



**HAL**  
open science

## Entre distanciation vécue et identification jouée : les scènes du texte ethnographique

Gaetano Ciarcia

► **To cite this version:**

Gaetano Ciarcia. Entre distanciation vécue et identification jouée : les scènes du texte ethnographique. *Gradhiva : revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, 2024, 37, pp.64-77. hal-04722089

**HAL Id: hal-04722089**

**<https://hal.science/hal-04722089v1>**

Submitted on 4 Oct 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**Il s'agit d'une version préliminaire du texte qui ne correspond que partiellement à la version finale.**

Gaetano Ciarcia

### **Entre distance vécue et identification jouée : les scènes du texte ethnographique**

« L'exotisme – si exotisme il y a et si exotisme il faut (je pense notamment à cette fameuse notion de “distanciation”) – est moins du domaine de l'observation que de celui de la construction : il apparaît en bout de course, comme peut-être le fruit d'une nécessité interne à la démarche, dans la mesure où le “fait ethnographique” doit être ici sans arrêt construit, sans arrêt interrogé », Jean Jamin, *La tenderie aux grives chez les Ardennais du Plateau*, 1979, p. 21.

« [...] l'exigence de vérité qui, parce qu'elle, n'est pas toujours bonne à dire, moins encore à écrire, ou en tout cas difficile à faire valoir en public [...] ne peut qu'avancer masquée ». Jean Jamin, « Le texte ethnographique. Argument », *Études rurales*, 1985, n° 97-98, p. 22.

Nous sommes en avril 1994, près de Cuzals, dans le Lot, lors du colloque « Les archives orales de l'ethnologie ». Sur les conseils de Daniel Fabre, qui a dirigé mon diplôme d'études approfondies, je suis venu y rencontrer Jean Jamin à qui j'ai donné à lire mon mémoire sur les rapports entre anthropologie et exotisme dans la revue *Documents*. En vue de mon inscription en thèse, je réfléchis à un terrain où observer l'exotisme à l'œuvre. Durant le colloque, Jamin me pose la question : « Ça vous dirait les Dogon ? »

Au cours des années qui ont suivi cette rencontre pour moi cruciale, j'ai étudié les effets de circulation et de réception du mythe africaniste dogon édifié, entre autres, par Marcel Griaule et son école, afin d'y analyser la transformation patrimoniale d'une partie de la société concernée. Sur place, dans les villages représentatifs de cette transformation, mon choix de m'extraire du rôle quasi institué d'enquêteur n'a pas été facile à assumer. Dans leur grande majorité, mes interlocuteurs « spontanés » avaient déjà collaboré avec d'autres chercheurs ou visiteurs. En tant que connaisseurs de la « tradition », guides pour touristes, fonctionnaires gouvernementaux, « fixeurs » pour reporters, consultants d'ONG, courtiers d'antiquaires, etc., ces interlocuteurs m'*attendaient*, ils étaient *déjà là* en quelque sorte et acceptaient difficilement mes intentions – selon les cas, implicites ou affirmées – de mener mon travail à l'écart d'un rapport de compagnonnage avec eux. Chose qu'à l'époque, je croyais devoir m'imposer si je tenais à mettre à distance le marché de l'information ethnographique et les enjeux de la fabrication culturelle des sites ethnologiques et touristiques que j'interrogeais. N'adhérant pas à certaines des règles en vigueur, j'entendais finalement montrer que la tentative de mes interlocuteurs de les appliquer à ma personne relevait d'une doxa ainsi que d'un dispositif économique et symbolique. Ma démarche répondait donc à la confrontation que j'avais l'intention d'instaurer avec les acteurs locaux dans le cadre d'une critique de l'histoire ethnologique, coloniale et postcoloniale, du pays dogon. Au rythme soutenu de mes déplacements, sans ancrages dans un village ou une communauté d'adoption, j'ai analysé ce pays en tant qu'entité globalisée, classée sur la Liste du patrimoine mondiale de l'Unesco. La problématique de mon étude a délimité le champ de mon investigation tout en conditionnant la teneur et la durée de mes fréquentations, soumises aux contraintes d'une recherche qui, bien que déployée dans un espace circonscrit, était extensive. Il y a eu des rencontres chargées d'émotions, des conversations et des gestes complices, des relations de sympathie, mais, *in fine*, ma présence s'est caractérisée par la quête d'une intenable « bonne distance » avec mes interlocuteurs, tantôt distance conflictuelle tantôt entente forcée. Ma tentative de privilégier, par une posture apparemment « détachée », l'objectivation du phénomène patrimonial, s'est faite au détriment d'une possible intimité sociale. Les relations entretenues dans le contexte dogon et les rapports de familiarité et/ou de complicité tissés avec certains de mes hôtes durant mes terrains successifs, notamment en Languedoc-Roussillon, au Bénin et en

Guadeloupe, me semblent illustrer la variété des lignes de conduite à disposition de l'ethnologue en tant qu'« étranger proche » (Gallenga, 2008) de personnes avec qui il partage des moments de son vécu.

Si je me permets ces considérations personnelles, c'est qu'elles ont été un sujet récurrent de conversation avec Jean Jamin et entrent en résonance avec l'un de ses textes, « Du ratage comme heuristique ou l'autorité de l'ethnologue. *Marc Abélès, Le lieu du politique* ». Paru dans *Études rurales*, en 1986, ce bref article nous invite à penser « une double fiction épistémologique » propre, selon Jamin, à tout projet ethnologique : celle de la distanciation et celle de l'identification de l'ethnologue (d')avec ses interlocuteurs locaux. À la suite d'un numéro consacré au « texte ethnographique » (1985) qu'il avait codirigé dans la même revue avec Françoise Zonabend, Jamin investit ici la question de la présence « à soi » et « au monde » du chercheur sur le terrain.

### **Le masque et la gaffe**

Fin connaisseur de l'œuvre d'Herman Melville et de la littérature américaine et anglosaxonne du 19<sup>ème</sup> siècle, Jamin interroge depuis *Les lois du silence* (1977) comment dans toute société le motif si romanesque du voile ou du simulacre, par lequel les individus et les groupes enveloppent les apparences du réel, recouvre leurs actions ainsi que leurs façons de (se) raconter et de (se) taire. S'il considère que toute parole, dite ou tue, peut être appréhendée comme un piège (Jamin, 1979), il estime également que ce qui est donné ou se donne à voir, à l'instar de ce qui est *montré* en étant caché, peut être vu comme le masque d'une révélation paradoxale. C'est le cas de *Moby Dick*, mais aussi d'autres figures melvilliennes ambiguës qui inspirent Jamin, dont *Bartleby*, *Pierre*, *Tommo*, *Benito Cereno*, *Billy Budd*.

Convaincu que l'altération littéraire de la réalité peut recouvrir pour les ethnologues la valeur d'une source d'information, d'une référence démonstrative ou encore d'indice d'une problématique (1977 : 114)<sup>1</sup>, Jamin est également sensible à la fiction et à la portée transformatrice des pratiques sociales, y compris celles de l'ethnologue qui, pendant et après le terrain, vit et restitue les moments *noués* de la participation et de la distanciation :

---

<sup>1</sup> Pour une lecture approfondie de la réflexion de Jamin sur les usages anthropologiques de la fiction littéraire, voir son livre *Littérature et ethnologie* (2018).

« ...la marche vers l'objet n'est cependant pas – pour reprendre une formule de G. Bachelard, “initialement objective” (*La formation de l'esprit scientifique*, p. 239). Sur le terrain, elle tend à mobiliser l'être sensible et à déterminer des états d'âme plutôt que des évidences rationnelles. Là, plus qu'ailleurs sans doute, “la sympathie est le fond de la méthode” (Bachelard, *La psychanalyse du feu*, p. 9). Ce qui, au départ, relèverait à la fois de l'avantage rationnel et du principe de méthode – la distance et le recul donc – s'avère inefficace à l'expérience : l'ethnographe doit rompre la glace, se faire accepter et, partant, désapprendre ce qui lui tient lieu d'esprit scientifique. L'une des conditions empiriques de l'observation ethnographique et de la validité de ses résultats n'est donc pas la distanciation – qui est expérimentalement irréalisable, sinon insupportable – mais son contraire, l'adhésion, laquelle, certes, ne peut qu'être approchée et, pour tout dire, jouée : vouloir faire comme si on était... » (Jamin 1986 : 337).

Significative d'une « exigence de vérité », cette sensibilité se nourrit chez Jamin de son attention pour les contradictions du vécu qui annoncent et démasquent la transformation de notions méthodologiques - telles la « participation » et la « distanciation » - en lieux communs d'une discipline.

Dans « Du ratage comme heuristique ou l'autorité de l'ethnologue », Jamin propose une réflexion sur les scènes épistémologiques du terrain en prenant appui sur la fin de non-recevoir opposée par une partie de la population d'un village ochollo de l'Éthiopie méridionale à un banquet offert par Marc Abélès en quête d'intégration au sein de ce qui *devait* devenir « sa » société d'adoption<sup>2</sup>. Il nous suggère ainsi qu'entre les choix de la distanciation et celui de l'observation dite participante, les agissements des chercheurs sur place peuvent rappeler un jeu théâtral où, comme l'« Afrique » devenue fantôme pour Leiris, les interlocuteurs et les ethnologues se livrent et se dérobent mutuellement. Selon des modalités à la fois vécues et jouées (Leiris 1958), un tel théâtre serait aussi scandé par des gaffes, des bévues, des ratages susceptibles d'être observés comme des miroirs révélateurs de la situation ethnographique elle-même, mais aussi des rouages propres aux sociétés étudiées. Ces mêmes situations momentanées d'échec peuvent également être utilisées et resignifiées par les chercheurs qui en sont les protagonistes comme des épreuves initiatiques de leur « admission » dans les sociétés en question.

Tout en accordant à l'adhésion une sorte d'avantage (« initial ») herméneutique indiscutable sur la distanciation, Jamin reconnaît qu'une telle primauté se fait sous la forme du constat ironique, allant presque de soi : l'inclusion ne peut être interprétée qu'au sens théâtral, ou bovarystique, de faire comme si l'ethnographe était un autre.

---

<sup>2</sup> Par l'usage de l'italique, j'entends souligner le fait qu'une telle adoption a été à la fois le résultat d'une volonté de la part du chercheur et d'un processus produit par la durée de sa présence *in loco*.

Après avoir souligné les affres de la mise à distance, ce sont les masques de la participation que l'article finalement scrute :

« Au fond, l'ethnologie reposerait sur une double fiction épistémologique : d'abord celle de la distanciation qui, si elle était maintenue, ferait de cette science – comme l'avait pressenti Michel Leiris dans *L'Afrique fantôme* – l'une des plus inhumaines qui soit ; celle de l'identification ensuite, qui, si elle venait à se réaliser pleinement, ôterait à l'ethnologue toute possibilité de prendre du recul et de former un savoir de son objet (c'est ce dernier qui le formerait) – lui ôterait en somme la possibilité de faire œuvre scientifique en lui ôtant celle d'ironiser » (Jamin 1986 : 338).

Entre les Charybdes et les Scylla de la distanciation inhumaine et de l'identification aveugle, Jamin voit dans les gaffes commises par les ethnologues sur leurs terrains une sorte d'issue apparemment paradoxale au travers de laquelle ils participent à la vie de *leurs* autres, sans faire comme s'ils étaient eux ou, au contraire, comme s'ils en étaient complètement détachés :

« En somme, ne serait-ce pas d'une façon quasi machinale que la bévue se situerait à l'origine de la découverte ? Autant dire que la gaffe pourrait être à l'ethnologie, ce que l'erreur est aux sciences dites exactes : non point un défaut de la pensée mais, de fait, une condition de son exercice » (ibid. : 338).

L'« ironie » se manifeste d'abord ici comme une sensibilité critique liée à la nécessité pour l'enquêteur d'adhérer (autant que faire se peut) à des visions du monde et à des modes de vie qui lui sont soit étrangers, soit à étudier comme s'ils l'étaient. Comme Jamin le souligne, afin de transformer la bévue en donnée heuristique, l'ethnologue doit garder en réserve la « possibilité d'ironiser » c'est-à-dire d'interroger – en la mettant, donc, à distance – sa capacité à suspendre son jugement non seulement sur des logiques sociales, mais aussi sur sa propre (in)capacité à comprendre ces logiques locales et à s'en accommoder. Dans la gaffe, le même ethnologue se retrouve certes à contretemps – son observation est différée, car elle prend tout son sens après-coup – saisi par les engrenages du social qu'il tente de comprendre, il est pleinement, quoique provisoirement, pris dans le monde qui l'entoure. Le temps de la gaffe et de ses effets, il se trouve exposé à l'imprévu quitte à reprendre plus tard le récit et l'analyse de la situation qu'il n'a pas vue venir et qu'il transforme en donnée dans ses écrits, ses conférences, ses cours, ses échanges :

« d'apparence plus modeste et plus réaliste que la démarche monographique, cette perspective en partie plus réflexive et résolument analytique conduit tout naturellement à prendre en considération la position de l'ethnologue dont on sait qu'il demeure le seul *instrument* de l'observation. Mais au-delà du souci à

l'évidence épistémologique de fournir toutes les cartes de l'enquête – y compris celles que d'habitude on cache ou renvoie en "hors-texte" – et de restituer ainsi une part de sa vérité (forme détournée, mais tout de même forme d'objectivité), ce type d'écriture du texte ethnographique définit, comme cherche à le montrer J. Clifford à propos d'un article de C. Geertz qui recourt à des procédés analogues, une nouvelle expression de l'autorité ethnographique (au nom de quoi je m'autorise à parler de l'autre ?) : non plus celle que confère l'extériorité comme c'est le cas dans la monographie où l'intelligibilité des faits, enchâssés dans une grille d'écriture et de lecture, est pensée *a priori*, mais bien au contraire celle que procure l'implication où le sens se donne en même temps que le cheminement de l'être qui le découvre, inséparable d'une expérience, terme d'une enquête autant que d'une quête » » (ibid. : 339).

### **La fable du rapport établi**

Depuis la fin des années 1960, un débat traverse l'anthropologie sur la figure de Bronislaw Malinowski et sa méthode ethnographique devenue paradigmatique. Abordée par un certain nombre d'auteurs comme George Stocking (1968 ; 1983), Clifford Geertz (1967 ; 1974 ; 1988), James Clifford (1983 ; 1988), la discussion va de pair avec une analyse renouvelée des pratiques immersives de terrain dans un espace parfois « insularisé » et dans un temps parfois décliné au « présent ethnographique » (Fabian, 2007 [1983]). Pour ces auteurs, malgré leurs perspectives très différentes, la simultanéité du « dedans » de la participation de l'ethnologue et du « dehors » de son observation est un canon à questionner. Nous le savons, Geertz pense la culture comme une toile de significations à lire, sans se mettre à la place des indigènes, mais en la considérant comme un texte qui donne une description dense des faits (1980 [1972]). Au sujet du début de ses enquêtes à Bali, il introduit cet argument dans le fameux récit de la fuite provoquée par la descente de police lors d'un combat clandestin de coqs auquel, avec son épouse Hildred, ils assistaient. Après avoir été confrontés à l'indifférence de leurs hôtes, les deux anthropologues se retrouvent soudainement dans la situation de partager avec eux le vécu d'une altérité jusqu'alors « muette ». L'épisode illustre la transformation d'un rapport entre étrangers – les deux ethnologues et la population locale – qui semblait évanescant avant la scène du combat de coq et du sauve-qui-peut. Par cette scène, nous observons ainsi comment une conjoncture, qui change soudainement le cours d'une insatisfaisante (pour les chercheurs) condition d'étrangeté radicale, devient (é)preuve initiatique d'un savoir-être-et-faire sur le terrain. Ainsi, l'évènement inattendu inaugurerait une nouvelle époque ethnographique, dense et féconde : « [...]

les sociétés comme les vies, contiennent leur propre interprétation. Ce qu'il faut apprendre, c'est comment y accéder » (Geertz 1980 : 146).

Dans sa lecture du texte de Geertz, James Clifford remarque l'ambiguïté d'une expérience présentée par son protagoniste comme la « garantie effective » (Clifford 1983 : 102) d'une autorité ethnographique. Devenue une notion clé pour l'affirmation d'une présence à la fois scientifique et physique dans le champ de la recherche, l'« observation participante », selon Clifford, impose également l'idée d'une sorte d'« invisibilité » herméneutique chez Geertz lui-même qui, tout en ayant critiqué la méthode malinowskienne<sup>3</sup>, adopte, dans l'épisode balinais du combat de coqs, une posture qui en atteste et *de facto* la perpétue :

« La brusque disparition de Geertz qui se perd dans son “rapport” (l'invisibilité quasi-totale de l'observation participante) prend une allure paradigmatique. Il se sert ici d'une convention établie pour mettre en scène la réalisation de l'autorité ethnographique. » (Clifford 1983 : 105)

Cet épisode relèverait donc des « fables sur le rapport établi » (Clifford, *ibidem*) entre l'ethnologue et ses hôtes.

Au cours des années 1980, en France, Jean Jamin à son tour, est parmi les premiers que le thème de l'observateur observé interpelle. Ses deux textes publiés dans *Études rurales* (1985, 1986) s'inscrivent dans ce débat suscité par l'essai très connu et commenté de Geertz, et par la lecture qu'en fait Clifford. Jamin fait remarquer que la formule, « quelque peu approximative » (1985, p. 17), « la culture comme texte » volontiers considérée comme une expression synthétique de l'approche interprétative geertzienne, peut prendre une fonction et un sens qui ne sont pas nécessairement herméneutiques. Il souligne ainsi comment la présence du « comme » confère une sorte d'indécision sémantique relative à la valeur logique et à la fonction opérationnelle d'une telle formule. En disant que la culture est comme un texte, Geertz, selon Jamin, n'assimile pas les deux termes, mais indique plutôt une tâche, un projet d'écrire la culture et de la déchiffrer comme si elle était un texte qui prolonge l'existence d'une société décrite dans une nouvelle temporalité inaugurée et nourrie par l'écriture anthropologique. L'autorité ethnographique se

---

<sup>3</sup> À ce propos, Geertz écrit : « Tant qu'elle a incité les anthropologues et leurs informateurs à s'engager en tant que personnes et non comme objets, la notion “d'observation participante” a été utile. Mais, dans la mesure où elle a conduit l'anthropologue à se cacher la nature particulière et culturellement fermée de son rôle et à s'imaginer être plus qu'un visiteur intéressé (dans les deux sens du terme), elle a été une source majeure de mauvaise foi » (Geertz 1998 [1973] : 92, note 19).



fonderait ainsi sur la prise de conscience d'un soi théâtralement joué sur une scène où, comme le montre son article de 1986, le ratage peut être, parmi d'autres moments apparemment intempestifs, le *deus ex machina* :

« Tout se passe comme si, l'épreuve subie, surmontée et relatée, l'ethnologue quittait l'état d'innocence ou d'infortune qui, souvent, accompagne ses premières démarches, accédait à la conscience de soi et s'autorisait à parler en tant qu'ethnologue, c'est-à-dire comme analyste ou exégète d'une société qui ne lui propose tout d'abord que cette alternative : en être le complice ou le laissé-pour-compte » (Jamin 1986 : 340).

En revenant au texte de Marc Abélès qui inspire à Jamin la réflexion sur les qualités heuristiques de la gaffe, nous observons que contrairement à Geertz, l'ethnologue français sur son terrain éthiopien ne disparaît pas dans une invisible observation participante des faits, mais utilise l'épisode de « *la fête défaite* » (Abélès 1983 : 138) comme un miroir où regarder les logiques politiques locales que sa présence catalyse au sein de la communauté en question :

« Ce chapitre prend pour point de départ l'expérience d'une entreprise malheureuse. Nous avons décidé de donner une fête, sur la suggestion des anciens et de nombreux autres habitants du village. Cette fête échoua, pour deux raisons : d'une part nous ignorions l'enjeu réel des fêtes somptuaires dans la société ochollo ; d'autre part cette initiative eut lieu dans un contexte de crise et fut l'occasion d'un affrontement entre composantes sociales antagonistes » (Abélès 1983 : 35).

Ici, l'ethnologue *prend l'initiative* et il ne suit pas le flux d'un événement dans lequel il s'est trouvé – c'est le cas du couple Geertz – soudainement impliqué :

« Après tout, nous prétendions nous “unir” aux habitants du village : donner une fête était, du point de vue des anciens, le meilleur moyen de se faire “attraper” par la communauté et d'en obtenir une consécration proportionnelle à la générosité dont nous saurions faire preuve. Ainsi conçue, la dépense somptuaire constituait pour des ethnologues [...] un moyen de prendre place – une place ambiguë certes – au sein du village » (*ibid.* : 138).

Cependant, ce qui a manqué à l'étranger en quête d'inclusion, c'est une « compréhension de l'enjeu des fêtes ostentatoires<sup>4</sup> » (*ibid.* : 40) et de leurs significations dans une période de crise et de changement de régime au sommet de l'État éthiopien, deux mois après la chute de l'empereur Hailé Selassié. Motivé par la crainte de punitions infligées par les nouveaux représentants du pouvoir national opposés aux « anciens » qui avaient conseillé Abélès, le refus d'une grande partie des invités de participer à la fête révèle donc à l'ethnologue un/le *lieu du politique*

---

<sup>4</sup> Souligné par l'auteur.

qu'il analyse aussi à partir de ses « gaffes<sup>5</sup> » (*ibid.* : 39). L'épisode décrit par Geertz est révélateur de sa volonté d'accéder à l'interprétation de la société qu'il entend *lire*. Celui raconté par Abélès nous parle de sa prise de conscience d'un monde social instable au sein duquel, après l'échec du « don » de la fête, il doit apprendre à négocier autrement sa présence et, ce faisant, saisir « après coup » (*ibid.* : 40) les logiques mouvantes à l'œuvre dans ce contexte. La différence de la place prise et jouée par les deux ethnologues ne nous empêche pas de comparer leur intention participative : dans les deux cas, l'événement inattendu devient pour le chercheur la clé de la compréhension et de la possibilité d'être partiellement compris (dans tous les sens du mot) par ses *autres*.

En relisant les divers auteurs que je viens d'évoquer, j'ai retrouvé aussi l'écho de discussions autour de la notion d'exotisme que, loin d'appréhender d'une manière banalement et univoquement péjorative, Jamin considérait pouvoir se prolonger dans le discours ethnologique. Selon lui, elle n'exprime pas seulement une réification ethnocentrique, pittoresque et stéréotypée de l'altérité, mais serait aussi porteuse d'un effet heuristique de distanciation (1979, 1982). Examinant le pacte participatif que l'ethnologue est susceptible d'instaurer sur le terrain avec ses hôtes et, à son retour, avec ses lecteurs et auditeurs, Jean Jamin envisage une relation d'éloignement qui, sans être radicale et inhumaine, interroge la tentative – initialement maladroite et scandée par des gaffes – du chercheur face à ses interlocuteurs de faire comme s'il était aussi à leur place ou plutôt comme si leur place à eux pouvait devenir temporairement aussi la sienne. À partir des épisodes décrits et analysés par Geertz et Abélès, Jamin pense la gaffe comme une scène originelle d'étonnement exotique. La découverte *malgré soi* d'une logique sociale devient ici la clé, ou le masque, de l'accès/initiation ethnographique.

L'interprétation que Jamin propose du terrain comme scène épistémologique s'inspire de la perspective théorisée de Brecht (1978 ; 2008) – à laquelle, en reprenant Sartre (1992 : 98), il fera aussi référence par la suite (Jamin 2008, 2018) – sur la recherche d'un « effet de distanciation » (1978 : 57) qui, au théâtre, se distingue du jeu d'identification de l'acteur avec son personnage. L'idée que Brecht entend affirmer se fonde sur la conviction qu'un tel effet de distanciation fait

---

<sup>5</sup> Entre guillemets dans le texte original.

apparaître au public l'*objet* de la scène comme s'il était familier et étranger en même temps. Il s'agit, selon le dramaturge allemand, d'une technique nécessaire pour stimuler le sens critique du spectateur qui ne doit pas s'identifier aux personnages, mais saisir, à travers eux, les contradictions de la société et donc les processus en cours :

« Cette méthode [de la distanciation] traite, pour comprendre la mobilité de la société, les situations sociales comme des procès et suit ceux-ci à travers leurs contradictions. Pour elle, tout n'existe qu'en se transformant, qu'en étant en désaccord avec soi-même. Cela vaut aussi pour les sentiments, opinions et attitudes des hommes, où s'exprime le caractère propre de leur vie sociale, à un moment donné » (Brecht 1978 [1948] : 61).

Selon Brecht, l'acteur, parce qu'il « [en sait] davantage que son personnage » (*ibid.* : 62), doit rendre visible ou plutôt *étonnante* la vérité des faits en se séparant de la réalité fictionnelle des figures qu'il interprète. Ces figures ne peuvent en aucun cas être « idéales », car le caractère contradictoire de leur existence et de leurs agissements fait partie du mouvement ou du processus qu'elles représentent sur scène. D'une manière très intéressante, Brecht n'est pas opposé à ce que l'acteur s'identifie à son personnage durant les répétitions – il le considère comme une « méthode d'observation » (*ibid.* : 70) parmi d'autres – mais cela doit être évité lors de la représentation devant le public :

« L'effet de distanciation ne se produit pas quand le comédien, qui se compose un visage étranger, efface entièrement le sien propre. Ce qu'il doit faire, c'est montrer la superposition des deux visages » (Brecht 2008 [1939-1955] : 63).

Ce passage incite à rapprocher des incomparables : l'« entre soi » des acteurs qui répètent la scène en s'identifiant à leurs personnages mais s'en distancient au moment de la représentation en public ne nous rappelle-t-il pas la volonté de *participer* sur le terrain à la vie des autres comme si une telle participation *jouée* était une répétition dont l'aboutissement sera le texte ethnographique publié ? C'est une question qui n'appelle pas de réponses tranchées, certes. Néanmoins, le parallèle entre distanciation théâtrale et distanciation ethnographique revient sous la plume de Sartre dans sa lecture à la fois captivée et critique de la théorie brechtienne : « Tels sont aussi les personnages de Brecht : ils nous étonnent comme des papous (*sic*), comme des canaques (*sic*) et nous nous retrouvons en eux sans que notre stupeur diminue » (Sartre 1992 [1957] : 90-91)<sup>6</sup>. Sartre suit Brecht lorsque celui-ci donne à

---

<sup>6</sup> Dans *Littérature et anthropologie*, Jamin cite ce passage (2018 : 160).

voir une vérité par rapport à laquelle « la réalité se dissout dans la pure apparence » et dont les faux-semblants « nous révèlent les lois véritables qui régissent la conduite humaine » (1992 [1957]: 89). Cependant, il s'en éloigne dans sa distinction radicale entre les logiques épique et dramatique de la représentation. Lors de son séjour à Cuba, en assistant au théâtre à un spectacle de santeria, Sartre observe comment des effets de participation et de distanciation fusionnent sur scène, dans le public et les coulisses :

« [...] du fait qu'il y avait participation et qu'ils dansaient, du fait qu'il y avait en même temps représentation, ils se rassaient et on avait ainsi un étrange désordre dans lequel, en quelque sorte, ils arrivaient à découvrir leur image sur la scène » (Sartre 1992 [1960] : 117).

Lui vient alors l'idée d'un « étrange » et « très profond » mélange réunissant et séparant à la fois les acteurs de leur public : « Ainsi on avait un étrange rapport qui était un mélange de participation totale et de représentation et de distance. » (*ibid.* : 118). Contrairement à Brecht, Sartre est moins intéressé par la distanciation en tant que forme nécessaire d'objectivation qu'à sa combinaison avec la participation. Car ce qui l'intrigue c'est la tentative fictionnelle du sujet de se donner à voir en tant qu'objet d'une vérité. La problématique qu'il pose, en philosophe et en dramaturge, est donc celle qui se situe entre les deux formes de théâtre, dramatique et épique. Dans un certain nombre de ses écrits, Jean Jamin s'est emparé de la distanciation que Sartre scrute dans les œuvres de Brecht pour en faire une clé interprétative de la gaffe comme malentendu heuristique. En réfléchissant au terrain en tant que texte *et* théâtre de la relation ethnographique, Jamin observe qu'entre les lignes de ce texte et sur les planches de ce théâtre les équivoques sont bonnes à penser et à écrire en tant que preuves ou fables d'un rapport établi.

## **Bibliographie**

**Marc Abélès**, *Le lieu du politique*, Paris, Société d'ethnographie, 1983

**Bertolt Brecht**, *Petit organon pour le théâtre*, L'Arche, Paris, 1978 [1948]

*L'Achat du cuivre*, L'Arche, Paris, 2008 [1939-1955]

**James Clifford**, « De l'autorité en ethnographie », *L'Ethnographie*, 1983 [1983], 90-91 : 87-118.

« On Ethnographic Self-Fashioning: Malinowski and Conrad », in Id. *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Harvard University Press, 1988.

**Johannes Fabian**, *Le temps & les autres. Comment l'anthropologie construit son objet*, Toulouse, Anacharsis, 2007 [1983].

**Ghislaine Gallenga**, « L'empathie inversée au cœur de la relation ethnographique », *Journal des anthropologues*, 2008, 114-115 : 145-161.

**Clifford Geertz**, « Under the Mosquito Net », *The New York Review of Books*, September 14, 1967.

« La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture », *Enquête*, 1998 [1973], 6 : 73-105

« "From the Native's Point of View": On the Nature of Anthropological Understanding », *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 28, n° 1, American Academy of Arts & Sciences, 1974, pp. 26-45.

« Jeu d'enfer. Notes sur le combat de coqs balinais », *Le Débat*, 1980 [1972], 7 : 86-146.

« Je, témoin. Les enfants de Malinowski », in Id. *Ici et là-bas*, Paris, Métailié, 1996 [1988].

**Jean Jamin**, *Les lois du silence. Essai sur la fonction sociale du secret*, Paris, Les Éditions François Maspero, 1977.

*La tenderie aux grives chez les Ardennais du plateau*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1979.

*Exotismus und Dichtung Über Victor Segalen/Exotisme et écriture sur Victor Segalen*, Frankfurt-am-Main und Paris, Qumran Verlag, 1982.

« Le texte ethnographique. Argument », *Études rurales*, 1985, 97-98 : 13-24.

« Du ratage comme heuristique ou l'autorité de l'ethnologue. Marc Abélès, *Le lieu du politique* », *Études rurales*, 1986, 101-102 : 337-341

« L'Afrique en tête », *L'Homme*, 2008, 185-186 : 401-439.

*Littérature et anthropologie*, Paris, CNRS Éditions, 2018.

**Michel Leiris**, *L'Afrique fantôme*, Paris, Gallimard, 1934.

*La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, Paris, Plon, 1958).

**Bronislaw Malinowski**, *Les argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1989 [1922].

**Jean-Paul Sartre**, « Brecht et les classiques », in Id., *Un théâtre de situations*. Paris, Gallimard, 1992 [1957], pp. 88-92.

« Théâtre épique et théâtre dramatique », in Id., *Un théâtre de situations*. Paris, Gallimard, 1992 [1960], pp. 113-164

**George W. Stocking**, « Empathy and Antipathy in the Heart of Darkness: An Essay Review of Malinowski's Field Diaries », *Journal of History of Behavioral Sciences*, 1968, 4: 189-194.

« The Ethnographer's Magic. Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski », in Id., ed., *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1983, pp. 70-120.