour une histoire ancienne et partagée de la relation natif-phoque sur ces îles.

Dans l'article suivant, Michelle Bastian déplie les multiples temporalités qui se nouent autour des tortues luths, une espèce menacée, dans les océans pacifique et atlantique. Sur terre, où elles se reproduisent, elles sont parfois, comme au Costa Rica, chassées par une autre espèce menacée, les jaguars dont l'habitat forestier ne cesse de décliner. En mer, les tortues sont sujettes à d'autres menaces mortifères : les mystérieux blooms de méduses, les filets de pêche (perdus ou non) ou encore le plastique qui les intoxique. *A contrario*, dans les rares rencontres avec des humains, ces créatures font aussi l'attention de gestes visant à les préserver : des plagistes, qui aident une tortue à rejoindre la mer ou encore des pêcheurs, qui délivrent les tortues des filets dans lesquelles elles sont empêtrées.

Pour finir, le philosophe Thom van Dooren enquête sur la disparition des corbeaux d'Hawaïi, les 'ālalā. Les populations de ces oiseaux furent décimées par la réduction de leur habitat, les gripes aviaires ou encore l'introduction de nouveaux prédateurs (chats, mangoustes), si bien que le dernier 'ālalā vivant en liberté serait mort vers l'an 2000, entraînant d'incertaines conséquences sur les écosystèmes îliens. La centaine de 'ālalā survivant se trouve dans des zoos à Hawaïi, où ils sont élevés par des conservationnistes dans le but d'être relâchés ultérieurement. Mais où ? Une possibilité émerge au cœur d'une réserve naturelle forestière, dont il est proposé de clôturer une partie reculée et d'extraire les cochons sauvages qui attirent les chasseurs. Le processus de consultation locale fait émerger des conflits entre deux visions, celle des conservationnistes et celle des chasseurs, deux groupes

constitués à la fois de natifs et de non-natifs, autour d'un sentiment d'appropriation gouvernementale des terres faisant écho à la colonisation des îles et sur la défense d'une chasse « traditionnelle » qui ne s'avère en réalité pas si ancienne'. Thom Van Dooren s'interroge alors sur ce qui est en jeu dans les pratiques de conservation des 'alalā et sur la place de ces derniers les mondes bioculturels d'Hawaii, aux croisements des histoires naturelles et des histoires sociales et culturelles de ces mondes.

Pour conclure, *Extinctions Studies*... fait écho aux inquiétudes des anthropologues du début du xx^e siècle, à propos de la diversité des cultures : « À l'heure même où l'anthropologie commence à s'organiser, à forger ses propres outils et à être en état d'accomplir la tâche qui est sienne, voilà que le matériau sur lequel porte son étude disparaît avec une rapidité désespérante » (Malinowski 1989 [1922] : 52). Cependant, le regard est ici renouvelé pour se porter sur le phénomène même de disparition apparente. Loin de présenter un point de vue catastrophique, il nous invite à partir en quête des extinctions passées, en cours et à venir, pour décrire les problématiques bioculturelles qu'elles soulèvent. L'acte d'aller vers et de raconter ces extinctions constitue en soi un geste politique par l'éclairage d'un phénomène difficilement perceptible à l'échelle humaine. Les éditeurs nous proposent des principes éthiques, méthodologiques et épistémologiques pour mener à bien ces enquêtes. Certains aspects restent cependant à clarifier notamment, comme c'est souvent le cas au sein des *humanités environnementales* et des *ethnographies multiespèces*, à propos d'une interdisciplinarité entre sciences naturelles et humaines qui n'est pas si évidente ni si facile à mettre en œuvre. Tout d'abord, les relations entre ces deux blocs universitaires sont complexes. D'un côté, certains scientifiques des sciences naturelles perçoivent les sciences humaines comme moins pertinentes, puisque incapables d'atteindre un niveau de véracité équivalent à leurs disciplines. De l'autre, les sciences humaines se sont construites en partie en critiquant « la naturalisation de faits historiques construits – de classe, de race, de genre mais aussi la nature elle-même. » (Blanc, Demeulenaere et Feuerhahn, 2017 : 272) Cela n'est pas sans poser de problèmes et de risques quand il est demandé de faire chemin inverse. Ensuite, sur les terrains d'enquête, les savoirs scientifiques, notamment naturalistes, peuvent provoquer la controverse avec des savoirs locaux. La mobilisation de ces savoirs doit être prudente et parcimonieuse pour laisser l'enquête de terrain primer dans l'analyse, afin d'éviter d'autoriser l'ethnographe à trancher du vrai et du faux et à renvoyer ses interlocuteurs à leurs « croyances » (Delbos, 1993). Finalement, ces études témoignent d'une irruption de plus en plus régulière des sciences naturelles dans les sciences humaines. Si les problèmes d'interdisciplinarité restent en suspens, c'est peut-être autant dans des réflexions théoriques que dans la pratique de ces *Extinctions Studies* que des propositions méthodologiques et épistémologiques satisfaisantes et créatives pourront se faire jour.

Références bibliographiques

Barnosky A. et al.,

2011, « Has the Earth's sixth mass extinction already arrived? », *Nature*, 471/7336 : 51-57.

Blanc G., Demeulenaere E. et Feuerhahn W. (dir.),

2017, *Humanités environnementales : Enquêtes et contre-enquêtes*. Paris, Éditions de la Sorbonne.

Delbos G.,

1993, « Eux ils croient... Nous on sait... ». *Ethnologie Française*, 23(3) : 367–383.

Dumez R., Roué M. et Bahuchet S.,

2014, « Conservation de la nature : quel rôle pour les sciences sociales ? », *Revue d'ethnoécologie*, 6
[En ligne] consulté le 01 février 2024.

Malinowski B.,

1989 [1922], *Les argonautes du Pacifique occidental*. Paris, Gallimard.

Rose D. B.,

2020 [2011 pour la version anglaise], *Le rêve du chien sauvage. Amour et extinction*. Paris, Éditions la Découverte.

Van Dooren T.,

2023 [2022 pour la version anglaise], *Tout un monde dans une coquille. Histoires d'escargots au temps des extinctions*. Paris, Éditions la Découverte.

2022 [2019 pour la version anglaise], *Dans le sillage des corbeaux. Pour une éthique multispécifique*. Paris, Acte Sud.

2021 [2014 pour la version anglaise], *En plein vol. Vivre et mourir au seuil de l'extinction*. Marseille, Éditions Wildproject.



De Boas à Lévi-Strauss, en passant par Mead, la plupart des anthropologues du XX^e siècle ont pris des photographies et parfois filmé leur terrain.

Malheureusement, le support filmique a longtemps pâti d'être sous-évalué par les organismes de recherche et les universités. Le caractère lacunaire des commentaires, qui ne permettent pas toujours de comprendre les scènes filmées, a aussi contribué aux limites du support audiovisuel d'un point de vue ethnologique.

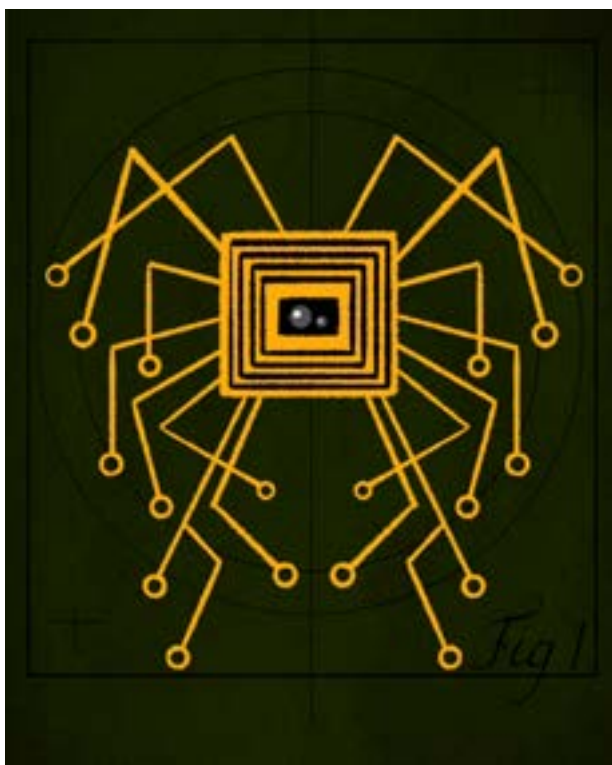
C'est pourquoi la revue **cA**rgo publie des films associés à des textes remplissant toutes les conditions des publications scientifiques (informations vérifiées, bibliographies, notes de bas de page, évaluation anonyme, etc.). La combinaison entre film et texte produit des effets de connaissance extrêmement fertiles, ce qui doit palier les limites inhérentes à l'un et à l'autre. Les films présentés ne sont pas soumis aux critères des festivals de cinéma documentaires, encore moins au format télévisuel.

Ce sont **des films de terrain**, tournés par des ethnologues, qui présentent des images inédites, expliquées de façon rigoureuse dans un texte (environ 15 000 caractères). Ils ont une durée comprise de **15 à 30 minutes**.

Les Films de **cA**rgo s'adressent donc aux chercheurs, aux enseignants, aux étudiants en anthropologie culturelle, et plus largement en sciences sociales, avec pour objectif d'élargir le champ de publication et de diffusion des travaux de terrain, tout en garantissant le sérieux des informations diffusées.

Vous souhaitez proposer un film ? Contactez la rédaction !

Toutes les informations sur www.cargo.canthel.fr



ADRIA PRUITOS, 2023

TERRAIN N°82 PRINTEMPS 2025 ESPÈCES D'IA

ChatGPT, Perceptron, Claude, ELIZA, Midjourney... La liste des entités relevant des IA imbriquées à notre quotidien est de plus en plus longue. Ni humaines ni simples logiciels, celles-ci sont devenues des créatures complexes, parfois inquiétantes, qui modifient nos pratiques et nos perceptions du monde. Et s'il fallait en faire le bestiaire ? En regardant la diversité des comportements comme les éthologues les animaux ? Sur la base d'études empiriques et de contributions artistiques, ce numéro éclaire la dimension matérielle, conceptuelle et imaginaire de ces IA, tout en interrogeant les limites et les paradoxes de notre coexistence avec elles.

COORDINATION SCIENTIFIQUE : NICOLAS NOVA,
GREGORY CHATONSKY & EMMANUEL GRIMAUD

INTRODUCTION

LE BIZARRE ALGORITHMIQUE
À L'ÈRE DES INCONNUES ARTIFICIELLES

PROXIES

AGENTS STATISTIQUES INVOCABLES À PARTIR DE
MODÈLES DE LANGAGE
FRÉDÉRIC KAPLAN

PASSERELLES, TAMIS ET DÔMES

DE LA TOPOLOGIE INFRASTRUCTURELLE DU STACK CHINOIS
GABRIELLE DE SETA

PORTFOLIO

LE BODY SNATCHER ANTHROPO-ALGORITHMIQUE
REMÉDIATION ALIEN DU LANGAGE EN IMAGES AVEC
STABLE DIFFUSION
ARNAUD MERRY

PORTFOLIO

DYSMORPHIA
REGARDER NOS MAINS AVEC L'ŒIL DES IA
LOUIS BIDOU

ESTIMATED TIME OF ARRIVAL

DES INTELLIGENCES ARTIFICIELLES GÉOGRAPHIQUES
GÉNÉRATIVES
ARMAND BÉHAR, GOLIATH DYÈVRE & AURÉLIEN
FOUILLET

ENTRETIEN AVEC GREGORY CHATONSKY

ESPACE(S) LATENT(S)
CONTOURS DE L'IMAGINATION ARTIFICIELLE

L'IA AU-DELÀ DE L'HUMAIN

PARABOLES ANIMALES POUR IMAGINER LES FUTURS
TECHNOLOGIQUES
ALEXA HAGERTY & MEREDITH ROOT-BERNSTEIN

RÉCIT

GÉNÈSE D'UNE VOIX ARTIFICIELLE
CETTE AUTRE QUI EST UN NOUS
ZOÉ AEGERTER & CLOTILDE CHEVET

LA MACHINE À REGARDER

JOFFREY BECKER

INVISIBILISATION INFRASTRUCTURELLE DE L'IA

À TRAVERS LES FLUX INFORMELS DE DÉCHETS MARION
FICHER

POÈME

NOM D'UNE IA DE SF
LETTRÉ À UNE ENTITÉ MYRIONYME
KETTY STEWARD

PORTFOLIO

INTELLIGENCES MINÉRALES
CORPS INORGANIQUES ET ENTITÉS INHUMAINES
GUILLAUME BOISSINOT

ET DEUX BONUS EN LIGNE

Directeur

de la publication

EMMANUEL DE VIENNE

Rédacteurs en chef

EMMANUEL GRIMAUD,
ANNE-CHRISTINE TAYLOR &
MICHÈLE COQUET

Contact presse

ANTOINE BERTRAND

antoinebertrand1@gmail.com

06 24 30 29 07

Vente au numéro : chez votre libraire habituel ou
sur le site <http://www.revueterrain.fr/>



RÉDACTION

MSH MONDES - PÔLE ÉDITORIAL

21, allée de l'université
92023 NANTERRE cedex
terrain.redaction@cns.fr

TERRAIN EN LIGNE

revueterrain.fr
journals.openedition.org/terrain/
blogterrain.hypotheses.org

La revue **TERRAIN** est publiée avec le soutien de :



Cahiers d'Études africaines

Numéro 257 • 2025

Imaginaires de la liberté, expériences d'émancipation

Ce numéro explore les imaginaires de la liberté et les expériences d'émancipation où s'entremêlent quête d'individualisation et aspirations collectives. Quels espoirs animent les jeunes Ghanéennes qui partent vendre leur force de travail sur les marchés d'Accra ? Pourquoi, au Mali, la lutte armée est-elle saisie comme un outil d'émancipation ? Comment s'articulent langages politiques, expériences contestataires et construction de l'État au Somaliland ? Cas ethnographiques et réflexions théoriques révèlent combien les idéaux et les espoirs de liberté, autant que les expériences et les actions d'émancipation, gagnent à être étudiés au plus près des pratiques réelles, dans l'ordinaire de la vie. Ils rendent compte également du poids des héritages du passé, comme ceux de l'esclavage et de la colonisation, et des dynamiques néolibérales présentes dans les processus d'ouverture socio-politique et existentielle.

SOMMAIRE

Dans l'ordinaire de la liberté et de l'émancipation. • A. Bellagamba & A. Gusman

Du bien-être relationnel à l'aisance de vie : historiciser la notion de *hebtare* à la périphérie occidentale du Fouta-Djalon • I. Baldé & A. Bellagamba

Itinéraires d'émancipations par la violence : djihad, autodéfense, foncier et mémoire d'esclavage au centre du Mali • I. Poudiougou

L'autonomie aux marges ou le pouvoir dans l'entre-deux ? Imaginaires de liberté et pratiques d'intermédiation dans le milieu lacustre du Sud Bénin • R. Ciavolella

Être jeune Kel Tamasheq face au marché de travail de Bamako. Autonomie, interdépendance et mobilité • G. Gonzales

« Libérez le vieux ! » Notes ethnographiques sur le retour de Laurent Gbagbo en Côte d'Ivoire • A. Cutolo

"We Are Not Hopeless Women": Expectations of Freedom among Female Head Porters (*kayaye*) in Ghana • A. Brivio

What Is a "Real Liberation"? Political Languages of Freedom in the Somali Territories Across Conflicts and Generations • L. Ciabbarri & E. Vitturini

Épouser l'incertitude : pratiques matrimoniales et logiques d'émancipation dans le contexte de Touba au Sénégal • G. N. Zingari

Pouvoir et transgression à l'épreuve de la liberté. Entretien avec Patrice Yengo • A. Cutolo & P. Yengo

Des expériences infra-libératoires à Dakar : jalons vers une anthropologie de l'alternative. Entretien avec Thomas Fouquet • A. Bellagamba, A. Cutolo, A. Gusman & T. Fouquet



Revue Cahiers d'Études
africaines, n° 257
ISBN 978-2-7132-3412-5
20 € • 328 pages

Rédaction/Editors

Campus Condorcet, EHESS IMAF
5 cours des Humanités
93322 Aubervilliers cedex -
France
Tél. : 01 88 12 02 21
Courriel : Cahiers-Afr@ehess.fr

Se procurer la revue/ To obtain the journal

Abonnements/ subscriptions

EHESS - Éditions
Email : editions-vente@ehess.fr

Vente au numéro/ Single issue sales

Harmonia Mundi livre
Le Mas de Vert - Ancienne Route
de St-Gilles - 13200 Arles
Tél : (33) 04 90 49 58 05

Cahiers d'Études africaines en ligne/online:

<https://journals.openedition.org/etudesafriaines/>
<https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-etudes-africaines.htm>

L' HOMME

Revue française d'anthropologie

Économies de la prédation

Adèle Blazquez & Martin Lamotte *Introduction.*
Prédation : l'accumulation par et dans la destruction

Natalia Buier & Susana Narotzky *Destruction productive*
ou prédation permanente ? L'eau, le travail et l'accumulation
dans la production de fraises en Andalousie

Kyra Grieco « Manger le marbre ».
Prédation extractive et reproduction sociale à Carrare (Italie centrale)

David Picherit *La puissance séductrice des économies prédatrices.*
Fragrance de santal dans la contrebande des ressources environnementales
en Inde du Sud

Tania Murray Li *Après le landgrab.*
Violence infrastructurelle et « système mafieux » dans les plantations
de palmiers à huile indonésiennes

Chiara Calzolaio *Pratiques de prédation à Ciudad Juárez.*
Naissance et disparition d'un quartier irrégulier au Mexique

Julie Castro *Exposer, capturer. Ethnographie de la fabrique*
des savoirs épidémiologiques sur les travailleuses du sexe au Mali

Cecilia Paradiso *Ethnographies de la prédation économique.*
Facteurs et conditions d'une relation multiforme

Adèle Blazquez & Martin Lamotte *Regards croisés*
sur le capitalisme contemporain, de Philadelphie à Faya.
Entretien avec Judith Scheele, Philippe Bourgois et Laurie Kain Hart

251-252

juillet/décembre 2024

ÉDITIONS DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES

VENTE au numéro en librairie 39€ • DIFFUSION Harmonia mundi

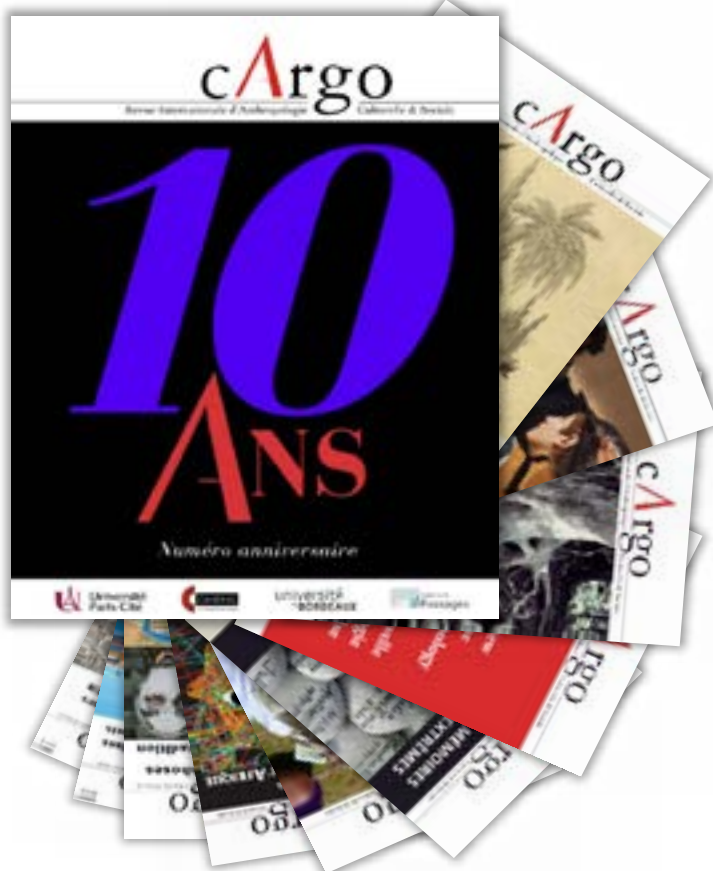
RÉDACTION Laboratoire d'anthropologie sociale

52, rue du Cardinal-Lemoine 75005 Paris

01 44 27 17 30 ou 17 34 • redaction.lhomme@ehess.fr

cA rgo

Revue Internationale d'Anthropologie Culturelle & Sociale



cA rgo est une revue annuelle fondée en 2010 par **Erwan Dianteill** et **Francis Affergan**, professeurs d'anthropologie culturelle à l'Université Paris Cité.

Publiée par l'**Université Paris Cité**, avec le soutien de l'**Université de Bordeaux**, la revue fut créée en premier lieu pour mettre en lumière les travaux de jeunes chercheurs en anthropologie. Elle s'est ensuite ouverte aux chercheurs français et étrangers dans une perspective interdisciplinaire.

La revue bénéficie d'un **tirage papier limité à 150 exemplaires** pour conservation dans les bibliothèques des principales universités, en France et à l'international. Les publications, en français comme en anglais, sont **en accès libre et téléchargeables gratuitement** sur le site internet de la revue.

Rédaction de **cA rgo**

Sciences Humaines et Sociales –
Université Paris Cité – 45 rue des
Saints-Pères – bâtiment Jacob 75270
Paris Cedex 06

cargo.canthel@gmail.com

Pour soumettre une proposition de **dossier thématique** ou pour vous informer des récents **appels à contribution** et autres actualités rendez-vous sur notre site **www.cargo.canthel.fr**.



Université Paris Cité

Université Paris Cité est issue de la fusion de l'Université Paris Descartes (Paris V), de l'Université Paris Diderot (Paris VII) et de l'Institut physique du globe de Paris. Elle a été créée le 20 mars 2019, dans l'objectif de renforcer le potentiel des établissements membres en matière de recherche et de formation. L'organisation de la nouvelle université s'appuie sur la création de trois Facultés « Sciences », « Santé » et « Sociétés et Humanités » fédérant les UFR, écoles, instituts et laboratoires, briques essentielles de formation et de recherche.

Le Centre d'Anthropologie Culturelle/CANTHEL (UR 4545, Université Paris Cité)

Le CANTHEL est un laboratoire d'anthropologie culturelle. Les chercheurs du CANTHEL se proposent d'explorer des thématiques transversales communes à différents terrains et plusieurs sous-disciplines. Il s'agit de rendre compte des conflits, des instabilités, des ruptures de sens, mais aussi des porosités, des compromis, des créations culturelles, sur des terrains choisis pour leur pertinence.

L'Université de Bordeaux

L'Université de Bordeaux écrit une nouvelle page de son histoire et se positionne désormais aux côtés des grandes universités européennes. La création de l'Université de Bordeaux marque la concrétisation d'une ambition commune au service du territoire bordelais et aquitain : une grande université rayonnante à l'international avec une offre de formation pluridisciplinaire, adossée à une recherche innovante et structurée.

Passages (UMR 5319 – CNRS/Université de Bordeaux)

Passages est une UMR qui rassemble des membres de diverses disciplines accordant une place centrale aux sciences de l'espace et à l'ancrage empirique des recherches. Les quatre principales thématiques qui structurent les travaux des chercheurs de Passages sont celles du territoire, de l'environnement, des dispositifs de normalisation de la réalité, ainsi que des corps et sujets.



Université Paris Cité 2025

ISSN 2274-1011 (imprimé)

ISSN 2265-6405 (Online)

ISSN-L 2265-6405 (Linking ISSN)

Dépôt légal : 2025

Publiée par : le Centre d'Anthropologie Culturelle (CANTHEL)
d'Université Paris Cité

Le Musée d'ethnographie de l'Université de Bordeaux
Le laboratoire Passages (UMR5319),
CNRS/Université de Bordeaux

Avec le soutien de l'Institut Universitaire de France

Rédaction : 45 rue des Saints-Pères, 75006 Paris - France

Périodicité : un à deux numéros par an

Directeur de la publication :

Édouard Kaminski, président d'Université Paris Cité

Rédacteurs en chef :

Francis Affergan, Erwan Dianteill

Rédactrices en chef adjointes :

Mitra Asfari, Delphine Manetta

Coordination éditoriale :

Antoine Cailloce

Comité scientifique :

Marc Augé (t) (EHESS)

Georges Balandier (t) (Université Paris Descartes/EHESS)

Carmen Bernand (Université Paris Nanterre)

Claude Calame (EHESS)

Jean-Paul Colleyn (EHESS)

Maurice Godelier (EHESS)

Danièle Hervieu-Léger (EHESS)

Deborah Kapchan (Université de New York)

Marshall Sahlins (t) (Université de Chicago)

Bernard Valade (Université Paris Descartes)

Francis Zimmermann (EHESS)

Comité de rédaction :

Véronique Antomarchi (Université Paris Cité)

Serena Bindi (Université Paris Cité)

Élise Capredon (Université Paris Cité)

Sophie Chave-Dartoen (Université de Bordeaux)

Christian Coiffier (MNHN)

Octave Debary (Université Paris Cité)

Thomas Fillitz (Université de Vienne)

Malika Gouirir (Université Paris Cité)

Zhe Ji (INALCO)

Cécile Leguy (Université Sorbonne Nouvelle)

Pierre-Joseph Laurent (Université catholique de Louvain)

Couverture :

Illustration : générée via Dall.E 3, Erwan Dianteill.

Conception graphique de la revue :

Michel Tournier - Graphisme/préresse (Université Paris Cité)