



Journal des anthropologues
Association française des anthropologues

114-115 | 2008
L'empathie en anthropologie

Déconstruire l'empathie. Réflexions sur l'art magique de l'ethnographe

Deconstructing Empathy: Reflections on the Magical Art of Ethnography

Giulia Fabbiano



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/321>

DOI : 10.4000/jda.321

ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2008

Pagination : 185-202

ISSN : 1156-0428

Référence électronique

Giulia Fabbiano, « Déconstruire l'empathie. Réflexions sur l'art magique de l'ethnographe », *Journal des anthropologues* [En ligne], 114-115 | 2008, mis en ligne le 01 décembre 2009, consulté le 19 avril 2019.

URL : <http://journals.openedition.org/jda/321> ; DOI : 10.4000/jda.321

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

Journal des anthropologues

Déconstruire l'empathie. Réflexions sur l'art magique de l'ethnographe

Deconstructing Empathy: Reflections on the Magical Art of Ethnography

Giulia Fabbiano

- 1 Concept nomade, l'empathie ne saurait se laisser enfermer dans une définition établie pas plus que dans un champ épistémologique univoque. De la connaissance impliquée à la connaissance par l'épreuve, du mode de communication primordiale par les gestes et leur expressivité au processus de transformation des impressions sensibles en « objectivité intersubjective », de la compréhension non-verbale à la transmission effaçant toute sorte de distance, on a affaire à un « *concept plastique plutôt que fédérateur* » (Didi-Huberman, 2002 : 407).
- 2 Renvoyant à une dialectique à trois termes entre les expériences d'« éprouver », de « comprendre » et d'« interpréter » autrui, dans le champ anthropologique l'empathie semble coïncider avec le fameux programme méthodologique malinowskien livré sous forme d'interrogation dans les pages introductives des Argonautes. « *Qu'est-ce donc que cet art magique de l'ethnographe, grâce auquel il parvient à percer à jour la véritable mentalité indigène, à broser un tableau authentique de l'existence tribale ?* » (Malinowski, 1989 : 62) sinon un véritable rapport empathique qui s'instaurerait entre les différents personnages de la recherche ? Empathie et art magique de l'ethnographe fonderaient donc, du moins à partir de Malinowski – bien que les travaux de George W. Stocking nous aient montré à quel point cette historiographie est mythique (Stocking, 2003) – l'expérience anthropologique moderne, autrement dit, lui alloueraient en amont l'espace de sa mise en possibilité. Or la discussion malinowskienne quant à cet espace, qui n'est rien d'autre que celui procédural et en quelque sorte contractuel de la construction, préalable à la recherche, d'un rapport entre des personnes (le chercheur d'un côté et les femmes et les hommes qui participent à la recherche de l'autre) – ce que Marc Abélès définit comme le pacte ethnographique ou encore le sous-terrain du terrain (2004) – consiste moins en une réflexion sur « *les postulats fondamentaux de la méthode du terrain* » (Stocking, 2003 : 129) qu'en une formule d'engouement illusoire. Doublement illusoire en ce qu'elle crée et valide ainsi les conditions d'autorité scientifique d'une part et qu'elle tend à justifier la

présence intrusive du chercheur d'autre part. Car le véritable problème de Malinowski « n'était pas tant de dire à ses lecteurs comment accomplir l'œuvre divinatoire ultime, que de les convaincre qu'on pouvait le faire » (*ibid.* : 122), et cela grâce à l'instauration d'un rapport empathique, dont les fondements, les procédés et la théorisation restent encore aujourd'hui énigmatiques.

- 3 Mais au-delà du problème de savoir comment la magie de l'ethnographe se réalise ou peut se réaliser dans la rencontre anthropologique, ne faudrait-il pas se demander si cette modalité de connaissance impliquée (ou de connaissance par l'épreuve) possède une quelconque valeur méthodologique dans l'authentification scientifique d'un discours sur autrui ? Autrement dit, quelle place pour l'empathie dans le projet de saisir le point de vue indigène, sa vision de son monde ?

L'empathie totalisante ou l'ethnographe de Jorge Luis Borges¹

- 4 Fred Murdock, jeune Américain sans passions encore bien définies, menant des études de langues indigènes, décida sur proposition de son professeur « d'aller habiter dans une réserve, d'observer les rites et de découvrir le secret que les sorciers révèlent aux initiés ». Conscient des difficultés que pose le terrain, averti que le premier objectif est l'acceptation par le groupe et le partage de leur quotidienneté, « pendant plus de deux ans [Murdock] habita la prairie, entre les murs de torchis ou à l'intempérie. Il se levait avant l'aube, il se couchait à la tombée de la nuit, il parvint à rêver en une langue qui n'était pas celle de ses pères. Il accoutuma son palais à d'âpres saveurs, il se couvrit de vêtements étranges, il oublia les amis et la ville, il finit par penser d'une façon que sa logique refusait. [...] Au terme d'un délai préfixé [...], le prêtre lui ordonna de prendre conscience de ses rêves, de les remémorer et de les lui rapporter au point du jour ».
- 5 L'immersion ethnographique fut si totalisante qu'une fois franchi le seuil de l'étrangeté, comme lors d'un véritable rite de passage, « son maître finit par lui révéler sa doctrine secrète », après quoi « un matin, sans avoir pris congé de personne, Murdock partit ». De retour de ses prairies, l'ethnographe de Borges, au lieu d'ordonner ses notes, les classer, les systématiser et se préparer à en faire une thèse, se dirigea dans le bureau de son professeur pour lui annoncer sa décision de ne pas rendre public le secret. Aux questions stupéfaites de celui-ci, il répondit que le secret était précieux et que leur science – [sic] la nôtre – lui semblait une pure frivolité. Il ajouta que le secret ne vaut pas ce que valent les chemins qui y conduisent, et conclut en disant que ces chemins doivent être parcourus.

L'empathie refusée ou « l'histoire de l'anthropologue incompris » de Georges Perec²

- 6 Marcel Appenzell, assistant d'ethnographie à Graz, formé à l'école de Malinowski, résolu à pousser jusqu'au bout l'enseignement de son maître, « décida de partager la vie de la tribu qu'il voulait étudier au point de tout à fait se confondre avec elle ». Appenzell passa ainsi cinq ans et onze mois auprès des Anadalam, ou Orang-Kubu, ou encore Kubu, vivant au cœur de l'île de Sumatra, dans une des régions les plus inhospitalières du monde. Il sera finalement retrouvé méconnaissable à plus de 600 kilomètres de son point de départ. De cette expérience de recherche ne reste quasi aucune trace, Appenzell

ayant brûlé la presque totalité de ses notes et avoué dans une lettre adressée à sa mère ne pas se sentir en droit de divulguer quoi que ce soit de son terrain. Les informations dont on dispose sont alors l'œuvre de la reconstruction effectuée par les étudiants de l'Institut d'ethnologie de Paris à partir du matériel qui échappa au feu.

- 7 Après bien des difficultés, Appenzell découvre un village kubu. Il essaye, sans y arriver, d'établir un contact avec ses habitants, mais personne ne semble s'apercevoir de sa présence, ni se soucier de ses cadeaux. Inexistant aux yeux des Kubu, dans l'impossibilité d'établir un quelconque contact, il ne lui reste qu'à observer et prendre des notes lorsqu'au matin du quatrième jour il trouve le village déserté. Deux mois plus tard, il découvre le nouvel emplacement, sans que l'attitude des indigènes à son égard ne change. Quelque temps après, le village est à nouveau délaissé et réimplanté dans un endroit plus inhospitalier encore et ainsi à chaque fois qu'il se remet sur leurs traces. Appenzell ne trouve cependant guère d'explications quant à l'étrange comportement migratoire de la tribu, connue pour sa sédentarité, jusqu'au moment où « la vérité, l'évidente et cruelle vérité » se fait enfin jour. Il l'écrit dans la dernière lettre envoyée à sa mère :

« j'avais voulu aller jusqu'à l'extrême pointe de la sauvagerie [...]. Au terme d'une exaltante recherche, je tenais mes sauvages, et je ne demandais qu'à être l'un d'eux, à partager leurs jours, leurs peines, leurs rites ! Hélas, eux ne voulaient pas de moi [...]. C'était à cause de moi qu'ils abandonnaient leurs villages et c'était simplement pour me décourager moi, pour me persuader qu'il était inutile que je m'acharne qu'ils choisissaient des terrains chaque fois plus hostiles [...] ».

L'empathie réalisée ou « la douleur et la fureur de la chasse aux têtes » de Renato Rosaldo³

- 8 Renato Rosaldo, anthropologue étatsunien postmoderne, actuellement professeur à la New York University, vécut avec sa femme Michelle (Shelly) Rosaldo, pendant environ trente mois dans les années 1967-69 et 1974 chez les Ilongot du Luzon septentrional (Philippines). Ses terrains donnèrent lieu à plusieurs publications, dont le célèbre Ilongot Headhunting 1883-1974. A study in society and history (Rosaldo, 1980) qui discute et analyse la pratique de la chasse aux têtes, au-delà de la corrélation emic entre la force de la douleur et de la fureur et le désir de vieux hommes de couper des têtes humaines après la perte d'une personne chère. Dès son premier contact et quatorze ans durant, la force culturelle des émotions ne lui semblant pas pourvue d'une quelconque intelligibilité anthropologique, l'entreprise de Rosaldo fut celle de compléter le niveau explicatif des acteurs pour fournir une interprétation « plus profonde »⁴. Ce ne sera qu'en 1981 après avoir vécu l'expérience anéantissante de la mort accidentelle de Michelle⁵, lors d'un séjour aux Philippines, qu'il parviendra à comprendre toute la portée significative et réelle du discours ilongot et ainsi par la suite à systématiser sa critique, par ailleurs déjà entamée, de l'ethnocentrisme et de la domination anthropologique. Les explications endogènes quant à la force du désir de l'homme frappé par une perte dévastatrice de passer sa fureur et de chasser ainsi des têtes humaines se révèlent pour la première fois suffisantes à elles-mêmes, dans le même temps que les efforts d'objectivation anthropologique laissent apparaître toute leur vacuité. Six semaines après la mort de son épouse, Rosaldo note dans son journal de terrain que si jamais un jour il se remettait à l'anthropologie il le ferait en écrivant « *de la douleur et de la fureur d'un chasseur de têtes* », qui deviendra le titre de l'introduction de Culture and Truth.

En quête d'empathie ou le retour sur une expérience de recherche⁶

- 9 Kamel, jeune descendant de harkis frappé par le chômage et l'exclusion, perçut ma présence à Mas Thibert, lors de ma première mission, comme une intrusion indésirable. N'hésitant pas à m'apostropher sur un ton agressif et provocant à chaque fois que nous avons eu l'occasion de nous croiser au village, un matin pour me chasser des locaux du centre social il me dit avec véhémence : « qu'est-ce que tu veux ici, t'as pas de maison ? Mas Thibert, c'est chez moi ! » Un an et demi plus tard, quelques jours après mon arrivée chez Meriem, je le rencontre en face de la Maison Cartier, local affecté au culte musulman et fréquenté surtout par les vieux hommes. À nouveau et en dépit du lieu, il s'emporte sur les raisons de ma présence, chez lui ; ayant appris que, dans le cadre de mes études, je me suis installée quelques temps au village, il s'exclame : « maintenant je te jure, j'arrête de t'embêter, t'es de chez nous ! »
- 10 Une soirée du mois de Ramadan, Meriem et moi avons été invitées à dîner chez des cousins âgés en compagnie d'un autre couple dont le mari est un homme respecté et pieux. Au moment de saluer les deux hommes, tous les deux Hadji, au lieu de leur tendre la main ou de leur embrasser le front ou l'épaule, j'étais sur le point de leur « faire la bise », ayant sans trop y faire attention instauré cette habitude, quand l'un des deux, reculant, m'a serré la main. De retour à la maison, Meriem a durement critiqué mon comportement, à ses yeux excessivement familier et déplacé :
- « Je veux pas qu'ils te salissent pour rien, et qu'ils me salissent, ici, ma maison en disant que j'héberge une fille facile. »
- 11 Les tentatives maladroites de m'excuser n'ont eu comme conséquence que d'énerver encore plus mon hôte :
- « Il faut avoir du recul et prendre le bon et le mauvais, t'es plus chez toi, t'as changé, t'es ailleurs... il faut que tu apprennes. »
- 12 Revenant à la maison, après être allée rendre visite à la fille de Mounia, Meriem m'offre une assiette de figue :
- M. - Tu sais, Mounia t'envoie les figues. Elle m'as dit : l'Italienne, l'année dernière, avait été accueillie chez tout le monde et là c'est que toi qui lui as ouvert les portes de la maison...
- G.- Qu'est-ce qu'elle veut dire ?
- M. - J'en sais rien, mais quand elle parle comme ça, elle parle pas dans le vide... ça veut dire qu'elle a entendu quelque chose ; elle parle pas dans le vide... peut-être son amant il lui a dit quelque chose.
- G. - Mais vraiment je vais chez tout le monde comme avant...
- M. - Je t'ai dit ce qu'elle m'a dit, avant c'était pas pareil, tu venais de temps en temps et tu allais plus souvent voir les autres, mais maintenant t'habites ici et tu manges ici... et c'est différent... mais c'est vrai que D. t'a pas invitée pour le repas du remerciement.
- G. - Quel repas, celui pour le mariage ?
- M. - Non, pas celui-là... un autre... la paella pour les Européens, pour les remercier.
- G. - Mais vous, vous parlez pas... comment tu voulais qu'ils m'invitent.

Questions de terrain

- 13 Borges et Perec racontent, chacun à sa façon, des histoires de terrain qui deviennent de véritables parodies ethnographiques à valeur allégorique et exemplaire. Ils construisent des histoires qui évoquent d'autres histoires tout comme les textes « réellement » ethnographiques de Rosaldo et de moi-même racontent à leur tour des histoires de représentation et d'interprétation culturelles. Si l'on accepte que les monographies anthropologiques mettent en fiction des systèmes de vérité partielle et partielle (Clifford, 1988⁷ ; Geertz, 1973, 2000), il n'est pas alors sans fondement de discuter de la place de l'empathie en anthropologie à partir d'expériences délibérément fictives.
- 14 Le potentiel heuristique porté par les personnages de Murdock et d'Appenzell réside en premier lieu dans la reprise et la charge de la figure malinowskienne du chercheur de terrain en quête d'acceptation et de participation. Deuxièmement, ils nous montrent aussi clairement l'échec des aspirations scientifiques de l'anthropologie quand elle ne se concentre que sur la seule expérience empathique. La réification parodique du principe de méthode postulant que la « condition préalable de tout succès » – ou encore le « secret d'un travail efficace sur le terrain » – consisterait à se « sentir vraiment proche d'eux », autrement dit à « intégrer le comportement indigène dans la signification indigène » (Malinowski, 1935 : 86) vaut à Murdock l'impossibilité de traduire « *le matériau brut de l'observation [...] en exposé ultime et apodictique des résultats* » (Malinowski, 1989 : 59-60).
- 15 De même, le refus que les Kubu objectent de façon systématique à l'acharnement d'Appenzell se traduit en volonté de la part de l'apprenti ethnographe de ne rien divulguer, comme si les limites de l'expérience sensible (voir, écouter, parfois faire) ne pouvaient que se transformer en limitations de l'autorité ethnographique (Clifford, *op. cit.*). Dans ce jeu de rapprochement du romanesque et du réel, l'histoire d'Appenzell ne peut pas ne pas nous évoquer celle d'Evans-Pritchard avec les Nuer⁸ : une enquête de terrain menée dans des circonstances pratiquement impossibles, marquée par la suspicion et l'hostilité constante du peuple nilotique⁹. Mais à la différence du personnage de Perec, l'anthropologue britannique non seulement réussit, même si à son dire le travail tient du miracle – « je peux me dire ébahi à la seule idée de le voir paraître » (Evans-Pritchard, *op. cit.* : 24) –, mais il parvient surtout à démontrer l'efficacité de sa théorie. Paradoxalement, n'est-ce pas cette « obstruction têtue » des indigènes, experts saboteurs d'enquêtes ethnographiques, résolu à ne pas répondre ou en tout cas à détourner les curiosités occidentales, qui a permis à Evans-Pritchard de réaliser une étude anthropologique, c'est-à-dire une étude par immersion directe où l'observation participante est la méthode la plus efficace dans le recueil des données ? Nous assistons ici, à vrai dire, au retournement heuristique et expérientiel de l'accomplissement de la magie de l'ethnographe ; ce qui pourrait être interprété comme la réalisation d'une situation « engagée » est en réalité vécu comme un échec du point de vue de la méthode et comme une gêne entraînant une réaction d'impatience, voire d'intolérance affichée – de « nuérasthénie » – du point de vue de la posture réflexive. Renversant complètement la charte mythique (Stocking, 2003) du père de l'anthropologie moderne, Evans-Pritchard affirme à ce propos que :

« cet échec se compensait par l'intimité forcée : privé d'une méthode de travail plus facile et plus rapide, celle des informateurs réguliers, je me rabattais sur l'observation directe d'une vie quotidienne à laquelle je prenais part » (Evans-Pritchard, op. cit. : 30, souligné par moi).

- 16 Et c'est proprement ce « prendre part » ou pour le dire avec Jeanne Favret-Saada (1977) cet être prise au sein d'un système de places, en-deçà d'une pratique ethnographique objectiviste, qui m'a permis de surmonter, pendant les premiers mois de mon terrain arlésien, le sentiment d'avoir échoué dans la relation humaine et empathique avec les jeunes descendants d'immigrés algériens et de harkis. La période suivant mon arrivée à Mas Thibert en septembre 2003 avait été marquée par la défiance du village et par un sentiment d'étrangeté. Bien que déjà insérée dans le circuit des adultes et des personnes âgées de par ma précédente mission, je m'étais rendue compte que quelque chose avait changé dans le regard qu'on me portait et dans les attentes auxquelles j'étais maintenant soumise. Aux tentatives maladroites pour m'insérer dans le tissu local faisaient écho des réactions d'étonnement, de curiosité ou bien de fermeture à toute sorte de questionnements « savants ». Ainsi ai-je pu écrire dans mon journal de terrain le lendemain de mon arrivée : « après l'enlèvement du corps je demande à Abdel et à son frère de me ramener au village, en voiture je pose des questions concernant le lavage rituel du corps du défunt, pourquoi n'est-il lavé qu'au moment qui précède la mise en bière ? Le frère d'Abdel me répond d'un ton visiblement dérangé : "il y a rien à comprendre, si chez vous ce n'est pas comme ça, c'est pas notre problème, chez nous c'est comme ça et puis on fait comme ça" ». Divers épisodes ont cependant sanctionné ce qui s'est par la suite révélé être une rupture heuristique dans mon rapport au terrain, autrement dit une véritable inscription « dans un rapport de forces » (Favret-Saada, ibid. : 28). Ces moments, pour des raisons différentes, m'ont fait prendre conscience du fait que la place qui m'était assignée n'était plus celle de l'extériorité ; bien au contraire j'étais désormais un sujet positionné au sein du maillage social de la communauté et du village¹⁰. Face au rejet initial, l'acceptation acquise de Kamel ne s'est pas vraiment transformée en empathie, et nos rapports se sont plutôt stabilisés sur un mode de joutes ironiques, réciproques, et situationnelles, dictées par les exigences de la scène. Empathie, acceptation et observation participante ne sauraient et ne devraient donc être confondues, tandis que l'un des écueils de la critique déconstructionniste a consisté à faire coïncider acceptation et empathie, jusqu'à parfois en obscurcir toute distinction¹¹.

Décoloniser l'empathie

- 17 Une troisième question émerge des exemples cités et porte sur les dérives ethnocentriques, parfois implicites à l'anthropologie comme champ et comme pratique, qu'un raisonnement en terme d'empathie pourrait dégager.
- 18 D'une part lorsqu'on parle d'« empathie » ou de « magie de l'ethnologue », comme l'expression elle-même l'évoque, on se limite le plus souvent à approcher le seul point de vue du chercheur : ainsi Murdock est-il en excès d'empathie, Evans-Pritchard et le Malinowski du Journal en défaut d'empathie, tandis que Rosaldo et le Malinowski des théories fonctionnalistes font preuve de la juste dose d'empathie. Mais qu'en est-il des Indiens, des Nuer, des Ilongot ? « L'histoire de l'anthropologue incompris » de Perceval nous suggère, tout en ne démentant pas une certaine procédure ethnocentrée, de restituer aux « indigènes » leur rôle d'acteurs au sein de la relation qui s'établit sur le terrain : ni gracieux informateurs bienveillants ni pénibles perturbateurs insouciant de la mission

ethnologique, sujets plutôt, et en mesure d'agir et d'en orienter le travail. Mais les textes qui décrivent du point de vue des « autres » l'arrivée d'un étranger motivé par des ambitions scientifiques demeurent une chose rare.

- 19 À ce propos, j'ai pu, lors de mon terrain, relever un aspect de la relation généralement assez peu exploré et qu'à défaut d'une expression plus pertinente je qualifierais d'« empathie des acteurs ». J'entends par là une forme de connaissance par l'épreuve du travail de l'ethnographe qui se manifesterait dans la complaisance que les interlocuteurs expérimentent lorsqu'un sujet extérieur ne se limite pas à appréhender leur quotidien – dans mon cas marqué par l'exclusion et la marginalité – au sein d'une communication verbale (entretiens, dialogues). « Au moins tu ressens ce que ressentent nos jeunes, emprisonnés ici sans rien, sans voiture... » m'avait dit une jeune femme après s'être refusée à répondre à mes questions, de la même manière que Dalila, devenue par la suite une amie ne cessait de me répéter : « c'est bien ce que tu fais... tu vas vers les autres... tu veux comprendre... c'est bien, tu dois profiter... je t'admire pour ça ». Le récit de leur expérience s'avère en effet à leurs yeux moins incisif et heuristique que la compréhension par incorporation, à plus forte raison s'ils maîtrisent, comme c'est de plus en plus souvent le cas, les enjeux liés à la divulgation et à la transmission des résultats, et à plus forte raison s'il s'agit d'acteurs avertis et mobilisés sur le plan des revendications sociales et politiques.
- 20 Deuxièmement, le recours à une forme de connaissance expérientielle par l'épreuve, si proche d'un état émotionnel et fusionnel qui ne peut en réalité s'établir que difficilement avec la totalité des femmes et des hommes rencontrés sur le terrain, ne contribuerait-il pas plutôt à une essentialisation stéréotypée et ethnocentrique de l'autre ? voire même à la construction de cet autre ?

Par-delà l'empathie, le positionnement

- 21 Jusque-là la place de l'empathie a été discutée dans son rapport à l'expérience ; Rosaldo nous incite en revanche à l'appréhender du point de vue de l'interprétation. Son récit met moins en jeu la possibilité d'effacement de la distance au niveau relationnel préalable à la production de connaissances, que la possibilité d'effacement de la distance au niveau explicatif, dans le but de comprendre une pratique par elle-même. Et en effet, dans l'introduction de *Culture and Truth*, la chasse aux têtes s'explique effectivement par elle-même, c'est-à-dire au sein du système culturel qui l'abrite. Toutefois cette adhérence sans failles entre interprétation de premier ordre et interprétation de second ordre n'apparaît envisageable que parce qu'à un moment donné Rosaldo a été sujet à un repositionnement, lié à l'irruption d'un événement très douloureux et impondérable, intervenu quatorze ans après son terrain. Mais qu'en serait-il du devenir explicatif de la chasse aux têtes dans le cas où Rosaldo n'aurait pas perdu son épouse ? Ne serions-nous pas obligés de constater entre les deux interprétations cet écart épistémologique qui est propre aux sciences sociales, parce qu'il participe à la fois de leur faiblesse et de leur force ?
- 22 S'il est vrai que la compréhension non-verbale de Rosaldo ressort moins de la pratique ethnographique que d'une aspiration illusoire de la recherche anthropologique, la position de l'anthropologue étatsunien qui affirme que le lien entre la force de la douleur, de la fureur et la chasse aux têtes n'a pas à ce jour d'autres explications connues revient alors, paradoxalement, à décréter la fin de l'anthropologie ou du moins à en rétrécir

considérablement l'espace de légitimité, qui se réduirait à la seule approche « nativiste » (chercheur et interlocuteurs partagent le même univers de sens et d'interprétation). Or, je crois qu'au-delà des modes de connaissance par l'épreuve ou par l'appartenance, une double condition garantit un bon travail de terrain : que le chercheur et ses interlocuteurs parviennent à se considérer implicitement, bien que momentanément, comme des membres d'un même univers significatif d'une part¹², et que le chercheur exploite le potentiel heuristique de son implication, autrement dit de son positionnement d'autre part. En revenant aux exemples cités, l'on peut aisément soutenir que l'éventuelle faiblesse méthodologique de la monographie d'Evans-Pritchard réside moins dans l'exiguïté de données recueillies en raison d'un rapport peu empathique, comme l'auteur voudrait avec une certaine complaisance nous le faire croire, que dans l'absence de discussion analytique quant à l'hostilité affichée par la population observée.

- 23 L'anthropologue se déplace sans cesse – et ne peut faire l'économie de ces déplacements – entre le registre de l'expérience et celui de l'explication. Dans le premier il participe comme sujet d'affects, il établit des rapports plus ou moins empathiques, il s'émerveille ou se sent frustré, mais en tout cas il est partie prenante à l'intérieur du monde qu'il observe et ne peut s'en extraire, tandis que dans le second il agit comme sujet de connaissance, il déconstruit les rapports, il interpelle leur nature empathique ou non, il s'observe participer et analyse comme des faits distanciés, non sans difficultés, les différents rôles qu'il occupe. C'est précisément le retour réflexif et distancié sur soi-même comme sujet positionné à l'intérieur d'un champ de rapports et de relations qui contribue à la production de connaissances. En revanche ce n'est pas dans le fait que le sujet adhère à son objet par effet d'empathie ou par effet d'appartenance que réside, à mon avis, une ressource indispensable à la production du savoir. Pour que l'empathie puisse concourir à l'élaboration d'une pensée cognitive et à sa mise en discours, il faudrait d'abord en déconstruire la notion, pour ensuite l'appréhender comme une donnée empirique de la recherche, autrement dit pour la discuter comme un phénomène soumis à un ensemble de conditionnements et d'équilibres circonstanciés.
- 24 J'ai saisi toute la portée de l'enjeu une soirée de début juillet 2004, lors de mon terrain à Barriol (banlieue dite « sensible » de la ville d'Arles). Fatma la blonde m'avait invitée à la fête qu'elle donnait dans sa maison à l'occasion de la naissance de ses petits-enfants, dont l'un était le fils de Hocine, ami intime d'Akim avec qui les rapports avaient toujours été assez tendus. Cet après-midi là, comme tant d'autres, je l'ai passé sur la place rouge avec Akim et ses copains, les regardant faire, les écoutant parler, discutant avec eux qui désormais me considéraient, en-deçà de toute construction des identités sexuelles, comme « un pote ». Ils me préviennent que l'on ne pourra pas passer la soirée ensemble, que ce n'est pas pareil au quartier et lors des moments collectifs en présence des familles. Le soir quand j'arrive chez Fatma j'aperçois devant l'entrée de la maison un petit groupe de jeunes qui profite de l'absence de lumière et de regards indiscrets pour fumer une cigarette et rigoler ensemble. Je fais un signe de salut de la main qui reste sans réponse. Je traverse le jardin et passe devant Akim et ses amis, assis en cercle sur des chaises pliantes. À mon passage, ils affectent de ne pas même me connaître.
- 25 L'empathie ne saurait, me semble-t-il, être cette recette miracle à l'origine d'un bon travail de terrain (Li Causi, 1996), bien qu'elle persiste à demeurer dans l'imaginaire de la pratique anthropologique comme une des composantes – à la fois mystique et exotique – de l'acceptation et de l'observation participante. En conclusion, on peut dès lors avancer l'hypothèse que plusieurs niveaux interviennent dans la recherche ethnographique ;

appelons premier niveau celui qui s'instaure entre les sujets de connaissances, et deuxième niveau celui qui s'instaure entre le chercheur et son terrain. Ce dernier se rapprocherait plutôt de cette « croyance partagée que quelque chose de la recherche de terrain ne peut être dite : une idéologie épistémologique d'immersion culturelle » (Stocking, 1992 : 14). L'absence du premier niveau – l'hostilité des Kobu, des Nuer ou comme dans mon cas de certains jeunes – ne signifie nécessairement pas l'absence du second – la perception d'avoir tout de même atteint le cœur de la recherche, autrement dit d'avoir annulé la distance épistémologique entre une position d'extériorité et une position d'intériorité. C'est proprement la confusion de ces deux niveaux qui est à l'origine du renoncement d'Appenzell, tout comme l'impossibilité de se défaire du second en rétablissant une certaine distance – ce risque devenu réalité que le sujet se perde à jamais dans son objet – est à l'origine de celui de Murdock.

BIBLIOGRAPHIE

- ABÈLÈS M., 2004. « Le terrain et le sous-terrain », in GHASARIAN C. (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive*. Paris, Armand Colin : 35-43.
- BORGES J. L., 2005 [1976]. « L'ethnographe », in *L'or des Tigres*. Paris, Gallimard : 115-117.
- BARLEY N., 1994 [1983]. *Un anthropologue en déroute*. Paris, Payot.
- BARLEY N., 2002 [1986]. *Le retour de l'anthropologue*. Paris, Payot.
- CEFAÏ D., 2003. *L'enquête de terrain*. Paris, La Découverte/MAUSS : 263-294.
- CLIFFORD J., 1988. *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge/London, Harvard University Press.
- DIDI-HUBERMAN G., 2002. *L'image survivante*. Paris, Minuit.
- EVANS-PRITCHARD E. E., 1994 [1937]. *Les Nuer*. Paris, Gallimard.
- FABBIANO G., 2006a. *Des générations postalgériennes. Discours, pratiques, recompositions identitaires*. Thèse de doctorat en sociologie et en anthropologie, EHESS-Paris, Università degli studi di Siena.
- FABBIANO G., 2006b. « Devenir Lalia : expérience de terrain dans un village d'ex-supplétifs musulmans au sud de la France », *Anthropo-pages*, 5 : 119-136.
- FABBIANO G., 2007. « De l'indigène colonial aux générations postalgériennes. Processus d'identification et de différenciation des descendants de harkis et d'immigrés », *Migrations Société*, vol. 19(113), sept.-oct. : 95-110.
- FABBIANO G., 2008. « Les harkis du Bachaga Boualam. Des Beni-Boudouanes à Mas Thibert », in BESNACI-LANCOU F., MANCERON G. (dir.), *Les harkis dans la colonisation et ses suites*. Préface de Jean Lacouture. Paris, Les Éditions de l'Atelier : 113-124.
- FAVRET-SAADA J., 1977. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris, Gallimard.
- GEERTZ C., 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books.

- GEERTZ C., 2000. *Available Lights. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton, Princeton University Press.
- LI CAUSI L., 1996. « Galleggiare senza empatia, ovvero : antropologia, amicizia e ricerca sul campo », *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*, vol. XVII. Firenze, Ed. Cadmo.
- MALINOWSKI B., 1935. *Coral Gardens and their Magic*. New York, American Book Co.
- MALINOWSKI B., 1985 [1967]. *Journal d'ethnologue*. Paris, Seuil.
- MALINOWSKI B., 1989 [1922]. *Les Argonautes du Pacifique occidental*. Paris, Gallimard.
- PEREC G., 2006 [1978]. *La Vie mode d'emploi*. Paris, Hachette.
- ROSALDO R., 1980. *Ilongot Headhunting 1883-1974. A Study in Society and History*. Stanford, Stanford University Press.
- ROSALDO R., 2001 [1989]. *Cultura e Verità*. Roma, Meltemi.
- STOCKING G. W., 1992. *The Ethnographer's Magic*. Madison, University of Wisconsin Press.
- STOCKING G. W. 2003 [1983]. « La magie de l'ethnologue. L'invention du travail de terrain de Tylor à Malinowski », in CEFÄI D. Paris, La Découverte/MAUSS : 88-138.

NOTES

1. Les citations qui suivent renvoient au chapitre « L'ethnologue » in *L'or des Tigres* (Borges, 2005 : 115-117).
2. Je remercie Pier Giorgio Solinas, professeur d'ethnologie à l'université de Sienne, d'avoir attiré mon attention sur « l'histoire de l'anthropologue incompris » de Georges Perec. Les citations renvoient à la version de *La Vie mode d'emploi* de 1975 (Perec, 2006 : 140-147).
3. Le paragraphe sur l'expérience ethnographique et la réflexion anthropologique de Renato Rosaldo est construit à partir de l'introduction « Grief and a Headhunter's rage » de son *Culture and Truth* et de l'entretien avec Fiamma Montezemolo, publié en postface de la traduction italienne. Cf. Rosaldo (2001).
4. Dans la tentative d'expliquer « anthropologiquement » la chasse aux têtes, Rosaldo a fait appel à la bien connue théorie de l'échange, postulant la substitution (sinon l'effacement) d'une mort – celle d'un parent – par une autre – celle de l'homme décapité.
5. En 1981, Renato et Michelle Rosaldo obtiennent une bourse Fulbright pour enseigner à l'université de Baguio City (Philippines) et partent avec leurs deux jeunes enfants (Sam de 5 ans et Manuel de 14 mois). En octobre, ils vont passer quelques jours chez les Ilongot et se rendent, par la suite, dans la province des Ifugao pour tester la possibilité d'un nouveau terrain. Lors de cette exploration, en marchant le long d'un sentier en bordure d'un précipice, Michelle fait un faux pas qui l'entraîne dans une chute mortelle de 32 mètres.
6. Ces « anecdotes ethnographiques » sont extrapolées de mon journal de terrain (2001-2004) et renvoient à mon expérience de recherche prédoctorale et doctorale en pays d'Arles (hameau de Mas Thibert et Zone Urbaine Sensible de Barriol) auprès des descendants de harkis et d'immigrés algériens. J'ai effectué une première mission à Mas Thibert en 2001-2002, lieu d'installation de nombreuses familles d'anciens supplétifs musulmans pendant la guerre d'Algérie autour de leur chef d'antan, le Bachaga Boualam (Fabbiano, 2008), avant d'y retourner en 2003. Cf. Fabbiano (2006a, 2006b, 2007).
7. Le chapitre premier intitulé « De l'autorité en ethnographie. Le récit anthropologique comme texte littéraire » est disponible en traduction française in Cefäi (2003).

8. L'exemple d'Evans-Pritchard n'est évidemment pas le seul ; il suffit, par exemple de penser à *Un anthropologue en déroute* (1983) ou à *Le retour de l'anthropologue* (1986), dans lesquels avec (auto)ironie Nigel Barley fait état de ses (més)aventures chez les Dowayo du Cameroun septentrional.

9. Dans l'introduction à *Les Nuer*, Evans-Pritchard revient sur son expérience de terrain et, après en avoir décrit le déroulement, les conditions, et l'accueil reçu, « défie le plus patient des ethnologues d'aller de l'avant contre cette manière d'opposition. Elle a de quoi rendre fou. En vérité, après quelques semaines passées au contact des seuls Nuer, apparaissent des symptômes évidents (qu'on me passe ce calembour) de "nuérahsténie" » (Evans-Pritchard, 1994 : 28).

10. Ce qui, me semble-t-il, est en mesure d'expliquer la méfiance entremêlée de jalousie de Mounia, qui a vécu ma présence comme une menace pour son rapport amical et de proximité avec Meriem.

11. Ainsi peut-on lire, dans la critique que James Clifford adresse à l'anthropologie traditionnelle : « on vit apparaître une image – ou une narration – nette : celle d'un étranger pénétrant dans une culture, passant par une sorte d'initiation qui le conduit à être en situation de "rapport", à un degré minimal, d'acceptation ou d'empathie, mais souvent proche de l'amitié » (Clifford, *op. cit.* : 274).

12. Le chapitre premier de *Les mots, la mort, les sorts* est à ce propos fort instructif, puisqu'il nous montre jusqu'à quel point « prétendre tenir une position d'extériorité » est fallacieux et équivaut « à renoncer à connaître ». L'on ne peut étudier un phénomène quelconque, qu'il soit de l'ordre de la structure, de l'action ou de l'imbrication des deux, sans en accepter préalablement l'existence et « sans accepter d'être inclus dans les situations où [ils] se manifeste et dans le discours qui l'exprime » (Favret-Saada, *op. cit.* : 43).

RÉSUMÉS

Concept nomade, l'empathie ne saurait se laisser enfermer dans une définition établie pas plus que dans un champ épistémologique univoque et semble, à première vue, coïncider avec le fameux programme méthodologique malinowskien livré sous forme d'interrogation dans les pages introductives des *Argonautes*. Mais au-delà de savoir comment la magie de l'ethnologue se réalise dans la rencontre anthropologique, ne faudrait-il pas se demander si cette modalité de connaissance impliquée possède une quelconque valeur méthodologique dans l'authentification scientifique d'un discours sur autrui ? La place de l'empathie est alors discutée, déconstruite et repensée à partir d'expériences fictives, mais aussi « réellement » ethnographiques.

Empathy is a nomadic concept that should not be enclosed within an established definition or a univocal epistemological field. It seems, at first sight, to coincide with Malinowski's famous methodological programme presented in the form of questions in the introductory pages of *Argonauts*. But apart from knowing how the magic of ethnography is performed in the anthropological encounter, should we not ask if this implied mode of knowledge possesses any methodological value in the scientific authentication of a discourse about other people ? The place of empathy is thus discussed, deconstructed and rethought on the basis of fictive but also « genuinely » ethnographic experiences.

INDEX

Keywords : distance, empathy, field, history of anthropology, participant observation, positioning

Mots-clés : distance, empathie, histoire de l'anthropologie, observation participante, positionnement, terrain

AUTEUR

GIULIA FABBIANO

CADIS (EHESS-CNRS). 54 Bd Raspail – 75006 Paris.gfabbiano@gmail.com