



HAL
open science

La relation ethnographique : une affaire de genres

Marie Goyon

► **To cite this version:**

Marie Goyon. La relation ethnographique : une affaire de genres. Socio-anthropologie, 2005, 10.4000/socio-anthropologie.444 . hal-01993963

HAL Id: hal-01993963

<https://hal.science/hal-01993963>

Submitted on 25 Jan 2019

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.

GOYON Marie, « La relation ethnographique : une affaire de genres »,

Socio-anthropologie, n°16, 2005, 127-143.

<http://socio-anthropologie.revues.org/index444.html>

La question du genre de l'ethnologue et de son influence dans l'accès au terrain comme dans la collecte des données est depuis longtemps un thème récurrent de la discipline, une source toujours renouvelée d'interrogations tant éthiques que pratiques. Le critère du sexe de l'ethnologue (ou du sociologue pour faire un clin d'œil au titre de l'ouvrage de M. Uhl et J.M. Brohm¹) apparaît effectivement déterminant non seulement dans la possibilité même de réaliser telle ou telle enquête, mais encore dans l'imaginaire des choix que le chercheur « s'autorise ». On ne peut en effet nier que le critère de sexe, s'il ne constitue généralement pas la motivation centrale du choix d'un terrain, en est cependant une variable « naturelle »: les femmes auront tendance à choisir des « sujets de femmes », les hommes à traiter des « sujets d'hommes ». Cet état de fait repose-t-il sur le seul effet de commodité ?

Cela semblerait réducteur et il semble que la question du genre apparaisse plus pertinente encore si l'on considère que cette inclination ne repose pas simplement sur un évident caractère de facilitation de l'entrée sur le terrain, mais au contraire met en lumière toute une série de configurations sociales, imaginaires, symboliques, qui se jouent lors de la relation ethnographique. La notion de « genre » dépasse, déborde même, l'ordre sexuel et permet de mener plus avant une interrogation sur les rapports complexes et contradictoires parfois entre « nous » et « les autres ».

Les natures sexuées du travail ethnographique

En tant que femme, travaillant sur « des sujets de femmes », plus exactement sur un « sujet-objet » féminin, l'art du « travail aux piquants » dans les Plaines d'Amérique du Nord, ce fût précisément cette « facilité », cette inclination « naturelle » qui au départ me guida partiellement vers le choix de ces problématiques. L'art millénaire et unique de la broderie à l'aide de piquants de porc-épic teints se transmet en effet au sein d'un univers féminin dont il définit les contours mêmes, à travers son caractère métaphorique et mythique.

Il faut avouer que je n'oubliais pas non plus dans le choix d'un tel terrain le fait que les femmes amérindiennes ont longtemps été les « parents pauvres » de l'étude anthropologique

¹ Magali Uhl et J.M. Brohm, *Le sexe des sociologues. La perspective sexuelle en sciences humaines*, Bruxelles, La lettre volée, 2003.

des cultures nord-américaines (je renvoie sur ces questions au très complet ouvrage collectif dirigé par Alice Kehoe et Patricia Albers²). Décrites à travers le regard des hommes, qu'ils soient informateurs ou ethnographes, elles demeuraient confinées à leurs rôles d'épouses, de mères, ou même d'esclaves et de « bêtes de somme », pour reprendre une expression très usitée chez ces premiers observateurs de l'Amérique indienne.

Comme j'avais pu le présupposer, être une femme a donc contribué à faciliter mon entrée sur le terrain. Les réunions de brodeuses autour d'un thé, les discussions dans la cuisine, le partage des recettes, des manières d'être autant que des manières de faire, tout cela était familier, pour moi comme pour elles, et chacun se sentait « à sa place ». Aborder ensuite des domaines plus intimes comme ses premières menstruations, la maternité, la sexualité, le couple ; ou encore se rire des hommes, de leurs défauts et de leurs maladresses, tout cela me faisait me sentir « là-bas » comme « ici ». Sans même totalement verbaliser les éternels « tu sais bien comment ils sont », « enfin tu vois bien l'effet que ça fait », les situations comme les visages trouvaient écho en moi, en mon histoire, en ma chair.

Cette complicité, réelle, qui semblait si évidente, ne l'était cependant pas tant que cela : il y a toujours une part de fantasme et d'idéalisation dans une telle relation fusionnelle, qu'il s'agisse par ailleurs d'une relation ethnographique ou pas. Ce n'est en effet pas parce que nous sommes femmes, que nous sommes automatiquement complices : il n'y a pas d'enchaînement logique à cela, il y a surtout le désir de partager et de se reconnaître dans l'autre.

Si nous partageons des expériences corporelles et émotionnelles qui peuvent être similaires parce que dues à notre biologie ; nos parcours, nos histoires, nos cultures, bref, les contextes qui nous entourent et nous forgent, créent cependant à partir d'êtres anatomiquement (et certainement pas génétiquement) presque similaires, des êtres extrêmement différenciés. Bien que partageant un univers féminin, nous aurions pu demeurer des étrangères, nous aurions même pu être hostiles les unes aux autres.

Si ce n'est pas tant le sexe biologique qui nous a réunis et m'a permis de mener ma recherche de terrain, est-ce ce que nous pourrions convenir d'appeler le « sexe social » qui a joué ce rôle ? Est-ce parce que nous nous trouvons assignés des lieux et des temps communs ?

² Patricia Albers, Alice Kehoe & Beatrice Medicine, *The hidden Half. Studies of Plains Women*, New-York, University Press of America, 1983.

En effet, « être à sa place », c'est aussi se tenir là où l'on attend de vous que vous vous teniez, c'est respecter un code, qui bien souvent distingue des espaces et des temporalités spécifiquement sexuées³. Comme l'a souligné Max Weber, «le cours des choses devient nature lorsque nous ne nous interrogeons pas sur son sens», et il appartient peut-être plus encore qu'à d'autres à la discipline anthropologique de s'interroger sur ces questions. Le genre en tant que sexe apparaît alors dorénavant et déjà comme une notion polysémique.

Etre une femme m'a bien sûr autorisé et interdit certains lieux, tout comme certains temps prenant place en ces lieux, c'est-à-dire certains rituels : dans les Plaines⁴, une femme ne va pas dans une sweat lodge⁵ masculine, hommes et femmes s'assoient toujours aux deux extrêmes d'une pièce lors des rituels (de préparation à la danse du soleil par exemple), on n'entend donc pas les mêmes chants, les mêmes discussions, on n'apprend pas les mêmes danses, etc... Les données collectées sont donc partielles, conditionnées par les exigences du terrain, et doivent être utilisées et retranscrites en conséquence dans l'analyse.

De la même façon une femme en période menstruelle ne peut pas manipuler certains objets, ne peut pas non plus rentrer dans certains lieux ou participer à une sweat lodge mixte. On dit dans les Plaines que son « pouvoir » est alors trop grand et qu'elle risque de déséquilibrer les autres pouvoirs en présence, voir d'annihiler leur efficacité rituelle dans le cas des objets. Il est dans l'« ordre des choses » qu'hommes et femmes se comportent d'une certaine manière, et cet ordre doit être produit par les agents qui le subissent.

Les exemples de cette division sexuelle et sociale sont nombreux dans la littérature anthropologique : peut-être Pierre Clastres⁶ aurait-il mieux compris l'histoire et la détresse de Chachugi, s'il avait eu accès à tous les volets exclusivement féminins de son initiation. Certains moments, avec la marraine par exemple, qui se déroulent à l'écart du regard des hommes puisqu'elle est « femme nouvelle » et donc dangereuse tant que les rites nécessaires n'auront pas été accomplis, ne nous sont pas décrits par Clastres. Et lorsque le corps sans vie de Chachugi est découvert, le lecteur n'a eu aucun accès possible au préalable à sa parole, à

³ Voir l'article d'Odile Journet-Diallo, « Catégories de genre et relation ethnographique » in Danielle Jonckers, Renée Carré et Marie-Claude Dupré (ed), *Femmes plurielles. Les représentations des femmes : discours, normes et conduites*, Paris, Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1999, pp.21-28.

⁴ Et plus précisément en Saskatchewan (Canada), dans la région de Regina.

⁵ Inipi en lakota : tente à sudation. Rituel de purification qui a lieu dans une loge ronde construite à cet effet, qui figure le ventre de la mère (génitrice) comme celui de terre-mère. On prie et chante tout en « subissant » un « sauna » rituel. Des pierres chaudes sont apportées au centre de la loge où est creusé dans le sol un foyer.

⁶ Pierre Clastres, *Chronique des Indiens Guayaki. Ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay*, Paris, Plon, 1972, pp.144-153.

son interprétation des choses. Il faudra donc se « contenter » de « ce que savent les Aché », c'est-à-dire en grande partie les hommes Aché, de ce qu'ils répriment et mettent en exergue : une « femme nouvelle », une *dare pou*, ne peut pas le rester, elle doit devenir une « grande personne ». Il ne s'agit pas ici de pointer un défaut dans l'œuvre bouleversante et exceptionnelle de Pierre Clastres, mais de souligner une caractéristique récurrente et finalement inévitable du travail anthropologique, qui ne doit cependant pas manquer, pour être épistémologiquement profitable, d'être notifiée, commentée et analysée dans l'écriture du terrain, tout comme doivent l'être les stratégies et jeux réciproques qu'implique le processus de négociation qu'est l'enquête.

La relation ethnographique comme jeu de rôles

En effet, si ressembler à l'Autre peut faciliter le premier contact, entretenir l'illusion d'un côté comme de l'autre du « naturel » de la présence du chercheur, femme au milieu des femmes, homme au milieu des hommes, ce serait cependant oublier que cet « Autre » n'est pas qu'une configuration biologique, qu'il est aussi une culture et donc un ensemble de représentations, de manières d'être et de faire bien particulières : il ne suffit pas d'être une femme pour comprendre les femmes afghanes, papou ou amérindiennes... Les couleurs de peaux, dans les perceptions, peuvent marquer une distinction, plus, une altérité, au départ tout aussi irréductible et infranchissable que la différenciation sexuelle...

Il existe également le cas surprenant mais tout aussi réel, où appartenir « aux autres », être d'un sexe différent, devient le seul ticket d'entrée possible, la seule porte d'accès au terrain. Cette altérité, ces différences permettent de ne pas être « pris » dans les stratégies individuelles et autres enjeux ou rivalités, parce que l'on est précisément de l'autre côté de la barrière, échappant au poids des interdits et obligations de l'autre.

Il faut pourtant noter que malgré cette certitude face au constat de l'importance épistémologique de la question du genre dans l'enquête, de nombreux récits de terrain demeurent encore des comptes-rendus « aveugles » où les procédés d'évitement de la question du genre, tant social que biologique, sont monnaie commune. Les faits sont évoqués, « comme si de rien n'était », comme si l'observateur offrait dans sa description l'image d'un « tout social », où rien du point de vue de l'homme, de la femme, de l'individu particulier, « produit » d'une société particulière à l'instant T, ne serait occulté.

Cette illusion de la transparence, contestée bien sûr notamment par toute l'anthropologie interprétative américaine à la suite de Geertz, même si elle semble réchapper d'un autre temps de la discipline où devaient être évités à tout prix les colons, les bouteilles de coca-cola et autres carcasses de voitures au nom de la recherche du pur et de « l'authentiquement » indigène, cette illusion donc, peut nous servir à mieux comprendre peut-être quelle matière le « genre » nous donne à penser.

En effet, au cœur du désir de rendre possible une vision du « tout », et de traduire l'autre sous toutes ses dimensions, se joue me semble-t-il la question de la frontière. Question de cette fameuse distance entre lui et moi, entre « nous et les autres », et de ces identités qui sont attribuées réciproquement de chaque côté de cette « frontière », à la fois réelle et fantasmée.

Dans ces questions se joue « l'entrée » sur le terrain, le processus complexe qui nous fait passer, comme le dit Geertz⁷, de la position indélicate d' « intrus professionnel » à celle d'ami, d'allié, ou sur un mode plus mineur, à une habitude, une tolérance, une accommodation, à défaut d'une reconnaissance de la légitimité d'être là. Progressivement, le caractère inadapté de notre présence va se transformer en adéquation, en place, en « identité ». Cela n'a bien sûr rien de mécanique ou d'évidente, cette relation est l'enjeu de pouvoir, d'attraction, de rejet, des stratégies mises en place de part et d'autre pour s'amadouer réciproquement, sans pour autant jamais abolir entièrement la distance existante. Et cette distance irréductible, comme le fait remarquer Mondher Kilani⁸ est précisément nécessaire à l'élaboration de la relation ethnographique : la compréhension de l'Autre réside dans la « reconnaissance fascinée de sa distance » et pas dans sa « reconfiguration à partir du même », entre les deux se joue l'ethnographie, c'est-à-dire l'effort de traduction de ces différences.

La personne de l'ethnographe se retrouve ainsi en partie construite par *ce* terrain et *ces gens-là* en particulier, et elle trouve sur et par son terrain un « genre » particulier. La genèse qui va petit à petit rendre de chaque côté de la « frontière » l'autre un peu moins autre, tendre à rendre l'étrangeté plus proche va finalement donner une place à l'ethnologue. Cependant, cette place, comme le fait remarquer Olivier Schinz⁹, jeune chercheur suisse, est aussi de l'ordre de la projection d'identités, par l'autre sur soi (et inversement). Dans cette

⁷ Clifford Geertz, *Bali, interprétation d'une culture*, Paris, Gallimard, 1983.

⁸ Mondher Kilani, *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*, Lausanne, Payot, 1994.

⁹ Olivier Schinz, *Pourquoi les ethnologues s'établissent en enfer ? Maîtrise de soi, maîtrise de son terrain*. ethnographiques.org [en ligne] n°1, avril 2002.

configuration complexe, l'ethnologue n'a pas toujours le contrôle, se voyant ainsi attribuer parfois une identité qui lui est complètement nouvelle, étrangère, radicalement différente de ce qu'il est ou croit être. Et cette « nouvelle identité », légitimée par tous sur ce lieu et ce temps du terrain, va alors devenir « réelle », va être appropriée par le chercheur lui-même.

Il montre ainsi comment il a subi, lors d'un terrain dans l'Adrar mauritanien, de telles attributions d'identités, confronté à des relations particulières entre hommes et femmes, dans le cadre desquelles son comportement habituel apparaissait comme déplacé et marginal : « manifestement homme, manifestement célibataire, je ne répond à aucun des critères correspondants à de telles catégories. Je ne fais montre que d'un intérêt restreint face aux avances des femmes du campement (et des autres) et, réciproquement, ne montre que peu d'entrain dans les avances que je me sens tout de même, parfois, obligé de faire. Peu à peu, les jeunes femmes commencent à remettre en question un tel comportement : le cinquième mois suivant mon arrivée, les ragots d'homosexualité à mon encontre, que je connais à travers différentes plaisanteries me concernant, vont bon train... ». A partir de ce constat, cherchant à échapper à cette identité qui commence à lui coller à la peau alors qu'elle ne lui convient pas et surtout qu'elle l'empêche de travailler, c'est-à-dire de collecter des données et de se joindre à un certain nombre de cérémonies ou événements, il va ressentir cette mise à l'écart comme une forte « pression sociale » et même une « violence symbolique » selon ses propres termes, et être amené à modifier totalement son comportement « habituel » envers les femmes.

Cette expérience de terrain est telle qu'il existe une inadéquation de la « personne sociale » de l'ethnologue avec son lieu (géographique, social) d'étude. Les « ethnographiés » tentent de se rendre l'ethnologue compréhensible dans le cadre de leurs schèmes culturels, par l'attribution d'une identité « acceptable ». Dès lors naît une confrontation entre la logique de l'ethnologue et celle des « ethnographiés ». Ici l'exemple de Schinz réside dans son appartenance à un sexe en particulier et l'adéquation qu'il doit nécessairement trouver entre sa conception du masculin, et celle que les Mauritaniens attendent de lui. Cependant son exemple n'est pas le seul, et les « terrains minés »¹⁰ sont finalement courants, en tant que lieux d'affrontements entre des perceptions, conceptions et imaginaires variés, où l'asymétrie est la caractéristique première des débuts de la relation ethnographique : certains terrains, pour ne pas dire tous, inscrivent d'emblée l'ethnologue dans un ensemble d'actes socialement réglés, dans un réseau

¹⁰ Dionigi Albera, « Terrains minés », in *Terrains minés en ethnologie*, Ethnologie Française, n°1, 2001.

d'énonciations au sein duquel on lui assigne une position. L'un des exemples les plus riches de cette configuration reste peut-être celui de Jeanne Favret-Saada¹¹, mise au défi de prendre part, comme de dévoiler son identité.

Dans tous les cas, il semble bien que le « genre » ne réside pas tant dans la différenciation biologique sexuelle pure, que dans l'idée plus large, mais aussi peut-être plus vague, de deux êtres distincts par des critères variés. Afin de progresser dans cette réflexion, il faut donc illustrer quelles peuvent être ces façons, multiples et contextuelles qui définissent la notion de genre dans l'enquête ethnographique, et qui ne peuvent se réduire à la différenciation sexuelle.

En effet, le « genre », c'est aussi une question de style, de goûts, d'appartenances, d'affiliations, de préférences. Pour reprendre quelques expressions un peu triviales, mais pertinentes, ne dit-on pas par exemple « quel genre de personne êtes-vous ? », « êtes-vous plutôt du genre salé ou sucré ? », « il a mauvais genre » ou encore pour rejeter ou choisir l'autre : « il est tout à fait mon genre ». Il ne s'agit pas seulement d'une « qualité », d'une propriété donnée, fixée a priori, sans choix possible des individus, comme l'est notre nature sexuelle : sauf cas de transsexualité, nous naissons garçon ou fille, nous ne choisissons pas, ne développons pas ce critère selon nos choix et nos histoires, il est défini pour nous.

Ces autres « genres » que nous pouvons être, sont eux des choix ou effets, conscients et inconscients, de nos parcours et de nos histoires, autant que des contextes dans lesquels nous les exprimons.

La personnalité de l'ethnologue

Ainsi, cette complicité féminine que je décrivais sur mon terrain canadien, je l'ai cru au départ uniquement due à ma « nature » féminine. Mais comme je le soulignais plus haut, le fait que je sois une femme ne suffisait pas en soi à créer et surtout à expliquer ce lien entre mes « informatrices » et moi-même. Je me suis alors interrogée sur la pertinence d'une autre catégorie distinctive, qui pouvait faire de moi un « genre de personne » spécifique : ma personnalité.

Si j'avais été une autre, mais une femme toujours, m'auraient-elles pris dans leurs bras, ouvert l'accès à leurs maisons et à leurs mémoires de la même manière ?

¹¹ Jeanne Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977.

Je ne le crois pas. C'est ainsi que j'ai pris conscience de la spécificité de cette rencontre-là, de notre rencontre : je ne suis pas seulement un être de sexe féminin, je suis aussi moi.

Française, brune, plutôt petite, plus jeune que la plupart d'entre elles, plutôt timide dans mes premières rencontres, et surtout très inquiète et vigilante vis-à-vis de mon « étiquette d'anthropologue chez les Indiens », avec toute la culpabilité et l'angoisse que cela peut générer, positionnement inconfortable, mais si intrinsèquement lié à l'exercice de la discipline¹²... Finalement, avec tout mon respect, toute mon humilité vis-à-vis d'elles et mes trébuchements incessants sur la langue anglaise, j'ai plutôt le sentiment que c'est ce petit oiseau d'apparence fragile qu'elles ont pris sous leur aile, pas la femme, « l'être de sexe féminin ». Si j'avais été un garçon, doté de caractéristiques tout à fait similaires, je crois que leur attitude aurait été inchangée. Il me semble ainsi que c'est mon être « nu », fragile, qui a appelé la protection de ces mères, car elles le sont presque toutes.

D'autant que ma part d'anthropologue était elle aussi en demande, avait besoin d'elles, et ne se présentait pas dans une position de force, à vouloir leur apprendre quelque chose ou encore apporter une aide, comme c'est souvent le cas des « blancs » qui font le déplacement dans les réserves : assistantes sociales, représentants politique, policiers pour la plupart. Dans un univers où l'extérieur assiste ou punit, je venais au contraire en quelque sorte en demande, me réfugier : demeurant longtemps, elles se faisaient un devoir de me nourrir, de me réchauffer, de me conseiller tant sur mes habits en fonction de la météo, que sur les procédures à observer lors de tel ou tel rituel, quand le seul devoir qui était le mien était de les écouter. Elles faisaient mon éducation.

C'est ce tout qu'elles ont accueilli : la jeune femme étrangère et ethnologue qui était moi.

Cependant, selon les contextes, ces critères qui font de moi ce que je suis, se sont avérés être plus ou moins marqués, ou plutôt remarqués.

Dans les Plaines, être blond/e ou brun/e peut tout changer : du regard bien sûr que l'on portera sur vous au premier abord, jusqu'aux lieux où l'on vous laissera pénétrer car vous sera accordé le « bénéfice du doute »... Etre brun/e vous aide à « vous fondre dans le paysage ».

¹² Georges Devereux, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Paris, Flammarion, 1980.

Ces « catégories indigènes »¹³, définissant aussi des images stéréotypées du côté des « informateurs », ont un poids en effet non négligeable dans la possibilité ou non, tant d'entrer sur un terrain, que de pouvoir ensuite y évoluer librement.

Comparée à certains collègues, grand/es, blond/es qui immédiatement subissent des regards interrogateurs, méfiants, voire franchement hostiles, mon apparence, yeux noirs, cheveux bruns, m'a toujours aidé sur le terrain. A faciliter le premier contact d'abord, l'arrivée sur les réserves ensuite, sans qu'on s'étonne de ma présence, qu'on ne me dévisage ou qu'on me « classe » immédiatement dans le rang des rares « blancs » qui viennent en ces lieux : comme je le disais, agents du gouvernement ou ...ethnologues.

Mon physique est même devenu un sujet de plaisanterie avec Brian, l'un de mes principaux informateurs et ami. Il a pris pour habitude, et je crois même qu'il s'agit aujourd'hui d'un de ses « joke » préférés, de me présenter comme sa cousine, indienne ou métisse, venue d'une réserve du Québec : cela explique mon accent et fait appel au fait que je suis française...

Pour Brian c'est un demi mensonge, étant donné qu'il me considère comme sa fille, et que finalement pour lui, français ou québécois, c'est un peu la même chose ! Et les gens le croient la plupart du temps : bien sûr ce ne serait pas vraiment une plaisanterie si Brian ou moi ne craquait pas et révélait rapidement la supercherie : ce qui l'amuse c'est de piéger un vieux copain, un cousin...

Cependant, après cette étape, tout est changé : mes interlocuteurs sont troublés et à présent curieux de moi. Finalement son stratagème m'aide je crois à faire passer la pilule : « je suis française et anthropologue ». Dans cette alliance d'identités, de catégories, de « cases » où me ranger, la France, c'est ce qui sauve : « tu es venue de si loin pour nous parler ! », et l'ethnologue c'est ce qui condamne : « Encore un, mais vous n'aurez donc jamais fini ! Allez donc étudier les vôtres ! ». La plaisanterie que j'ai peut-être la plus entendue sur le terrain concernait la définition d'une famille indienne type : un père, une mère, des enfants, des grands-parents, et un anthropologue... Il ne s'agit donc en aucun cas d'un genre de profession inconnu ou étrange, dont la définition serait incertaine et qu'il faudrait alors cataloguer, adjectiver, mais au contraire d'une identité définie et investie, dont on connaît même les travers et les excès possibles.

¹³ Lionel Obadia, « Ethnologue, touriste ou docteur ? L'ethnologue au regard des catégories locales dans l'Himalaya népalais. » in *L'ethnographie comme dialogue. Immersion et interaction dans l'enquête de terrain*, Paris, Publisud, 2003, p.189.

Dans ce contexte existe donc une réelle difficulté à légitimer sa présence, ou plus simplement, à trouver un espace où l'on aurait le droit d'exister, même en sourdine, en demi-tons, dans une présence flottante, timide, presque fantomatique. Le chemin détourné par l'humour que Brian m'a « offert » (car tout bien considéré, c'est un vrai cadeau, un vrai « don » dans tous les sens du terme) coupe alors court à ces remarques et à l'installation de ces vieux stéréotypes. Il crée une brèche dans les ethnocentrismes réciproques, il ouvre le possible : « finalement nous pourrions être cousins, frères, sœurs, nous nous ressemblons suffisamment », et toute la relation ethnographique encore en puissance se trouve marquée par ces débuts. Je ne suis plus si radicalement et idéologiquement rejetable : je pourrais « être eux ».

Fumeur ou non-fumeur ? Une autre catégorie de genre

A partir de là, un autre couple de « genres » a joué son rôle sur mes terrains nord-américains, qui peut peut-être paraître surprenant : celui du fumeur et du non-fumeur. Echappant à un certain racisme et à ce que je qualifierais de « réaction épidermique post-coloniale », moins marqué par la complexité et la douleur des relations entre Blancs et Amérindiens, ce « couple » apparaît très présent dans les Plaines.

Le Canada et les Etats-Unis ont des politiques de santé très répressives et strictes en ce qui concerne le tabagisme : tous les lieux publics, mais aussi les entreprises, la plupart des cafés, les 99 % de la surface des aéroports, et même dans certaines villes les rues, sont interdits à l'exercice du « vice » des fumeurs. Par ailleurs le prix du tabac a subi comme en France des hausses spectaculaires depuis ces cinq dernières années.

On voit ainsi fleurir à l'heure des pauses café ou déjeuner, des petites grappes de fumeurs, agglutinés au pied des immeubles, mais aussi de plus en plus souvent, dans l'arrière cour, ou dans un angle, à l'abri des regards inquisiteurs des passants. Etre fumeur, aujourd'hui en Saskatchewan, c'est un peu être criminel. Pour louer ou même acheter un domicile, on vous demande si vous fumez, et tous les propriétaires se réservent le droit de vous refuser l'accès à leur bien sous ce prétexte. Si vous fumez dans la rue, comme cela m'est arrivé, vous pouvez vous faire arrêter par une personne qui vous demandera d'éteindre votre cigarette, sous les regards approbateurs de tous les passants. Vous n'êtes pas « le bienvenu en ville »...

Cependant, sur les réserves, le prix des paquets est demeuré très inférieur, puisque détaxé, « privilège » des Indiens. Et le tabac, herbe privilégiée pour les offrandes et la communication avec les esprits est toujours très utilisé dans les Plaines dans un contexte cérémoniel. Lorsque

l'on veut marquer son respect et solliciter un entretien avec un Aîné, on lui offre des paquets de tabac à rouler, ou des cigarettes. De même, pour participer à une sweat lodge par exemple, chacun apporte des offrandes de tabac qui seront déposées au pied de l'autel, sur le chemin des esprits. « Le tabac, c'est l'Indien » m'a dit un jour l'oncle de Brian, meneur de cérémonies.

Alors, fumer ou ne pas fumer, telle est la question...

A chaque meeting, réunion, manifestation où se trouvaient réunis un grand nombre d'Amérindiens, le seul lieu et moment où les conversations pouvaient vraiment se détendre, les langues se délier, c'était « au coin fumeur », à la pause, en retrait, en marge. Là, peut-être un, deux Blancs, et le reste, cette fois-ci mélangés, hommes, femmes, chefs, hommes-médecine, archéologues, interprètes, enseignantes, tous amérindiens. Les sourires et les blagues fusent, tandis que des sujets qui ne seraient jamais abordés à l'intérieur comme la famille, la politique, sont évoqués. Un curieux système de don du tabac ouvre même le droit de poser des questions. Ils se connaissent ou se reconnaissent, moi pas. J'arrive, je sors ma cigarette, m'appête à l'allumer, on me regarde, on me sourit, et puis presque toujours, l'un d'eux s'avance : « vous n'auriez pas une cigarette », parfois il en a encore une qui finit de se consumer au coin des lèvres. Evidemment, j'en ai une, puisque je viens de sortir mon paquet... La question n'est qu'usuelle, introductive. Bien sûr on ne refuse pas, c'est là que se joue tout le premier pas : les premiers regards croisés, premiers contacts par le medium de l'objet échangé.

Souvent le jeu de « qui allume qui » se met en place, et son cortège de maladresses : on n'arrive pas à utiliser le briquet de l'autre qui semble se liguer contre vous et finalement il doit « vous allumer » le petit regard malicieux au bout des yeux, qu'il soit d'ailleurs homme ou femme. Il s'agit presque d'un premier rapport de séduction, d'un contact qui déjà renseigne sur les possibles de la relation : hésitations, timidité, froideur des réactions ou immédiate étincelle de la proximité, du rire, de l'amitié en puissance.

Le premier commentaire verbalisé est souvent pour la cigarette elle-même : quelle marque, où a-t-elle été achetée... Je fais toujours une provision à la boutique hors taxes de l'aéroport, et je n'achète pas des canadiennes, mais des américaines. Je suis alors « repérée » : « vous n'êtes pas d'ici ». Non. Et là s'enclenchent les présentations, l'énumération des catégories où se « ranger », s'identifier. Et malgré les « fossés » qui peuvent alors apparaître, d'âges, de nationalités, de niveaux de vie, de langues, un tout petit fil rouge laisse cependant courir un lien : la lumière faible mais incandescente de la cigarette.

C'est ainsi, dans une situation telle que celle-là, sous un porche, alors qu'il pleuvait, entourée uniquement d'Amérindiens, tandis que tous les « blancs » étaient restés à l'intérieur durant la pause, qu'on a pour la première fois évoqué pour moi les liens mythiques et actuels, pensés entre tonnerre et féminité.

J'étais immobile et silencieuse, le regard absorbé par la contemplation de ma fumée s'élevant vers le ciel, au moment où un éclair s'est abattu non loin. Je n'ai pu m'empêcher de tressailler, mais également de sourire : depuis toute petite, j'adore l'orage. Un Aîné qui m'observait m'a fait cette remarque : « seules les femmes médecine savent suivre le chemin allant de leur esprit à celui du tonnerre ». Je lui ai demandé ce qu'il entendait par là (même si je connaissais les liens pensés, dans les structures mythiques, entre tonnerre et pouvoirs sacrés. Je soupçonnais déjà qu'il avait plus à m'apprendre). Il m'a répondu par une invitation à le retrouver à la fin de la réunion pour parler. Les autres personnes présentes (hommes et femmes) ont échangé des regards entendus, tandis que, méfiante, je le soupçonnais de vouloir me séduire sur fond de mysticisme, appât rêvé pour une jeune ethnologue en mal de connaissance...

Nous sommes donc tous rentrés à nouveau, assister à la fin de la conférence archéologique. Quelques heures plus tard, j'ai donc retrouvé cet homme, Aîné respecté de tous semblait-il, sous le porche, avec celle qui s'est alors présentée comme sa femme (soupir de soulagement de l'ethnologue !). La réunion se poursuivant, après une longue pause, par un repas, nous avons donc profité de ce temps de liberté pour parler. Il m'a raconté plusieurs histoires concernant des thèmes qui sont par la suite devenus centraux dans mon travail de thèse, articulés autour des notions de dualité, pouvoir, féminité, esprits de la fulgurance et du tonnerre, ainsi que de l'art. Ce fût un moment extrêmement précieux et même crucial dans l'avancée de mes travaux, dont le déclencheur fût d'être là au bon moment au bon endroit, c'est-à-dire dehors, dans le « coin fumeurs »...

.Qui n'a pas connu un jour ce jeu des circonstances, ce sentiment que la chance y était pour quelque chose, plus que ses propres talents d'organisation ! Même si mon « instinct » de recherche m'avait conduit à vouloir en savoir plus, dès l'espoir esquissé, dès la trace, la piste d'une information à suivre...

Dans ce contexte, pour rendre la collecte de données possible, il fallait « se mettre à part » pour qu'il me soit « fait part de ».

Marginalisés, l'Indien et le fumeur le sont. Un fumeur amérindien l'est donc à double titre. Retrouvant dans son interlocuteur ne serait-ce qu'un soupçon de cette marginalité, il s'accroche peut-être à cet apparent point commun. Ne pas être d'ici (quel comble pour ceux qui se nomment et sont nommés aujourd'hui peuples « autochtones ») et être rejeté, c'est un sentiment habituel chez une grande majorité des Amérindiens que j'ai pu rencontrer dans les Plaines.

Ces différences, ces « stigmates » au sens de Goffman¹⁴, ils les instrumentalisent également dans leur lutte pour la « voix », l'accession à la reconnaissance publique de leur existence, et à sa nécessaire prise en compte. Fumer et être indien, c'est en quelque sorte affirmer « deux fois plus » sa démarcation vis-à-vis des idéologies dominantes, puritaine, blanche, « politiquement correcte », prônant la sécurité avant tout, y compris sanitaire. C'est faire partie d'une certaine résistance, c'est une provocation dérisoire mais signifiante. L'ethnologue qui cherche alors à s'insérer dans un tel « monde » résistant et parallèle, s'offre plus de chances de rentrer en contact et d'obtenir des facilités d'accès s'il participe également de ces « marques » de la « résistance ». Ceux qui partagent le « stigmate » sont, de ce fait, définis (et se définissent) comme des semblables. L'autre position adoptable est celle du « sympathisant », qui comprend et partage, individu devant lequel le stigmatisé n'a ni à rougir ni à se contrôler... Mais comme le souligne Goffman, il ne suffit pas toujours « d'offrir son moi, encore faut-il qu'on l'accepte », « Le sympathisant doit souvent attendre que ceux-ci l'admettent en leur sein en qualité de membre honoraire ».

Il ne s'agit évidemment pas d'expérimenter à tout prix ou de ressembler à l'Autre pour pénétrer sur un terrain, mais plutôt d'avoir conscience des « stigmates ». De la même manière, on ne va pas non plus devenir femme, changer de sexe, pour accéder à un « terrain de femme ». La question n'est pas de dire qu'il faut « être comme eux pour les comprendre » ou que « devenir autre » implique de se mettre en danger, mais bien d'identifier le « genre de personne » que l'on est et celui auquel on a affaire.

En prenant en compte les aléas, les configurations particulières des terrains et des ethnographes particuliers qui les rencontrent, on met ainsi en lumière les interpénétrations qui se jouent alors entre les imaginaires, projections, stratégies, qui se génèrent de part et d'autre

¹⁴ Erwin Goffman, *Stigmate, les usages sociaux des handicaps*, Paris, Ed. de Minuit, 1963, pp 37-42.

et définissent une place pour chacun. « Briser le miroir du soi »¹⁵ permettrait d'accéder à la compréhension de ces réciprocités complexes.

La catégorie du « genre » apparaît donc multiple, au même titre que les êtres qu'elle qualifie et ne peut se résoudre, dans le cadre épistémologique et réflexif de la situation d'enquête ethnographique, par une dichotomie sexuelle. La prise en compte, et l'écriture également, des facteurs d'expression et de mise en place de ces subjectivités croisées, se révèle essentielle à l'avancée et à l'affinement des connaissances, tant *de* la discipline anthropologique, que *sur* cette discipline.

Marie Goyon

¹⁵ GHASARIAN Christian (sous la direction de), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux* Paris, Armand Colin, 2002.