



HAL
open science

Initiations féminines et masculines : parcours sénoufo, parcours d'ethnologues

Marianne Lemaire

► **To cite this version:**

Marianne Lemaire. Initiations féminines et masculines : parcours sénoufo, parcours d'ethnologues. L'Homme - Revue française d'anthropologie, 2021, 239-240, pp.235-266. 10.4000/lhomme.41230 . halshs-03506320

HAL Id: halshs-03506320

<https://shs.hal.science/halshs-03506320>

Submitted on 4 Jan 2022

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.

Initiations féminines et masculines

Parcours sénoufo, parcours d'ethnologues

Male and Female Initiation : Among the Senoufo, among Anthropologists
Marianne Lemaire

« Car c'est d'abord sur nous-mêmes qu'une enquête anthropologique nous renseigne. Initiation au sens le plus fort du terme, puisque, portant par définition sur une société étrangère, elle marque aussi et peut-être à jamais son auteur », écrivait Denise Paulme (1989 : 244) en conclusion de l'un de ses derniers textes publiés, où elle propose une lecture du *Cœur des ténèbres* de Joseph Conrad. L'expérience de terrain de l'ethnologue – et plus encore sa première expérience de terrain – est en effet couramment présentée comme une initiation, un rite de passage (Condominas 1973) ou une épreuve du feu (Rivet 1936). Avec les initiations que les ethnologues sont parfois amené.e.s à observer dans les sociétés qu'ils ou elles étudient, les expériences de terrain ont en commun la dimension d'épreuve – inégalement composée pour chacune d'elles d'une part d'éloignement, de solitude, de privation et/ou d'inconfort – qui entraîne une transformation en profondeur de celles et ceux qui la subissent¹, et leur permet d'être reconnu.e.s comme des pairs pour intégrer une communauté². Mais les initiations dont les ethnologues font volontiers leur objet d'étude ont également comme trait

¹Je remercie chaleureusement Emma Gobin, Klaus Hamberger et Michael Houseman pour les riches et nombreux échanges qui ont entouré la préparation du dossier « Expériences initiatiques du genre » et la rédaction de cet article. J'exprime également toute ma reconnaissance à Simon Imbert-Vier, Éric Jolly et Camille Van Deputte pour leur lecture et leurs précieuses remarques.

²Sur la construction de la notion de terrain, cf. notamment Martin de La Soudière (1988), Bertrand Pulman (1988), Claude Blanckaert (1996), Daniel Cefai (2003) et Vincent Debaene (2006).

caractéristique de participer au façonnage du genre de leurs impétrant.e.s (Gasquet & Gross 2012, et les contributions à ce volume). Les expériences de terrain, si elles peuvent être envisagées comme des initiations, contribuent-elles de la même manière au modelage du genre des hommes et des femmes qui les conduisent ? C'est ce que nous proposons d'examiner à travers une étude comparative des initiations masculines et féminines sénoufo (Côte d'Ivoire) et des expériences de terrains menées dans la période de l'Entre-deux-guerres par les ethnologues français des deux sexes. Cet article se situe ainsi dans le champ de la riche littérature anthropologique qui analyse les implications du sexe de l'enquêteur sur sa recherche³, mais se positionne néanmoins un peu en amont : plutôt que de se pencher sur les effets réciproques des appartenances sexuées sur les diverses situations d'enquête, il se donne pour tâche d'observer les implications de l'expérience même de terrain, comprise par les ethnologues eux-mêmes comme une initiation, sur leur genre et leur production scientifique.

Les Sénoufo connaissent deux principaux systèmes initiatiques, dont l'un est parfaitement représentatif des initiations masculines inclusives : dans le cadre de l'initiation au *poro*, tous les garçons sont soumis à l'autorité d'une entité initiatique qui, par le biais de la douleur qu'elle leur inflige, les transforme en un groupe d'hommes

³C'est à des anthropologues américaines que nous devons les premières réflexions sur les implications du sexe de l'ethnologue (presque toujours de sexe féminin) sur son expérience de terrain (cf. notamment : Mead 1959 ; Powdermaker 1966 ; Golde 1986 [1970] ; Harding & O'Barr 1987 [1975]), entraînant dans leur sillage des travaux plus généraux – dont elles ont cependant été effacées de la généalogie (Bell, Caplan & Karim 1993) – sur l'épistémologie des pratiques de terrain et de l'écriture ethnographique (Geertz 1996 [1988] ; Rabinow 1988 [1977] ; Clifford 1996 [1988]). Plus récemment, l'anthropologie française a également investi ce champ de réflexion (cf. en particulier : Ferchiou 1981 ; Échard, Quiminal & Selim 1991 ; Jonckers, Carré & Dupré 1999 ; Blondet 2008 ; Lecestre-Rollier 2011 ; Monjaret & Pugeault 2014 ; Clair 2016 ; Zonabend 2018).

solidaires que la barrière du secret sépare distinctement des femmes, des enfants et des étrangers. Appelé *sandogi*, le système initiatique féminin est, quant à lui, électif et individuel : il ne concerne que quelques femmes destinées à rejoindre, après avoir enduré une souffrance principalement morale, l'association des responsables de la santé et de la fécondité des membres féminins de leur matrilineage. Les deux systèmes, on le voit, sont nettement asymétriques : quand l'initiation masculine permet à l'ensemble des garçons de devenir des hommes, l'initiation féminine ne concerne qu'une minorité de femmes qu'elle transforme en spécialistes dont les compétences notamment divinatoires engendrent moins une confirmation qu'une complexification de leur genre. C'est un tel schéma sexué, lui-même inscrit dans une division sexuée également asymétrique des ethnographies sénoufo, que nous souhaitons confronter aux expériences rapportées par les ethnologues de l'Entre-deux-guerres, alors que le terrain devient une condition pour se professionnaliser et que la discipline en cours d'institutionnalisation encourage les vocations féminines.

L'initiation sénoufo au *pɔrɔ*

Autrefois composé de trois phases de sept ans chacune, le *pɔrɔ* est aujourd'hui restreint dans l'ensemble du pays sénoufo à une phase unique, le *tyologi*⁴. Obligatoire⁵,

⁴Rattachées au groupe voltaïque, les populations de langue sénoufo comptent près de 2 500 000 personnes, inégalement réparties sur un territoire s'étendant du nord de la Côte d'Ivoire au sud du Mali et du Burkina Faso. L'hétéronyme « Sénoufo » recouvre une cinquantaine de sous-groupes où l'initiation au *pɔrɔ* prend des formes diverses. On peut néanmoins dégager un certain nombre de traits élémentaires communs à partir des recherches de différents ethnologues, parmi lesquels Gilbert Bochet (1959, 1993), Bohumil Holas (1966 [1957]) et Jean Jamin (1977) sur les Tyebara, Till Förster (1987, 1988, 1993) sur les Kafibele et András Zemléni (1993, 1996, 2003) sur les Nafara.

⁵Les jeunes hommes vivant en milieu villageois réalisent tous, aujourd'hui encore, leur *tyologi*. Il en existe également une forme allégée, appelée « *tyologo* du matin » ou « *tyologo* épervier », vers laquelle

l'initiation inclusive au *pɔɔ* conduit tout homme à intégrer, avec sa promotion, un « bois sacré », autrement dit une association secrète composée des membres masculins de quelques segments de matrilignages de différents villages. Cette initiation lui permet de parachever son identité d'homme sénoufo adulte et de s'assurer une « bonne mort », grâce à la participation des initiés du *pɔɔ* aux rituels qui succéderont à son décès (Förster 1987 ; Zempléni 2003 : 109). Une telle assurance s'acquiert après que le novice a rempli sept ans durant⁶, outre de nombreuses prestations matérielles, d'aussi nombreuses prestations rituelles auxquelles les Sénoufo donnent le nom de « travail » (*faliwi*). En les réalisant, les novices accomplissent le « travail de Ka'afɔɔ », autrement dit le « travail du chef de village ». « Chef de village », mais aussi « vieille femme du village », « vieille mère » ou « femme jalouse » : autant d'appellations pour référer à une même entité initiatique, Ka'afɔɔ, dont les Sénoufo situent la résidence au cœur du bois sacré, où elle met tous les sept ans de nouveaux enfants au monde, et d'où elle ne sort, sous la forme d'un masque, que pour enterrer l'un d'eux (Zempléni 1993).

Du « travail », dont le paradigme en pays sénoufo est le travail agricole (Förster 1993 ; Lemaire 2009), les prestations rituelles des impétrants du *pɔɔ* comportent cette composante essentielle qu'est la souffrance physique. L'initiation au *pɔɔ* est éprouvante : si elle contraint les novices à donner des biens matériels, elle les contraint surtout à donner d'eux-mêmes à travers l'effort et les forces que requièrent les

s'orientent de nombreux Sénoufo vivant en milieu urbain ou à l'étranger (Zempléni 1993 : 5 et 1996 : 37).

⁶Si l'usage veut que l'on parle de « septennat initiatique » à propos de l'étape ultime de l'initiation au *pɔɔ*, il semble en réalité qu'elle s'étende plus généralement sur six ans (communication personnelle de Pierre Boutin).

nombreuses tâches qui leur incombent. Les novices sont en effet tenus de consacrer une partie considérable de leur temps à réaliser les travaux d'entretien du bois sacré, faire l'apprentissage de la manipulation des masques, transmettre des messages dans des villages parfois éloignés et y accomplir des prestations funéraires. Ces travaux initiatiques font d'eux des êtres en perpétuel mouvement, condamnés à mobiliser toutes leurs ressources physiques tout au long de leur initiation.

Plus éprouvants encore sont cependant les travaux que, durant les premiers temps de leur septennat initiatique, les novices accomplissent dans le bois sacré où ils se trouvent reclus. S'étendant sur une durée variable selon les sous-groupes sénoufo, de trois semaines chez les Tyebara (Bochet 1993 : 77) à trois mois chez les Kafibele (Förster 1993 : 30), cette période de réclusion voit les novices endurer la douleur et l'épuisement que leur cause le fait de dormir à même le sol, de n'être vêtus que d'un simple cache-sexe et de parcourir pieds nus le chemin qu'ils empruntent chaque matin pour cultiver les champs de leurs aînés. Mais quelle que soit la durée de cette période de réclusion, celle-ci est nettement marquée par le moment de l'entrée des novices dans le bois sacré et de la première nuit qu'ils sont amenés à y passer. Le scénario de cette « nuit inaugurale » (Zempléni 1993 : 5-7, 2003 : 141-143) ne varie pas seulement d'un sous-groupe sénoufo à l'autre, mais aussi d'un bois sacré à l'autre, chacun d'eux s'employant à cultiver sa singularité. Il est néanmoins possible d'en retracer les principaux épisodes, au fil desquels apparaissent les différents éléments qui caractérisent les initiations masculines inclusives. Nus et démunis, les novices pénètrent dans le bois sacré par une froide nuit sans lune de la saison sèche. Dans cet espace situé à l'écart du village et gouverné par des règles construites en opposition avec celles du dehors, ils sont

collectivement soumis à l'autorité de l'entité initiatique – être dissimulé mais vocalement incarné par un initié confirmé – qui les attèle aussitôt à ses « travaux ». « Attacher le village » de Ka'afolo, autrement dit courir tout autour sous de violents jets d'eau et de gravillons, « cultiver son champ », autrement dit ingérer une puissante décoction émétique (Zempléni 2003 : 142) : autant d'exemples des nombreuses épreuves qui sont successivement infligées aux novices. Aussi est-ce « réduits à l'état de cadavres » qu'ils doivent emprunter le tunnel boueux représentant le vagin de Ka'afolo (Zempléni 1993 : 7) et débouchant dans le « petit village » qui est aussi son « ventre » (Jamin 1977 : 104-105 ; Bochet 1993 : 73). Ils n'en sont alors pas quittes avec la souffrance : dès le lendemain de cette renaissance, une nouvelle épreuve douloureuse, consistant en un rite de copulation avec celle qui était déjà leur mère rituelle, dont le vagin est cette fois figuré par un trou pratiqué dans un mur et rempli de piment, les met dans la position de géniteurs de la promotion qui, sept ans plus tard, leur succédera pour accéder, à son tour, à une nouvelle masculinité sociale au sein d'un groupe comparable à une fratrie unifiée et solidaire (Zempléni 2003 : 112).

Ce sont ces épreuves que, le jour du rituel *kafɔ* qui clôt leur septennat initiatique, les jeunes initiés évoquent à mots couverts dans les chants de leur composition qu'ils entonnent au marché et dans différents quartiers du village. Par crainte de trop en dire sur leur initiation, la plupart des initiés se contentent d'y exprimer leur joie d'être enfin « sortis » du bois sacré. Mais d'autres initiés, ceux qui, dit-on, ont le plus douloureusement vécu les travaux initiatiques, n'hésitent pas à y témoigner des

souffrances encore vives qu'ils leur ont causées⁷. Savamment rendus obscurs aux non-initiés, ces chants leur laissent néanmoins entendre l'essentiel : ô combien éprouvants sont les « travaux » de Ka'afɔɔ. Ils décrivent ainsi volontiers la « piste touffue » qui, contrairement à la route dégagée s'offrant aussi à eux, mène au « village de quelqu'un » où les attendent des travaux pareillement « touffus » : des travaux ardues qui réclament de troquer « le cœur de son enfance » contre celui « de sa maturité », c'est-à-dire de s'armer de courage. Et encore ces travaux sont-ils innombrables. Seul l'« enfant ignorant » que le novice est encore peut croire en avoir jamais terminé avec les « choses de l'initiation », quand celles-ci sont « plus nombreuses que les grains de fonio » : « Quand tu en as fini avec l'une, une autre surgit et s'accroupit à sa place ». Aussi les chants des initiés évoquent-ils la pénible quête des « os de l'âne » ou des « oreilles d'éléphant » nécessaires aux novices pour compléter leurs « bagages d'homme dur », l'épreuve du « balancement du singe vert », celle de la « pluie sans nuage », ou encore celle du « chien poilu qui lape », mais dont les impétrants auraient préféré qu'il les morde. Y sont ainsi également exprimés le sentiment de désarroi maintes fois ressenti par les novices, ainsi que les qualités d'endurance et de détermination qui leur ont permis de le surmonter. Mais cette dimension de souffrance morale n'est malgré tout pas celle qui est donnée à voir au premier chef aux non-initiés, et elle n'atteint pas dans l'initiation au *porɔ* la même mesure que dans l'initiation féminine au *sandogi*.

⁷Ces chants ont été enregistrés par mes soins dans les villages de Dihi et de Zémongokaha, entre 1995 et 1997. Sur les chants de *kafɔ*, cf. également András Zempléni (1996 : 37).

L'initiation sénoufo au *sandogi*

Le terme *sandogi* désigne en premier lieu une puissance dont l'autel consiste en une poterie retournée dans la terre. Constitutive de tout matrilineage, cette puissance a pour attribution principale de circonscrire les limites du groupe exogame, en prohibant les relations sexuelles entre ses membres et en exerçant sur les autres un contrôle sévère. C'est ainsi qu'une amende est versée par les partenaires des femmes du matrilineage pour permettre à son aînée de « balayer la souillure » qu'une relation sexuelle y introduit, et éviter que la puissance *sandogi* y répande malheurs et maladies (Sindzingre 1981 : 142-145). Mais la puissance *sandogi* peut aussi tourmenter le lignage pour lui signifier qu'elle souhaite voir l'une de ses membres intégrer l'institution initiatique elle-même appelée *sandogi*. Cette institution presque exclusivement composée de femmes, et au sein de laquelle sont recrutées des devineresses, obéit en effet au fonctionnement suivant : à sa mort, une initiée au *sandogi* – appelée *sandowi* (pl. : *sandobe*) – libère une place qui ne saurait rester trop longtemps vacante. Aussi les maladies successives d'une femme ou le décès de plusieurs de ses enfants sont-ils parfois interprétés par le devin ou la devineresse qu'elle consulte comme la volonté d'une ancêtre de la voir prendre sa place dans l'institution initiatique (*Ibid.* : 147-148). L'institution du *sandogi* recrute ainsi ses membres par voie d'élection : une *sandowi* défunte choisit la petite fille, la jeune femme ou la femme adulte qu'elle souhaite voir « prendre ses bagages » et « porter » son *sandogi* à sa suite. Il peut également arriver qu'un génie, plutôt qu'une ancêtre, émette le même souhait de voir un individu « porter » le *sandogi*. Son mobile est néanmoins un peu différent : si l'ancêtre élit un individu en tant qu'il est un membre

de son lignage, le génie, lui, l'élit pour les qualités ou les défauts qui constituent sa personnalité propre. Ce second mode d'élection porte parfois sur des hommes⁸ : un génie, séduit par exemple par l'ardeur au travail d'un cultivateur d'exception, « se colle » à lui et lui demande de rejoindre le corps des initiées au *sandogi* (Lemaire 1999, 2009).

Mais par-delà les différences qui singularisent leurs parcours, les *sandobele* élues par une ancêtre ou par un génie ont en commun d'être tenaillées par un même sentiment de doute. Portant sur l'« authenticité » de leur élection, ce sentiment les envahit dès avant leur initiation : les devins n'ont-ils pas été magiquement induits par quelque individu malveillant à leur dire de « porter » le *sandogi* ? Or, il est une chose dont elles peuvent être sûres : « porter » un *sandogi* qui n'était en réalité pas « pour leur tête » est la promesse d'une mort prochaine. Particulièrement vulnérables aux opérations magiques, les « paroles du *sandogi* » énoncées par les devins sont, plus que toutes autres, porteuses d'un doute mettant en cause la survie d'un individu. Ce doute se nourrit également des réticences de la future initiée à admettre une élection qui la condamne à une vie soumise à de nombreux interdits, telles la consommation de certaines nourritures et, plus contraignant, la pratique du travail agricole⁹. Aussi l'élue va-t-elle tenter

⁸Chez les Sénoufo Fodonon étudiés par Nicole Sindzingre (1981), l'association des *sandobele* ne compte aucun homme. À l'inverse, Camille Van Deputte (2017) a relevé, au cours d'une enquête récente dans la périphérie de Korhogo, l'existence de nombreux hommes se présentant comme des *sandobele*. La description que je propose ici d'une institution du *sandogi* presque exclusivement féminine correspond à la situation que j'ai pu observer au cours de séjours de terrain réalisés dans les années 1990 (trente mois entre 1992 et 1998). Aussi ai-je fait le choix, dans ce texte, d'employer le féminin pour évoquer les *sandobele*.

⁹Aux réticences de la future initiée s'ajoutent encore celles de son entourage, pour lequel l'initiation de leur parente constitue également une mauvaise nouvelle. Ainsi, les oncles d'une *sandowi* du village de

d'infléchir ce dont elle ne veut pas croire que ce soit son sort, ou la volonté d'une quelconque instance électrique. Il est probable qu'elle multiplie les visites chez différents devins, dans un premier temps dans l'espoir d'obtenir des diagnostics contradictoires, puis dans celui de négocier une relation plus souple avec l'ancêtre ou le génie. Mais ses démarches ne font presque toujours que différer le moment de son initiation. Et encore la programmation de celle-ci ne signifie-t-elle pas que tous les doutes ont été levés : la novice se trouve bientôt engagée dans un processus initiatique dont bon nombre d'éléments visent encore à s'assurer qu'il était bien « pour sa tête » (Lemaire 2008 : 200-203).

Composée de deux étapes principales et d'une étape médiane, l'initiation d'une novice au *sandogi* rassemble, sous la direction de leur aînée, les membres de l'association villageoise des *sandobebe* (Sindzingre 1981 : 338-343 ; Lemaire 2009 : 204-206). S'étendant sur une durée variable, selon la rapidité avec laquelle l'initiée parvient à réunir la quantité de nourriture et d'argent requise par l'association des *sandobebe* pour réaliser la dernière étape, l'initiation se déroule principalement dans l'espace domestique de la novice, mais aussi à l'orée du village, autour d'un point d'eau où elle doit régulièrement « se laver ». La première étape que la novice est amenée à franchir s'étend sur une semaine au cours de la saison sèche, et est appelée « attacher le *sandogi* ». À son terme, les parents de l'impétrante ne manqueront pas de l'observer attentivement, en quête du principal indice témoignant de ce que le *sandogi* qu'elle s'apprête à « porter » lui est bien destiné et ne menace donc pas de la tuer : l'impétrante

Nambongnonkaha ne manquaient pas une occasion de lui demander : « Tu ne cultives plus et tu manges. Est-ce que ce sont tes génies qui te nourrissent ? » (Lemaire 2008 : 202).

doit avoir pris du poids. Quoiqu'il en soit, il n'est plus temps de revenir en arrière, le *sandogi* ayant d'ores et déjà été « soulevé », et la novice répondant désormais à l'appellation de « *sandowi* de cendre fraîche ». Rasée et coiffée d'un mouchoir de tête blanc, revêtue d'un pagne de la même couleur, elle attache sur ses hanches une fine cordelette appelée « corde de la souillure », dont la rupture avant la prochaine étape de l'initiation, six mois plus tard, indiquerait à nouveau qu'elle n'aurait pas dû être initiée, et correspondrait encore à une condamnation à mort. Appelée « Raser la tête noire », la phase médiane de l'initiation donne lieu à un assouplissement des contraintes qui pèsent sur la novice. Mais la tension reste grande. Il ne s'agit pas, par exemple, pour la novice de rêver qu'elle a franchi un interdit, ou que sa cordelette s'est rompue : de tels songes viendraient raviver les doutes concernant l'authenticité de son élection. Dernière étape de l'initiation, « Habiller le *sandogi* » s'étend une fois encore sur une semaine, mais au cours de la saison pluvieuse. Parmi d'autres épreuves telles que se rouler dans la boue ou se recouvrir de cendres, la novice est sommée de « prendre le *tɔriwi* », un objet connu des seules *sandobebe*. Le temps qui lui est nécessaire pour trouver l'objet préalablement dissimulé à proximité du point d'eau est inversement proportionnel à celui qu'il lui reste à vivre. Il se peut que la novice le cherche en vain : le *sandogi* qu'elle a pourtant déjà « attaché » n'était donc en réalité pas « le sien », et il la tuera sans doute prochainement. Aussi les *sandobebe* ne rentrent-elles jamais au village sans exécuter un chant dans lequel elles affirment, comme pour s'en convaincre, que « notre enfant *sandowi* va vieillir, notre enfant *sandowi* va vivre ». Après s'être une dernière fois lavée au marigot, la novice est enduite d'une épaisse couche de beurre de karité : si la cendre fraîche manipulée tout au long de l'initiation permettait de la « rafraîchir », le beurre de karité

ne permet rien moins que d'« éteindre » l'initiée, à l'intérieur de laquelle toutes les chaleurs et souillures sont désormais concentrées (Sindzingre 1981: 342).

La souffrance initiatique des novices du *sandogi* n'est donc pas la même que celle des novices du *pɔrɔ*. Certes, quelques-uns de leurs interdits, tel celui de se laver avec de l'eau chaude, sont présentés par les Sénoufo comme une source de souffrance physique. De même, la divination qu'elles commencent parfois à pratiquer dès avant la fin de leur initiation, et qui implique des frappements de main répétés contre leur cuisse, est perçue comme un travail douloureux. Mais de la même façon que la souffrance du novice du *pɔrɔ*, sans être tout à fait dissociable de sa souffrance morale, est principalement physique, l'expérience de la future *sandowi*, avant et pendant son initiation, est avant tout de l'ordre du tourment¹⁰. Tandis que son corps est d'autant plus choyé que sa beauté est le meilleur indice de ce que son *sandogi* était bien « le sien », son esprit, lui, est sans cesse inquiet. La novice poursuit un parcours dont il faut à tout instant qu'elle se demande si, faute d'être sa véritable destinée, il ne la conduit pas à la mort. « Suis-je bien élue ? » est en effet la question qui taraude les novices de l'initiation élective au *sandogi*, quand les impétrants du *pɔrɔ*, aussi malmenés qu'ils soient, ne peuvent douter d'être à leur place au cours d'une initiation imposée à l'ensemble des hommes. Que l'initiation au *sandogi*, comme la plupart des initiations électives, soit individuelle et non pas collective comme celle du *pɔrɔ* semble également être pour beaucoup dans le

¹⁰C'est en réalité la vie des *sandobele* tout entière qui est une perpétuelle remise en cause, par elles-mêmes ou par leur entourage, de leur statut de *sandowi*. Tout malheur ou toute maladie est en effet l'occasion d'un nouveau questionnement sur l'opportunité de conserver un *sandogi* qu'il reste encore possible de « jeter ». Possible, mais à nouveau périlleux : de même que le « porter » à tort, « jeter » indûment un *sandogi* constitue une menace de mort (Lemaire 2008 : 207-208).

fait que le doute s'y substitue à la douleur. « Pourquoi est-ce moi seule qui aie été choisie ? », interroge encore un chant interprété par l'initiée lors de la dernière étape de l'initiation (Sindzingre 1981 : 342). C'est en effet dans la plus grande solitude que la novice du *sandogi* franchit les étapes d'une initiation dont elle n'est pas absolument certaine que les franchir soit son destin ou la volonté d'une quelconque instance électrique. À l'absence de promotionnaires pour partager cette expérience douloureuse s'ajoute le fait que l'initiation se déroule dans la plus grande discrétion et, dans une certaine mesure, à l'insu même des membres du village au sein duquel elle prend pourtant principalement place : pas plus que ses épisodes entourés de secret, ses rituels réalisés en public ne donnent lieu à une attention soutenue de la part des non-initié.e.s¹¹. Et encore cette solitude et cet isolement des novices du *sandogi* se maintiennent-ils après leur initiation. Car quand l'initiation au *pɔrɔ* fait accéder un collectif de jeunes garçons au statut d'homme adulte, leur permettant par là d'intégrer un groupe majoritaire et dominant, l'initiation élective et individuelle du *sandogi* permet tout au plus à un individu d'intégrer le groupe marginal des *sandobebe*.

C'est ainsi une initiation élective et solitaire qui assigne le sentiment du doute aux femmes sur lesquelles pèsera bientôt la responsabilité de la santé et de la fécondité des membres féminins de leur matrilignage. Elle leur fait pour cela expérimenter, sous une forme exacerbée, un sentiment qui leur est familier pour se l'être déjà vu attribuer en de nombreuses autres circonstances de leur vie sociale. La prédominance d'une

¹¹Nicole Sindzingre souligne le caractère secret de la dernière étape (« Habiller le *sandogi* ») de l'initiation chez les Sénoufo Fodonon : « [M]ême la lueur du foyer éclairant la cérémonie ne doit pas être vue, et toute trace en est effacée le lendemain – sous peine de mort par des gonflements du transgresseur » (1981 : 341).

souffrance intériorisée au sein de l'initiation au *sandogi* s'inscrit en effet dans un paysage sénoufo plus vaste où les souffrances physiques sont volontiers associées aux hommes, et les souffrances morales, aux femmes. C'est ainsi que les chants funéraires entonnés par les femmes à la mort d'un proche de l'autre sexe retracent la souffrance physique que lui ont procurée ses travaux agricoles. Ils célèbrent en l'homme défunt le cultivateur qui a souffert physiquement en tant que tel, mais a désormais achevé son travail et peut enfin se reposer. Que le défunt soit une femme, et il en va tout autrement : si les chants funéraires évoquent pareillement le travail qu'elle a accompli durant sa vie, ce travail dont les chanteuses retracent le douloureux parcours n'est pas celui, agricole, qu'elle a pourtant réalisé avec la même ardeur que son époux. Le travail et la souffrance de la défunte sont autres. Plus que fatigue, ils sont tourments. Tourment d'avoir, en vertu de la règle d'alliance, été séparée de ses parents et pressurée par ses beaux-parents¹² ; tourment aussi, plus que fatigue, d'avoir mis au monde, porté et élevé ses enfants, de les avoir vus souffrir et peut-être mourir.

Mais l'initiation au *sandogi* n'est pas le pendant féminin de l'initiation masculine au *pɔrɔ* : elle ne produit pas des femmes, mais des spécialistes, les *sandobele*, et parmi elles des devineresses qui, à ce titre, auront encore à souffrir de ne pas savoir si, en transmettant à leurs clients les paroles que leurs génies leur ont soufflées, elles transmettent des paroles empreintes de vérité. Et probablement cette relation étroite des

¹²Le système du « mari visiteur » se pratique principalement chez les Nafara (Zempléni 1991). Dans les autres sous-groupes sénoufo, la règle de résidence est presque toujours virilocale.

femmes *sandobele* avec un génie de l'autre sexe¹³ et appartenant au domaine masculin de la brousse entraîne-t-elle une complexification de leur genre féminin. De plus, l'initiation au *sandogi* produit parfois des spécialistes masculins, dont le genre initial fait lui aussi l'objet d'un certain remaniement. L'élection d'un homme correspond en effet à la nécessité d'écartier celui qui, par son talent dans un domaine particulier (souvent le travail agricole), semblait vouloir s'élever au-dessus de ses camarades du même sexe. L'initiation au *sandogi*, face à laquelle il manifeste plus de réticence encore que les femmes, le contraint alors à rompre avec l'univers masculin du travail agricole qui lui est désormais interdit pour rejoindre, à la demande d'un génie de sexe féminin, l'univers très féminisé des *sandobele*. L'initiation au *sandogi*, on le voit, engendre des spécialistes au genre complexe.

Des initiations aux terrains

Le paysage initiatique sénoufo est composé de deux principaux systèmes bien distincts : une initiation inclusive masculine à l'issue de laquelle les novices deviennent des hommes après avoir subi collectivement une souffrance principalement physique dont l'intensité – sinon les modalités selon lesquelles elle est infligée – est publiquement proclamée à travers des chants ; une initiation élective presque exclusivement féminine à l'issue de laquelle les novices deviennent des spécialistes au genre complexe après avoir enduré, seules, une souffrance morale profondément intériorisée. Or, ces deux

¹³Le génie qui élit certaines des *sandobele* est du sexe opposé au leur. Ce génie demande, très peu de temps après s'être manifesté à son « amie », de le faire sculpter sous la forme d'une statuette, mais aussi de faire sculpter un second génie de l'autre sexe. C'est ainsi un couple de génies qui assiste les devineresses au cours de leurs séances divinatoires.

expériences initiatiques nous sont respectivement rapportées par des ethnographes du même sexe que celui des impétrant.e.s. Nous devons ainsi notre connaissance de l'initiation au *pɔrɔ* à des ethnologues masculins ayant eux-mêmes subi l'initiation entre les années 1950 et 1980 : Gilbert Bochet, Bohumil Holas, Jean Jamin, Albert Kientz, Till Förster et András Zempléni¹⁴. Tous n'ont pas porté le même regard sur l'institution initiatique, tant s'en faut, chacun d'entre eux évaluant différemment la dimension ésotérique, pédagogique ou sociale de l'expérience infligée aux novices, ainsi que la valeur, l'importance ou la fonction des secrets qui l'entourent et la possibilité de les communiquer dans des publications scientifiques. Tous, néanmoins, semblent y avoir vu une condition d'accès à la société sénoufo, à l'instar d'András Zempléni :

« Chez les Sénoufo centraux du Nord de la Côte d'Ivoire et en particulier chez les Nafara, l'initiation au *pɔrɔ* est une condition élémentaire et banale de toute recherche sur le terrain. D'origine sénoufo ou pas, l'homme qui vient du dehors n'a aucune chance d'accéder à la vie sociale intime de ses hôtes sans connaître tant soit peu ce dispositif rituel au fonctionnement quotidien et sans faire partie de cette société secrète qui envahit paradoxalement toute la vie collective des Sénoufo » (1996 : 23).

Une formulation aussi assertive conduit à se demander quelles ethnographies des Sénoufo les femmes ethnographes ont été en mesure de réaliser. C'est significativement dans la perspective de réévaluer les relations de domination entre hommes et femmes sénoufo que Anita Glaze a proposé, à l'issue de recherches conduites auprès des Sénoufo Koufoulo au tournant des années 1970, un tableau équilibré des deux initiations masculines et féminines, minimisant leurs dimensions d'exclusion réciproque et valorisant au contraire leurs interactions (Glaze 1981). Nicole Sindzingre, en revanche,

¹⁴Leurs travaux ont été précédés par ceux de quelques administrateurs-ethnographes, tel Maurice Delafosse.

a fait le choix de définir un périmètre de recherche situé à bonne distance de l'institution du *poro*. Elle introduit ainsi ses travaux sur les Sénoufo Fodonon, chez lesquels elle a réalisé des enquêtes de terrain entre 1978 et 1980, par ces mots :

« Les Senoufo ont la réputation, chez les anthropologues, de former une société difficile, fermée, secrète, obnubilée par l'organisation initiatique masculine du *poro*, la mort et les funérailles, etc. [...]. Deux démarches implicites ont ainsi guidé cette enquête. Tout d'abord, ne pas aborder de front les institutions initiatiques, éviter le piège du dispositif du secret, et travailler sur des thèmes qui ne l'impliquaient pas : l'organisation villageoise, les lignages » (1981 : 1).

Une quinzaine d'années plus tard, je n'ai pas adopté une attitude différente au cours des recherches de terrain que j'ai réalisées entre 1992 et 1998. Incarnant une destinataire privilégiée des secrets du *poro*, je me suis longtemps défendue contre ce statut peu enviable en affichant un orgueilleux désintérêt pour tout ce qui concernait l'initiation masculine¹⁵. Nicole Sindzingre, Camille Van Deputte et moi-même avons, en revanche, porté plus d'attention à l'institution du *sandogi*, à laquelle nous ont respectivement conduites l'étude des représentations de l'infortune (Sindzingre 1981), celle de la divination (Van Deputte 2017) ou encore celle des représentations du travail (Lemaire 2009). Aucune d'entre nous n'a cependant subi l'initiation au *sandogi*. Le caractère électif plutôt qu'inclusif, mais aussi introverti et discret de cette initiation, apporte une première explication au fait que nous n'ayons pas été initiées. On peut également proposer cette autre interprétation : si notre genre, en tant qu'ethnologues occidentales, était perçu comme suffisamment féminin pour que ne se pose pas la question de notre initiation au *poro*, il ne l'était néanmoins pas assez pour que se pose celle de notre

¹⁵ Il y a cependant un domaine dans lequel je n'ai pas maintenu la même distance avec l'initiation au *poro*. Dans la perspective ethnomusicologique qui était alors la mienne, j'ai demandé et obtenu l'autorisation d'enregistrer et de traduire les chants de fin d'initiation dont des extraits ont été cités ici.

initiation au *sandogi*¹⁶. Mon expérience personnelle vient conforter, tout en les nuanciant, ces deux hypothèses. La question de mon initiation a fréquemment été soulevée au cours de mon dernier séjour de terrain : mes interrogations sur l'institution du *sandogi*, nombreuses mais aussi probablement insistantes et inquiètes, n'étaient-elles pas le signe de mon élection par un génie, qui souhaitait que je le « porte » ? Cette perspective donnait lieu à des discussions animées où, dans mon souvenir, gravité et amusement s'entremêlaient. J'ignore quelle décision, de la part de mes hôtes comme de la mienne, aurait été prise au cours d'un séjour de terrain ultérieur. Une chose est sûre, et donne une idée de ce qui serait advenu : parcourant, vingt ans plus tard, mes carnets de terrain, je m'aperçois que mes informateurs *sandobele* étaient à parts égales des hommes et des femmes (alors même que dans cette institution, les premiers étaient très minoritaires), et que ceux d'entre eux qui envisageaient d'organiser mon initiation au *sandogi* étaient tous... des hommes.

La question de l'accès différencié, pour les ethnologues des deux sexes, aux initiations masculines et féminines apporte ainsi un premier éclairage sur les ethnographies dont nous disposons, permettant notamment de comprendre pourquoi l'initiation au *sandogi* est moins renseignée que ne l'est l'initiation au *pɔɔɔ*. Mais au-delà de l'accès aux initiations, c'est en réalité l'ensemble de l'expérience de terrain qui passe par le filtre du genre et conditionne les données recueillies et, pour certaines, publiées. Or, cette expérience de terrain est volontiers présentée par les ethnologues eux-

¹⁶Cette remarque rejoint l'analyse de Marieke Blondet (2008), qui souligne à juste titre la difficulté plus grande pour les femmes ethnologues que pour leurs collègues masculins de se fondre dans les assignations normatives de genre des sociétés étudiées, les règles de conduites à l'endroit des femmes y étant souvent strictes et contraignantes.

mêmes comme une initiation – un rapprochement qui ne constitue pas une simple métaphore et invite à la comparaison. Pour la mener, je m'appuierai sur un corpus de textes, publiés ou inédits, rédigés par les membres féminins et masculins de la première génération d'ethnologues professionnels français, dont les recherches au cours de l'Entre-deux-guerres ont pour beaucoup d'entre elles porté sur des populations d'Afrique de l'Ouest, mais pas sur les Sénoufo. Pas plus que les initiations sénoufo ne sont représentatives de l'ensemble des initiations africaines, les expériences réalisées par ces ethnologues lors de l'institutionnalisation de la discipline ne le sont de l'ensemble des expériences de terrain conduites dans différents contextes historiques, politiques et sociaux. Je me propose néanmoins de comparer les données que mes deux expériences successives de terrain, sur la société sénoufo tyebara, puis sur celle formée par les anthropologues français de l'Entre-deux-guerres, m'ont permis de mettre au jour.

Rappelons ici quelques éléments bien connus de l'histoire de l'anthropologie française. La création, à la fin de l'année 1925, de l'Institut d'ethnologie par Marcel Mauss, Paul Rivet et Lucien Lévy-Bruhl marque les débuts de l'institutionnalisation de la discipline, à travers une inscription tardive, par rapport à l'anthropologie britannique, allemande ou américaine, dans le paysage universitaire. Financé par le ministère des Colonies, ce nouvel établissement se donne pour objectif de former à l'ethnologie non seulement les membres de l'administration coloniale, mais aussi des ethnologues de métier capables de conduire des enquêtes et des collectes méthodiques sur des terrains lointains. En effet, les promoteurs de la discipline situent désormais l'expérience de

terrain au cœur du parcours de l'ethnologue professionnel¹⁷, qu'ils définissent en opposition avec la figure de l'anthropologue de cabinet, et tout aussi bien avec celle du voyageur amateur que représentent le touriste, le reporter ou l'aventurier.

Cette expérience de terrain est alors fréquemment présentée comme une « initiation ». Paul Rivet, le premier, y voit une « initiation pratique qui serait pour eux [les ethnologues professionnels] une épreuve aussi décisive que l'est l'épreuve du feu pour le soldat » (1936 : 7.08-6)¹⁸. L'analogie mérite d'être prise au sérieux, dans la mesure où elle reflète bien les deux composantes de la notion de terrain ethnographique telle qu'elle se fait jour dans l'Entre-deux-guerres (Debaene 2006). De l'initiation, l'expérience de terrain a en premier lieu la dimension d'épreuve physique dont on a vu qu'elle caractérisait l'initiation au *poro* et permettait à ses impétrants de devenir des hommes et d'intégrer un groupe solidaire. Démarche d'exploration consistant à observer, recueillir et collecter des objets et des faits sociaux afin de faire progresser la connaissance, le terrain est en effet cette expérience qui transforme l'ethnologue en l'exilant dans des régions lointaines et en lui faisant traverser des épreuves douloureuses, ainsi que Paul Rivet en témoigne dans une radio-conférence où il tente néanmoins de susciter de nouvelles vocations :

¹⁷Sur les missions ethnographiques, au nombre de cent quinze, réalisées dans la période de l'Entre-deux-guerres, cf. Christine Laurière (2017).

¹⁸Pour caractériser l'initiation que représente l'expérience de terrain, Paul Rivet, qui fut chirurgien sur plusieurs fronts lors de la Première Guerre mondiale, mobilise ainsi un modèle militaire d'ores et déjà inscrit dans l'histoire du terme de « terrain » (Pulman 1988 : 23-24). Un autre modèle est probablement celui, mieux partagé, de la société secrète. Pour les ethnologues français de l'Entre-deux-guerres, il s'agit bel et bien de percer, au prix de multiples épreuves, les différents secrets des sociétés qu'ils étudient, cf. notamment Éric Jolly (2014).

« L'existence de l'ethnologue n'est évidemment pas une existence douillette et luxueuse, mais si elle comporte quelques risques, voire des dangers réels, parfois des privations, elle exalte la volonté, l'énergie, fortifie la personnalité, apprend la tolérance, développe le noble sentiment de la solidarité humaine »¹⁹.

De l'initiation, l'expérience de terrain a également la dimension d'épreuve morale dont on a vu qu'elle caractérisait l'initiation au *sandogi* et permettait à ses impétrantes de devenir des spécialistes. Mouvement non plus d'exploration mais d'immersion, cette fois, au cœur des sociétés étudiées, le terrain est aussi cette expérience subjective qui réclame de l'ethnologue de se défaire de ses propres habitudes mentales pour accéder à l'autre et à ses représentations du monde. La période de l'Entre-deux-guerres voit ainsi apparaître une nouvelle conception du terrain ethnographique, désormais enrichi d'une dimension subjective : expérience intérieure de dépassement, le terrain est volontiers envisagé comme « une épreuve que l'ethnologue fait en lui-même et sur lui-même » (Debaene 2006 : 15).

Comme le *sandogi*, l'initiation que représente l'expérience de terrain produit avant tout des spécialistes – des ethnologues professionnels –, et non pas des hommes ou des femmes. Mais contrairement au *sandogi*, qui concerne principalement des femmes et leur réserve un processus initiatique nettement différencié de celui qui « fait » les hommes, elle produit des spécialistes à l'aide d'un processus qui est, à bien des égards, identique pour les hommes et les femmes tout en étant singulier pour chacun d'eux et chacune d'elles : pour devenir des ethnologues, hommes et femmes, tantôt

¹⁹Paul Rivet, « Les femmes et l'ethnologie », radio-conférence du 12 octobre 1937 (Archives du Musée d'ethnographie du Trocadéro et du Musée de l'Homme, Bibliothèque centrale du Muséum national d'histoire naturelle [dorénavant citées « archives AMH BCM »], 2 AM 1 K56b).

seul.e.s, tantôt en binôme et tantôt en équipe, partent au loin, où ils ou elles traversent des épreuves aussi bien physiques que morales qui les transforment en quelqu'un.e d'autre. Il ne s'agit donc pas ici de tracer une opposition tranchée entre deux terrains initiatiques, pour l'un masculin, et pour l'autre féminin. Il semble néanmoins que femmes et hommes, au moment où ils deviennent ethnologues, ne vivent pas tout à fait la même expérience, ni surtout ne la retracent pareillement. C'est ce que nous allons voir avec l'exemple des expériences de terrain retracées par les ethnologues français.e.s de l'Entre-deux-guerres.

Le terrain ethnographique comme initiation masculine

Les membres masculins de la première génération d'ethnologues professionnels décrivent volontiers leur épreuve de terrain comme une expérience intime d'immersion dans les sociétés étudiées. Une expérience qui, bien au-delà des indispensables qualités de tact ou d'empathie, réclame de « se constituer une mentalité analogue à la leur », voire de procéder à un « déplacement de perspective qui détermine une transformation radicale de [son] cerveau » (Métraux 1988 [1925] : 71). Cette expérience mentale, réalisée au cours d'une période de réclusion qui rappelle celle imposée aux novices des initiations étudiées par les ethnologues, a un coût :

« Mais il [l'ethnologue] ne reviendra pas pareil à ce qu'il était au départ. Son passage par l'objectivation le marquera à jamais d'une double tare aux yeux des siens. Les conditions de vie et de travail de l'ethnologue l'ont d'abord retranché de son groupe pendant de longues périodes ; par la brutalité des changements auxquels il s'est soumis, il est victime d'une sorte de déracinement chronique : plus jamais il ne se sentira chez lui nulle part, il restera psychologiquement mutilé » (Lévi-Strauss 2020 [1955] : 165).

Claude Lévi-Strauss donne ici toute sa mesure à la dimension d'épreuve et de souffrance morales que les ethnologues ont coutume d'accorder à l'expérience de terrain. Mais ce « moi de douleur » de l'ethnologue, selon l'expression de Jean Jamin (2018 : 215) à propos de ce témoignage de Claude Lévi-Strauss, est également le produit d'une épreuve et d'une souffrance physiques :

« Chaque fois qu'il est sur le terrain, l'ethnologue se voit livré à un monde où tout lui est étranger, souvent hostile. Il n'a que ce moi, dont il dispose encore, pour lui permettre de survivre et de faire sa recherche ; mais un moi physiquement et moralement meurtri par la fatigue, la faim, l'inconfort, le heurt des habitudes acquises, le surgissement de préjugés dont il n'avait pas le soupçon » (Lévi-Strauss 1973 [1962] : 47-48).

La dimension d'épreuve physique n'est ainsi jamais très éloignée de celle d'épreuve intérieure et mentale dont on a vu qu'elle « mutil[ait] » et « meurtri[ssait] » la personne de l'ethnologue.

Cette dimension d'épreuve physique que comporte aussi l'expérience de terrain apparaît mieux encore dans les textes non scientifiques que les ethnologues français de l'Entre-deux-guerres ont souvent publiés en marge de leur travail proprement monographique, proclamant dans le même mouvement, tels les initiés sénoufo au sortir du bois sacré, leurs prouesses. Récits littéraires, articles de presse ou conférences grand public leur permettent en effet de donner libre cours à leurs aspirations littéraires, mais aussi de rendre pleinement compte de leur expérience personnelle de terrain. Regarder en soi-même et opérer une douloureuse « révolution intérieure » (Lévi-Strauss 1974 [1958] : 409-410) n'y apparaissent plus comme les seules conditions d'accès à l'autre ; « explorer scientifiquement l'humanité » (Griaule 1946 : 118-119) exige également d'être prêt à endurer des privations, surmonter des obstacles, braver des dangers, autrement dit, à se mettre physiquement à l'épreuve et faire montre de courage. C'est

ainsi que les ethnologues livrent des récits qui témoignent de ce que non seulement leur confort, mais aussi leur santé, voire leur survie, ont été mis en péril au cours de leur expérience de terrain. Marcel Griaule en donne la meilleure illustration : qu'il s'agisse d'un dangereux passage de gué ou d'un vol au long cours dans un simple avion de tourisme, l'ethnologue met systématiquement en avant la dimension d'épreuve physique ou d'exploit sportif de ses expériences de terrain. Il s'agit alors, pour les ethnologues, de répondre à l'attente d'un grand public féru de récits d'explorations et d'aventures dans des contrées exotiques, et de donner, en se différenciant des savants de cabinet, une image attractive de leur discipline en cours d'institutionnalisation (Jolly 2001 : 159-162). Mais une telle insistance sur la dimension de souffrance physique et de mise en danger évoque également la conception du terrain que Charles Seligman, dans une lettre à Bronislaw Malinowski, entendait transmettre à son élève : « La recherche de terrain est à l'anthropologie ce que le sang des martyrs est à l'Église »²⁰. Il est certes probable que le modèle de l'initiation, pour caractériser l'expérience de terrain, constitue une spécificité française. Dans la période de l'Entre-deux-guerres, l'anthropologie britannique redéfinie par Malinowski et développée jusqu'en Afrique du Sud n'envisage pas, comme c'est le cas de l'anthropologie française, les sociétés étudiées comme des sociétés préservées et animées par des mœurs et des coutumes étranges ; elle porte au contraire son attention sur l'indigène en mutation (« changing native ») et sur les effets que la colonisation a exercés sur lui (de L'Estoile 1994, 1997). L'expérience de terrain

²⁰Notre traduction de la phrase : « Field research in anthropology is what the blood of martyrs is to the church » (Lettre de Charles Seligman à Bronislaw Malinowski du 7 septembre 1912, citée in Stocking 1995 : 115). Je remercie Gaetano Ciarcia de m'avoir communiqué cette référence.

ne semble pas non plus avoir compris la dimension d'initiation à une altérité radicale dans la littérature anthropologique anglophone antérieure au tournant malinowskien. Elle a en revanche acquis, dans le prolongement des explorations naturalistes et dans le contexte de la société victorienne, un lustre moral étroitement associé à sa dimension d'épreuve physique (Kuklick 1998). De sorte que, pour les ethnologues français des années 1930 comme pour l'anthropologue britannique Charles Seligman deux décennies plus tôt, la recherche de terrain constitue un douloureux sacrifice de soi, dont on peut peut-être se permettre d'ajouter qu'il apporte sa légitimité à la discipline, et leur crédibilité aux documents recueillis comme à ceux qui les collectaient. Tout se passe en effet comme si la douleur revendiquée par les ethnologues était à la mesure de leur difficulté à accéder à l'autre, et s'érigait en indicateur de la valeur des découvertes réalisées sur son compte. Il n'est pas jusqu'au modeste André Schaeffner pour souligner les risques encourus et les épreuves physiques endurées par les membres de la mission Sahara-Soudan pour « pénétrer physiquement au cœur du sacré », comme l'indique Éric Jolly (2014 : 55), en pénétrant – tels les novices du *poro* dans le tunnel qui conduit au village de Ka'afolo – dans des cavernes recelant des traces profondément enfouies et dissimulées du passé et des secrets dogon :

« Il nous a fallu grimper à travers les roches glissantes, parfois brûlantes, inclinées à souhait pour procurer de bonnes sensations de vertige ; il nous a fallu nous introduire en des cavernes ou en des aménagements nichés sur le haut de la falaise comme des aires d'oiseaux de proie, partout où nous pouvions trouver d'anciennes peintures, des masques ou des statues de bois »²¹.

²¹André Schaeffner, « Un voyage au Soudan », radio-conférence n° 1, 23 avril 1935 (Collection particulière). Sur le cycle de 126 radio-conférences intitulé « Voyages et explorations. Conférences du Musée d'ethnographie du Trocadéro », cf. Marianne Lemaire (2017).

Michel Leiris, au commencement de la mission Dakar-Djibouti tout au moins, semble lui aussi adhérer à cette conception du terrain comme entreprise douloureuse requérant du courage. Or, il n'en attend rien moins que de lui permettre de devenir un homme : « Quand je compare ce voyage avec celui que j'ai fait en Égypte », écrit-il à son épouse alors qu'il se trouve encore à Bordeaux, sur le point d'embarquer, « j'évalue la formidable différence et je me rends compte que tu es toute ma force. C'est pour toi que j'ai rompu avec tout ce qui me préoccupait dans le passé et c'est pour toi que j'ai envie d'être enfin un homme, c'est-à-dire de faire quelque chose et d'avoir du courage »²².

Et c'est bien souvent en compagnie de collègues que, comme l'initié sénoufo avec ses promotionnaires, l'ethnologue se mue en homme, ou conforte son identité en tant que tel. Il faut en effet attendre l'Après-guerre pour voir les missions individuelles devenir, sinon la règle, du moins l'usage le plus répandu. Au cours de la période de l'Entre-deux-guerres, les ethnologues réalisent encore leur expérience de terrain avec un.e ou plusieurs collègues, une épouse, ou dans le cadre de véritables équipes pour ce qui concerne les missions dirigées par Marcel Griaule. Or, les membres de ces différentes missions n'omettent jamais, dès que l'occasion leur en est donnée, de souligner qu'ils ne sont pas partis seuls, mais accompagnés. C'est le cas d'André Schaeffner, s'empressant de préciser « Nous étions neuf » lors de la radio-conférence qu'il donne sur la station Paris PTT²³, ou encore de Paul-Émile Victor, qui retranscrit la sienne en

²²Lettre de Michel Leiris à Zette du 18 mai 1931 (Collection particulière).

²³André Schaeffner, « Un voyage au Soudan », radio-conférence n° 1, 23 avril 1935 (Collection particulière). Ce groupe de neuf ethnologues qui forme la mission Sahara-Soudan en pays dogon (Jolly 2014) se compose de cinq hommes et quatre femmes. Deux d'entre elles, Deborah Lifchitz et Denise Paulme, prolongeront néanmoins leur séjour de terrain de plusieurs mois et parviendront à imposer la

appliquant des majuscules à chaque lettre du pronom personnel « nous » : « Ce sont ces eskimos que NOUS voulions étudier. NOUS. Mes trois camarades et moi-même. Permettez que je vous les présente »²⁴. Et l'un de ces camarades, Robert Gessain, d'élargir ce « nous » à tout l'équipage du navire d'exploration polaire répondant au nom de *Pourquoi pas ?* :

« Du commandant Charcot et de son bras droit, le commandant Chatton, officier des équipages de la flotte et capitaine du *Pourquoi pas ?*, au plus humble des matelots en passant par les officiers marinières, tout l'équipage de notre beau navire était composé de gens épatants [...]. Mais l'ensemble de toutes ces fortes individualités formait un être plus grand que leur somme, une âme collective, l'âme du *Pourquoi pas ?*, dont nous éprouvions la présence comme un ennoblissement. La cordialité des rapports à tous les échelons de la hiérarchie me faisait souvent penser à la parole de Nelson à ses matelots : ici nous sommes tous frères »²⁵.

Un groupe solidaire de frères se construit ainsi à l'occasion d'un séjour éprouvant mais collectif dans le ventre d'une entité supra-individuelle, comme c'est également le cas au cours de l'initiation masculine au *pɔrɔ*. Or, ce modèle de « science musclée », pour reprendre l'expression de Bruce Hevly (1996 : 84), n'en est pas un pour tous les ethnologues français de l'Entre-deux-guerres ; il correspond plus précisément au modèle d'expérience initiatique de terrain qui se dégage des témoignages apportés par les ethnologues de sexe masculin.

reconnaissance d'une « mission Paulme-Lifchitz », en quelque sorte « individualisée » par rapport à celle, collective, de Marcel Griaule (Lemaire 2014).

²⁴Paul-Émile Victor, « Mission au Groenland », radio-conférence n° 29, sans date (Archives AMH, BCM, 2 AM 1 C8b).

²⁵Robert Gessain, « La banquise », radio-conférence n° 38, 14 janvier 1936 (Archives AMH, BCM, 2 AM 1 C8c). Cette volonté – masculine – de « faire corps » éclaire en partie les lignes de fracture tant personnelles qu'épistémologiques qui se sont dessinées autour de Marcel Griaule, lorsque Michel Leiris, Deborah Lifchitz ou Denise Paulme ont, chacune à sa manière, assumé des choix personnels.

Le terrain ethnographique comme initiation féminine

La première génération d'ethnologues professionnels français compte pourtant de nombreuses femmes. En effet, la jeunesse de la discipline et son inscription récente dans l'espace académique la rendent peu attrayante pour les hommes et favorisent l'accueil des femmes en son sein. Le travail de terrain que l'ethnologie requiert désormais apparaît, de plus, comme l'une de ces compétences empiriques plus volontiers reconnues que les compétences théoriques aux femmes intellectuelles du début du XX^e siècle (Charron 2013 : 397-407). Les promoteurs de la discipline considèrent enfin que seules des femmes sont à même de réaliser des enquêtes sur la « vie féminine » dans les différentes sociétés étudiées, et leur prêtent une qualité essentielle pour les mener à bien : la sensibilité (Lemaire 2011)²⁶. Ainsi, Paul Rivet commence une conférence radiophonique consacrée au thème de la contribution des femmes à l'ethnologie par ces mots :

« Au moment où l'étude des races et des civilisations, c'est-à-dire l'ethnologie, prend en France un nouvel essor [...], il est intéressant de rechercher la part que les femmes ont prise et garderont sans aucun doute dans cette renaissance d'une science complexe qui requiert de ses adeptes autant de sensibilité que d'intelligence active ».

Et il conclut :

« Il m'apparaît donc comme acquis que la femme, convenablement préparée à cette tâche, peut et doit être utilisée pour les enquêtes ethnologiques au même titre que l'homme, et que dans ce

²⁶Pour ce qui concerne cette « vocation » des anthropologues de sexe féminin à travailler sur les femmes dans la littérature anthropologique anglophone de l'Entre-deux-guerres, cf. notamment Nancy Parezo (1993) et Lyn Schumaker (2008).

domaine nouveau pour son activité, et j'insiste sur ce point, par sa sensibilité, elle est appelée à rendre d'éminents services »²⁷.

Dans l'intervalle, il avait néanmoins mis en avant d'autres qualités que celles, prétendument féminines, de réceptivité, d'écoute et d'observation. Il avait également souligné qu'« avec une extrême prudence », des expériences de participation féminine à des missions ethnographiques avaient été conduites, et que « partout, la femme [s'était montrée] d'une résistance remarquable au climat, à la fatigue ». Quelques années plus tôt, Marcel Griaule avait également reconnu des aptitudes plus volontiers assignées aux hommes à Deborah Lifchitz²⁸, son unique collaboratrice féminine lors de la mission Dakar-Djibouti : « Vous avez organisé, pour me rejoindre en Haute-Éthiopie », lui avait-il écrit dans une lettre de remerciements, « une expédition qui n'a pas été sans danger et qui vous a demandé un effort déjà très grand pour un homme »²⁹. Mais nous allons voir que les femmes ethnologues elles-mêmes n'ont pas jugé opportun de s'approprier un modèle d'expérience de terrain correspondant à une épreuve physique au cours de laquelle elles auraient encouru et surmonté des dangers.

J'ai montré ailleurs que les femmes ethnologues s'étaient gardées de céder à la tentation littéraire et de publier, comme beaucoup de leurs collègues masculins, le récit de leur expérience de terrain (Lemaire 2011). À son retour du pays dogon, Deborah

²⁷Paul Rivet, « Les femmes et l'ethnologie », radio-conférence du 12 octobre 1937 (Archives AMH, BCM, 2 AM 1 K 56b).

²⁸Pour rejoindre les membres de la mission Dakar-Djibouti alors installés à Gondar, Deborah Lifchitz et Gaston-Louis Roux réalisent un voyage en caravane ponctué de nombreuses mésaventures (cf. Griaule *et al.* 2015 : 59-61, 655-669).

²⁹Lettre de Marcel Griaule à Deborah Lifchitz du 4 mai 1933 (Centre de documentation juive contemporaine, Mémorial de la Shoah, fonds Deborah-Lifchitz, MDCXI-1).

Lifchitz écrit ainsi à sa mère : « Maman, je ne rédigerai pas un livre de souvenirs. Je pense que lorsque les gens veulent travailler sérieusement sur quelque chose, leur personnalité doit passer au second plan. Mes notes sur la vie indigène appartiennent à l'humanité et à tout le monde, mes impressions personnelles ne concernent personne à part moi et mes proches »³⁰. Le même jour, probablement à la suite d'une discussion avec son amie, Denise Paulme écrit de son côté à son futur époux, l'ethnomusicologue André Schaeffner : « Je suis de plus en plus résolue à ne rien écrire de mes souvenirs personnels sur le Soudan. Le choc a été trop profond pour que je puisse étaler tout cela »³¹. Il s'agit en effet, pour les femmes aspirant à devenir ethnologues, de déjouer les stéréotypes de genre à l'œuvre dans la société française où elles évoluent. En s'exposant dans des récits personnels de leur expérience de terrain, elles auraient prêté le flanc à l'idée communément admise selon laquelle elles se situaient du côté des émotions et ne pouvaient donc pas prétendre à être des scientifiques, mais tout au plus des femmes de lettres, des aventurières ou de simples voyageuses. Ainsi, l'expérience des femmes ethnologues ne donne pas lieu aux mêmes récits publics, publiés et extravertis que celle des ethnologues de sexe masculin ou des hommes sénoufo au *poro*. Rappelant en cela l'initiation au *sandogi*, elle fait l'objet d'une profonde intériorisation et s'entoure de la plus grande discrétion. Aussi nous faut-il, pour explorer le « choc » dont Denise Paulme nous fait pressentir toute l'importance, nous tourner vers les

³⁰Lettre de Deborah Lifchitz à sa famille du 13 octobre 1935 (in Paulme & Lifchitz 2015 : 180).

³¹Lettre de Denise Paulme à André Schaeffner du 13 octobre 1935 (Collection particulière, lettre n° 49).

correspondances, les journaux de terrain et les rapports de mission des femmes ethnologues.

La dimension d'épreuve physique que comporte l'expérience de terrain y est à peine perceptible. Dans la même perspective que précédemment de ne pas brouiller leur image de scientifiques et de préserver leur crédibilité, mais aussi dans celle de ne pas susciter des inquiétudes qui n'auraient pas manqué de les embarrasser dans leur entreprise, les femmes ethnologues n'exploitent pas les motifs de l'aventure et de l'exploration, mais s'attachent au contraire à rendre compte de leur expérience de terrain en des termes mesurés et rassurants. À leur professeur Marcel Mauss, Deborah Lifchitz et Denise Paulme, alors en mission en pays dogon, assurent ainsi qu'elles n'ont « rien à sacrifier de [leur] confort » : « Tout ceci », ajoutent-elles, « n'est peut-être pas très "héroïque", mais nous n'y pouvons rien, heureuses de faire chaque jour ce qu'il nous plaît de faire, et rien d'autre »³². Jeanne Cuisinier s'adresse à lui avec la même application à dédramatiser les situations qui pourraient lui causer de l'inquiétude : « Les autorités anglaises nous ont, jusqu'à présent, aidées très efficacement... et pourtant, on nous croît parfaitement folles et on nous dépeint la forêt sous des aspects terrifiants. Mais nous ne sommes pas terrifiées du tout ! »³³. Les femmes ethnologues ne se présentent pas avec plus de relief ou de truculence dans les lettres qu'elles adressent à leur entourage proche au cours de leurs différentes missions. Sur le point de réaliser un

³²Lettre de Denise Paulme et Deborah Lifchitz à Marcel Mauss du 11 mai 1935 (in Paulme & Lifchitz 2015 : 250).

³³Lettre de Jeanne Cuisinier à Marcel Mauss du 10 juillet 1933 (Collège de France, fonds Marcel Mauss, 57 CDF 59-12).

long périple en caravane à travers l'Éthiopie, Deborah Lifchitz a recours à l'humour et à l'autodérision pour ne pas effrayer sa famille :

« Je suis très contente de partir enfin d'ici, je veux de grands espaces et de vastes étendues. Tout le monde ici parle de ce mode de vie [le déplacement en caravane] et le vante tellement que je suis pressée de l'expérimenter : de laisser de côté toutes les conventions (et l'orthographe), de vivre comme des sauvages (sous des tentes élégantes à la technique élaborée), de consommer les fruits de la chasse (et des conserves), de ne dépendre de personne (si ce n'est des mulets, des cuisiniers et des serviteurs), de ne plus faire attention à son habillement (j'ai commandé ici une nouvelle paire de pantalon du plus bel effet) et de ne pas se laver (nous transportons avec nous cinquante morceaux de savons de Marseille). C'est ainsi que j'imagine notre vie. Si les attentes ne se réalisent pas, tant mieux, ça sera l'imprévu »³⁴.

Le même souci d'estomper ou de passer sous silence la dimension physiquement éprouvante, voire dangereuse, de leurs expériences de terrain se retrouve dans les travaux des femmes anthropologues anglophones de l'Entre-deux-guerres. C'est ainsi, par exemple, que l'anthropologue sud-africaine Ellen Hellmann (1908-1982) résume la rudesse d'un contexte d'enquête au sein duquel elle manqua de perdre la vie au constat trivial que « Rooiyard is a difficult place for a woman fieldworker ». Et encore le transforme-t-elle par la suite en un constat où il n'est plus fait mention de son genre : « Rooiyard is a difficult place for the fieldworker », déclare-t-elle finalement dans la version publiée de son texte (citée in Bank 2016 : 117-119)³⁵.

³⁴Lettre de Deborah Lifchitz à sa famille du 11 mai 1932 (Centre de documentation juive contemporaine, Mémorial de la Shoah, fonds Deborah-Lifchitz, MDCXI-7). Cette lettre a été traduite du russe par Majer Massanov, à qui j'adresse tous mes remerciements.

³⁵Dans son introduction au premier ouvrage réunissant des réflexions sur les expériences féminines de terrain, l'anthropologue américaine Peggy Golde identifie la « protection » comme l'une des attitudes du milieu académique ou, aussi bien, de la société d'accueil, avec lesquelles les femmes doivent composer, et contre lesquelles elles doivent se défendre (1986 [1970] : 5-7).

Certes, il peut arriver qu'une ethnologue fasse part de l'une ou l'autre de ses difficultés matérielles. À son futur époux, Denise Paulme ne tient pas tout à fait les mêmes propos qu'à Marcel Mauss, et confie malgré tout qu'« il ne faut pas prendre Sanga pour une cure de repos »³⁶. Mais encore la « fatigue » est-elle alors présentée comme un « bienfait »³⁷, et l'« austérité » de la vie sur le terrain comme... l'« initiation » qu'elle appelait intérieurement de ses vœux :

« Depuis votre départ, sept semaines bientôt, il me semble éprouver un dépouillement constant et j'ai parfois l'impression de passer par un laminoir ; je suis bien décidée à ne rien faire pour atténuer l'austérité d'une vie qui répond pleinement à mes goûts profonds, trop heureuse au fond de moi-même d'être à même de subir cette initiation »³⁸.

Or, cette expérience initiatique féminine est retracée par celles qui l'ont réalisée comme une importante épreuve intérieure.

Si les femmes ethnologues, en effet, donnent peu de voix à la souffrance physique endurée au cours de leur expérience initiatique de terrain, elles expriment avec force et insistance la souffrance morale à laquelle elle a donné lieu. Cette souffrance morale prend en outre la même forme du doute qui tenaille les initiées au *sandogi*, et porte comme pour ses dernières sur leur élection, ou plus exactement leur vocation, en tant que spécialistes. Il semble en effet que les apprenties ethnologues, au moment de faire leur preuve sur le terrain, ont à surmonter, en plus de l'appréhension et de l'inquiétude qu'elles partagent avec leurs collègues de l'autre sexe, des doutes ancrés dans un

³⁶Lettre de Denise Paulme à André Schaeffner du 4 août 1935 (in Paulme & Lifchitz 2015 [1992] : 121).

³⁷Lettre de Denise Paulme à André Schaeffner du 15 avril 1935 (in Paulme & Lifchitz 2015 [1992] : 95).

³⁸Lettre de Denise Paulme à André Schaeffner du 11 mai 1935 (in Paulme & Lifchitz 2015 [1992] : 102).

sentiment d'illégitimité éprouvé par elles seules. Plusieurs dizaines d'années plus tard, Denise Paulme se souvenait encore des enjeux qui lui semblaient entourer sa première mission de terrain, et de l'état d'esprit dans lequel elle s'y était engagée : « J'étais partie doutant de mes capacités à surmonter l'épreuve dont je savais qu'elle serait décisive. Le manque de confiance en moi qui avait marqué toute mon adolescence demeurait ma grande faiblesse » (Paulme & Lifchitz 2015 [1992] : 88)³⁹. Mais ce que Denise Paulme exprime en termes psychologiques trouve certainement une traduction en termes sociologiques : « Suis-je élue ? », la question que se pose l'impétrante isolée et solitaire de l'initiation élective au *sandogi*, est, dans un registre moins dramatique, celle que les rares femmes faisant l'improbable choix, dans les années 1930, de réaliser une mission de terrain pour débiter un parcours scientifique, ne pouvaient pas manquer de se poser. Jeanne Cuisinier, au commencement d'une première mission qu'elle réalise en partie seule en Malaisie, ne fait pas autre chose, ainsi qu'elle en témoigne dans un rapport de mission :

« Aussi mes premières impressions dans ce pays où je devais finir par me sentir si heureuse furent-elles pénibles. J'y connus un découragement profond, j'eus le sentiment de me trouver en présence d'un monde à tout jamais fermé, je me pris à douter de mes moyens, de mes connaissances, de l'intérêt de ma tâche » (1999 : 41).

Des craintes comparables ont certainement animé les ethnologues de sexe masculin au cours de leurs expériences de terrain. Mais celles-ci ne semblent pas avoir été exprimées avec la même insistance, ni avoir été tout à fait de même nature. C'est ainsi que les

³⁹Dans un autre texte, Denise Paulme retrace ses souvenirs en des termes similaires : « Le premier terrain est toujours un saut dans l'inconnu, l'épreuve de vérité. Vis-à-vis des autres et de moi-même, allais-je perdre la face ? » (1977 : 9).

multiples doutes dont Michel Leiris fait part dans le journal de terrain et les lettres qu'il écrit au cours de la mission Dakar-Djibouti, portent moins sur ses aptitudes à devenir ethnographe, que sur l'ethnographie elle-même. À la peur de (se) décevoir et de ne pas être à la hauteur de ce que la discipline exige, se substitue chez lui la peur d'être déçu et de s'apercevoir qu'elle n'est pas à la hauteur de ses espérances : « Ne crains pas que je devienne un ethnographe »⁴⁰, écrit-il finalement à Zette, son épouse, en guise de conclusion à toutes les déceptions effectivement advenues.

Les doutes que les femmes ethnologues font, quant à elles, porter sur leur vocation se prolongent en un questionnement réflexif sur la valeur des documents recueillis. Dans son journal de terrain, Jeanne Cuisinier se désole à plusieurs reprises de ce que ses informations lui paraissent « si confuses, si contradictoires, si pleines de lacunes... » (1999 : 33). Germaine Tillion écrit de son côté à Marcel Mauss : « nous avons travaillé deux ans sans directives et sans contrôle, c'est dire que je ne suis pas sans un peu d'inquiétude en songeant au moment où vous nous ferez l'honneur de regarder ce que je rapporte... »⁴¹. Toutes prolongent leur séjour sur leur terrain, s'interdisant de rentrer en métropole avant d'avoir « comb[é] telle ou telle lacune [qu'elle] jugeai[t] impardonnable » pour ce qui concerne Germaine Tillion (2009 : 83), ou suffisamment « creusé [...] le sujet »⁴² pour ce qui concerne Jeanne Cuisinier.

⁴⁰Lettre de Michel Leiris à Zette du 13 novembre 1931 (in Leiris 1996 : 267).

⁴¹Lettre de Germaine Tillion à Marcel Mauss du 4 janvier 1937 (Collège de France, fonds Marcel Mauss, 57 CDF 93-22).

⁴²Lettre de Jeanne Cuisinier à Marcel Mauss du 25 octobre 1933 (Collège de France, fonds Marcel Mauss, 57 CDF 59-12).

Réussir à surmonter ses doutes et devenir ethnographe s'obtient en outre bien souvent, comme c'était également le cas pour les novices du *sandogi*, au prix d'une modification du genre de celles qui y aspirent. Le parcours de Denise Paulme en offre un bon exemple. L'ethnologue se souvient ainsi que, dès avant son départ en mission, elle savait qu'il lui faudrait s'affirmer et faire montre d'une certaine forme d'autorité, fût-elle bienveillante.

Elle s'interrogeait :

« [S]aurais-je me faire entendre, mes interlocuteurs accepteraient-ils ma présence et mes questions ou simplement – c'était ma terreur profonde – m'ignorerait-ils comme la fille naïve et sans expérience que j'étais à mes propres yeux ? » (in Paulme & Lifchitz 2015 [1992] : 88).

Ses premières enquêtes ne lui permettent pas de lever ses craintes, bien au contraire, les enfants eux-mêmes parvenant à se soustraire à ses sollicitations : « Les informations que je recueillis alors auprès d'enfants qui s'enfuyaient au moindre prétexte étaient sans intérêt, mises à part quelques devinettes. Je doutais sérieusement de mes capacités » (1977 : 9). Ces souvenirs de Denise Paulme sur les premiers temps de son séjour de terrain nous donnent une idée du chemin parcouru lorsque, quelque quatre mois plus tard, elle est en mesure d'écrire à André Schaeffner :

« Donner un maximum de sympathie à l'informateur, sortir de sa peau, mais reprendre ensuite les renseignements recueillis et dominer l'enquête. Sans cela, tu n'auras que des bribes incompréhensibles pour toi [...]. N'essaie pas d'oublier que tu es un Blanc ; d'abord, il ne faut pas renier ce qui est le meilleur de nous-mêmes, dont nous avons la garde ; et si toi, tu veux oublier ta peau, eux s'en souviennent et ne t'excusent pas de trahir un peu, à leurs yeux, ceux de ta race en n'étant plus – le Chef »⁴³.

L'initiation de terrain de Denise Paulme la conduit ainsi à adopter un modèle masculin de comportement en contexte colonial, et donne lieu à une transformation du genre

⁴³Lettre de Denise Paulme à André Schaeffner du 18 juillet 1935 (in Paulme & Lifchitz 2015 [1992] : 118).

initial de l'ethnologue. Denise Paulme semble y voir une condition pour obtenir des informations, mais elle en mesure également le coût – l'impossibilité de travailler avec et sur les femmes dogon, ainsi que ses collègues masculins auraient souhaité la voir le faire :

« Il ne faut pas espérer que nous puissions travailler avec les femmes : pour les gens d'ici, il n'y a pas grande différence entre les hommes blancs et nous : nous posons le même genre de questions, menons la même vie, entrons dans les cavernes de masques, montons à cheval. En quoi, pour eux, sommes-nous des femmes ? »⁴⁴.

Quoi qu'il en soit, elle peut bientôt se réjouir d'avoir rassemblé une « masse de documents »⁴⁵ et de ne pas rentrer à Paris « les mains vides »⁴⁶. Et à l'issue de cette expérience dont on a vu qu'elle la comparait elle-même à une « initiation », elle est bel est bien devenue ethnologue. Avant son départ pour Sanga, les activités de Denise Paulme au Musée d'ethnographie du Trocadéro ne lui apparaissaient encore que comme une vocation – et une vocation dont il lui fallait apporter la preuve : « Et puis il va absolument falloir que je cherche un travail en dehors du Musée ; l'ethnographie est une vocation, non un métier ; j'ai besoin de gagner ma vie et de me sentir indépendante, je me donne un an pour arriver à cette indépendance »⁴⁷. Aussi songeait-elle, au mois de septembre 1934, à suivre une formation pour devenir bibliothécaire : un métier plus courant que celui d'ethnologue, certes, mais aussi et surtout un métier répondant mieux

⁴⁴Lettre de Denise Paulme à André Schaeffner du 1^{er} juin 1935 (in Paulme & Lifchitz 2015 [1992] : 110).

⁴⁵Lettre de Denise Paulme à André Schaeffner du 11 juillet 1935 (in Paulme & Lifchitz 2015 [1992] : 117).

⁴⁶Lettre de Denise Paulme à André Schaeffner du 25 mai 1935 (in Paulme & Lifchitz 2015 [1992] : 106).

⁴⁷Lettre inédite de Denise Paulme à André Schaeffner de septembre 1934 (Collection particulière).

que ce dernier aux attentes sociales pesant sur les femmes. Mais de retour à Paris, forte d'une expérience initiatique qui l'a conduite à modeler le genre qui était jusqu'alors le sien, elle a suffisamment pris confiance en elle pour envisager de se consacrer pleinement à l'ethnologie⁴⁸ et de se confronter au monde professionnel principalement masculin qui entoure la discipline : « J'ai l'impression d'avoir tout de même beaucoup appris à Sanga, je sais ce que j'ai pu faire, et cette assurance toute neuve me rend à la fois grave et joyeuse. Notre métier est le plus beau du monde »⁴⁹.

*

* *

Prendre au sérieux le modèle de l'initiation pour caractériser l'expérience de terrain, mixte et non obligatoire, des ethnologues français.e.s de l'Entre-deux-guerres nous a permis de la comparer avec les initiations sexuées sénoufo, inclusives et électives, et de mettre au jour un schéma commun d'attitudes genrées : dans les initiations sénoufo comme dans celles des ethnologues, c'est la souffrance physique, collectivement subie ainsi que publiquement proclamée, et la souffrance morale, individuellement endurée ainsi qu'intimement intériorisée, qui sont respectivement convoquées pour accompagner la (trans)formation des hommes et des femmes. En mobilisant les registres de la douleur et du doute, les initiations sénoufo et les expériences initiatiques de terrain produisent des genres pareillement polarisés : un genre masculin très affirmé pour les hommes, et un genre féminin plus complexe ou nuancé pour les femmes. Certes,

⁴⁸Les doutes de Denise Paulme ne l'abandonneront en réalité jamais tout à fait. Les lettres qu'elle écrit à son époux au cours de ses derniers séjours de terrain, en Côte d'Ivoire, montrent qu'elle n'a jamais cessé d'interroger sa légitimité en tant qu'ethnologue (Lemaire 2020).

⁴⁹Lettre inédite de Denise Paulme à André Schaeffner d'octobre 1935 (Collection particulière.)

l'initiation masculine de terrain ne « fait » pas des hommes de manière aussi résolue que l'initiation au *pɔrɔ* ou d'autres initiations inclusives. Elle apporte néanmoins une confirmation d'autant plus nette du genre des ethnologues de sexe masculin qu'elle est, pour certains d'entre eux, mise en abyme à travers leur engagement dans l'initiation inclusive de la société qu'ils étudient. Cette expérience ne les conduit-elle d'ailleurs pas à insister, dans leurs ethnographies de ces initiations, sur une souffrance physique qu'ils ont eux-mêmes endurée et qui leur a, en quelque sorte, permis de redoubler leur masculinité ? L'initiation féminine de terrain, quant à elle, ne « fait » décidément pas des femmes mais bien des ethnologues, auxquelles leur vêtue et leurs postures confèrent une part de masculinité. Cette complexification de leur genre fait écho à celle produite sur le genre de la *sandowi* par son commerce avec les génies de brousse, mais fait néanmoins obstacle à leur initiation au *sandogi*. Ce maintien des femmes ethnologues dans un statut de non-initiées ne les entraîne-t-il pas à mettre l'accent, dans leurs travaux, sur la souffrance morale que génère une initiation où l'élection s'apparente elle aussi à une forme d'exclusion ? Initiations sénoufo et initiations de terrain éclairent ainsi conjointement les effets de l'expérience de terrain sur le genre et la production scientifique de l'ethnologue, mais aussi les finalités différenciées des initiations masculines et féminines où se concentrent les constructions sexuées de soi et de sa légitimité : « en être » en surmontant des écueils et en se projetant collectivement dans un groupe de pairs, ou trouver sa (juste) place en scrutant ses erreurs et en interrogeant sans cesse son propre cheminement.

Mots-clés : anthropologie (histoire de l'), terrain, initiation, genre, Sénoufo, Côte d'Ivoire

Keywords : *history of anthropology, fieldwork, initiation, gender, Senoufo, Ivory Coast*

Références citées

Bank, Andrew

2016 *Pioneers of the Field. South Africa's Women Anthropologists*. Cambridge, Cambridge University Press.

Bell, Diane, Pat Caplan & Wazir Iahan Karim, eds

1993 *Gendered Fields. Women, Men and Ethnography*. London-New York, Routledge.

Blanckaert, Claude, ed.

1996 *Le Terrain des sciences humaines. Instructions et enquêtes, XVIII^e-XX^e siècle*. Paris-Montréal, L'Harmattan (« Histoire des sciences humaines »).

Blondet, Marieke

2008 « Faire du terrain au féminin », in Alban Bensa & Didier Fassin, eds, *Les Politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques*. Paris, La Découverte : 59-80 (« Recherches »).

Bochet, Gilbert

1959 « Le Poro des Diéli », *Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire*, Série B 21 (1-2) : 61-101.

Bochet, Gilbert

1993 « Le *poro* des Sénoufo », in Jean Paul Barbier, ed., *Arts de la Côte d'Ivoire*, 1. Genève, Musée Barbier-Mueller : 54-86.

Cefaï, Daniel

2003 « Présentation », in Daniel Cefaï, ed., *L'Enquête de terrain*. Paris, La Découverte : 15-64 (« Recherches. Série Bibliothèque du MAUSS »).

Charron, Hélène

2013 *Les Formes de l'illégitimité intellectuelle. Les femmes dans les sciences sociales françaises, 1890-1940*. Préf. de Rose-Marie Lagrave. Paris, CNRS Éd.

Clair, Isabelle

2016 « Faire du terrain en féministe », *Actes de la recherche en sciences sociales* 213 (3) : 66-83. En libre accès : <https://www.cairn.info/revue-actes-de-la-recherche-en-sciences-sociales-2016-3-page-66.htm>

Clifford, James

1996 [1988] *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XX^e siècle*. Trad. de l'américain par Marie-Anne Sichère. Paris, École nationale supérieure des Beaux-Arts (« Espaces de l'art »).

Condominas, Georges

1973 « Ethics and Comfort : An Ethnographer's View of his Profession », *Distinguished Lecture 1972, American Anthropological Association, Annual Report* : 1-17.

Cuisinier, Jeanne

1999 *Journal de voyage. Malaisie (1933), Indonésie (1952-55)*. Éd. par Daniel Perret. Paris, Association Archipel (« Cahiers d'Archipel » 31).

Debaene, Vincent

2006 « "Étudier des cas de conscience" : la réinvention du terrain par la discipline ethnologique, 1925-1939 », *L'Homme* 179 : 7-62. En libre accès : <https://journals.openedition.org/lhomme/24033>

Échard, Nicole, Catherine Quiminal & Monique Selim, eds

1991 *Journal des anthropologues* 45 : *Anthropologie des sexes, sexe des anthropologues*. Paris, Association française des anthropologues. En libre accès : https://www.persee.fr/issue/jda_1156-0428_1991_num_45_1

Ferchiou, Sophie

1981 « Anthropologie des femmes et femmes anthropologues », *Journal des anthropologues* 5 (1) : 41-51. En libre accès : https://www.persee.fr/doc/jda_0249-7476_1981_num_5_1_982

Förster, Till

1987 « Der Poro-Bund des Senufo heute : Institutionen segmentärer Gesellschaften und entwicklungspolitische Massnahmen », *Baessler Archiv* 35 (1) : 191-220.

Förster, Till

1993 « Senoufo Masking and the Art of Poro », *African Arts* 26 (1) : 30-41, 101.

Förster, Till & Lorenz Homberger

1988 *Die Kunst der Senoufo. Museum Rietberg, Zürich, aus Schweizer Sammlungen.* Zürich, Museum Rietberg.

Gasquet, Béatrice de & Martine Gross

2012 « La construction rituelle du genre et de la sexualité : initiations, séparations, mobilisations », *Genre, sexualité & société* 8. En libre accès : <https://journals.openedition.org/gss/2543>.

Geertz, Clifford

1996 [1988] *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur.* Trad. de l'américain par Daniel Lemoine. Paris, Métailié (« Leçons de choses »).

Glaze, Anita

1981 *Art and Death in a Senoufo Village.* Bloomington, Indiana University Press.

Golde, Peggy, ed.

1986 [1970] *Women in the Field. Anthropological Experiences.* Berkeley, University of California Press.

Griaule, Marcel

1946 *Les Grands Explorateurs.* Paris, Presses universitaires de France (« Que sais-je ? » 150).

Griaule, Marcel *et al.*

2015 *Cahier Dakar-Djibouti.* Éd. par Éric Jolly et Marianne Lemaire. Meurcourt, Les Cahiers.

Harding, Sandra & Jean F. O'Barr, eds

1987 [1975] *Sex and Scientific Inquiry.* Chicago, University of Chicago Press.

Hevly, Bruce

1996 « The Heroic Science of Glacier Motion », *Osiris* 11 : 66-86.

Holas, Bohumil

1966 [1957] *Les Sénoufo (y compris les Minianka).* Paris, Presses universitaires de France.

Jamin, Jean

1977 *Les Lois du silence. Essai sur la fonction sociale du secret*. Paris, François Maspero (« Dossiers africains » 8).

Jamin, Jean

2018 « Voyage et ethnographie : variations sur une leçon d'écriture », in *Littérature et anthropologie*. Paris, CNRS Éd. : 203-225.

Jolly, Éric

2014 *Démasquer la société dogon. Sahara-Soudan, janvier-avril 1935*. Paris, LAHIC, DPRPS-Direction générale des patrimoines (« Les Carnets de Bérose » 4). En libre accès : https://www.berose.fr/IMG/pdf/carnet_de_be_rose_no4_jolly_2014.pdf

Jolly, Éric

2001 « Marcel Griaule, ethnologue : la construction d'une discipline (1925-1956) », *Journal des africanistes* 71 (1): 149-190. En libre accès : https://www.persee.fr/doc/jafr_0399-0346_2001_num_71_1_1256

Jonckers, Danielle, Renée Carré & Marie-Claude Dupré, eds

1999 *Femmes plurielles. Les Représentations des femmes, discours, normes et conduites. Actes du colloque de Clermont-Ferrand, 14-16 novembre 1996*. Paris, Éd. de la MSH.

Kuklick, Henrika

1998 « Fielworkers and Physiologists », in Anita Herle & Sandra Rouse, eds, *Cambridge and the Torres Strait. Centenary Essays on the 1898 Anthropological Expedition*. Cambridge, Cambridge University Press : 150-180.

La Soudière, Martin de

1988 « L'inconfort du terrain : "faire" la Creuse, le Maroc, la Lozère... (À propos des ouvrages *Ethnologue au Maroc, réflexion sur une enquête de terrain* de Paul Rabinow, et *Vivre dans la Creuse* de Jacques Maho) », *Terrain* 11 : 94-105.

Laurière, Christine

2017 « L'épreuve du feu des futurs maîtres de l'ethnologie », in André Delpuech, Christine Laurière & Carine Peltier-Caroff, *Les Années folles de l'ethnographie. Trocadéro 28-37*. Paris, Publications scientifiques du Muséum d'histoire naturelle (« Archives. Muséum national d'histoire naturelle ») : 405-447.

Lecestre-Rollier, Béatrice

2011 « L'un et l'autre sexe : une ethnologue au Maroc », *Journal des anthropologues* 124-125 : 137-158. En libre accès : <https://journals.openedition.org/jda/5308>

Leiris, Michel

1996 *Miroir de l'Afrique*. Éd. par Jean Jamin. Paris, Gallimard (« Quarto »).

Lemaire, Marianne

1999 « Chants de l'agôn, chants du labeur : travail, musique et rivalité en pays sénoufo (Côte d'Ivoire) », *Journal des africanistes* 69 (2) : 35-65. En libre accès : https://www.persee.fr/doc/jafr_0399-0346_1999_num_69_2_1208

Lemaire, Marianne

2008 « Le doute et la douleur : initiations et affects en pays sénoufo (Côte d'Ivoire) », *Systèmes de pensée en Afrique noire* 18 : 193-218. En libre accès : <https://journals.openedition.org/span/810>

Lemaire, Marianne

2009 *Les Sillons de la souffrance. Représentations du travail en pays sénoufo (Côte d'Ivoire)*. Paris, CNRS Éd.-Éd. de la MSH (« Chemins de l'ethnologie »).

Lemaire, Marianne

2011 « La chambre à soi de l'ethnologue : une écriture féminine en anthropologie dans l'Entre-deux-guerres », *L'Homme* 200 : 83-112. En libre accès : <https://journals.openedition.org/lhomme/2284>

Lemaire, Marianne

2014 *Celles qui passent sans se rallier. La mission Paulme-Lifchitz, janvier-octobre 1935*. Paris, LAHIC, DPRPS-Direction générale des patrimoines (« Les Carnets de Bérose » 5). En libre accès : <https://www.berose.fr/article595.html>

Lemaire, Marianne

2017 « Le monde mis en ondes : Les radio-conférences du Musée d'ethnographie du Trocadéro (1935-1939) », in André Delpuech, Christine Laurière & Carine Peltier-Caroff, *Les Années folles de l'ethnographie. Trocadéro* 28-37. Paris, Publications scientifiques du Muséum d'histoire naturelle (« Archives. Muséum national d'histoire naturelle ») : 777-829.

Lemaire, Marianne

2020 « Âge, sexe et génération de l'ethnologue : Denise Paulme en Côte d'Ivoire dans les années 1960 », *Ethnologie française* 50 : 177-192. En libre accès : <https://www.cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2020-1-page-177.htm?ref=doi>

L'Estoile, Benoît de

1994 « L'anthropologue face au monde moderne : Malinowski et "la rationalisation de l'anthropologie et de l'administration" », *Genèses* 17 : 140-163.

L'Estoile, Benoît de

1997 « Un échange impossible ? Anthropologie sociale britannique et ethnologie française dans l'Entre-deux-guerres : le cas du "culture contact" », *La Lettre de la Maison française d'Oxford* 7 : 21-40.

Lévi-Strauss, Claude

2020 [1955] « Diogène couché », *Cités* 87 (1) : 137-168.

Lévi-Strauss, Claude

1974 [1958] « Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problèmes posés par son enseignement », in *Anthropologie structurale*. Paris, Plon : 377-418.

Lévi-Strauss, Claude

1973 [1962] « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'Homme », in *Anthropologie structurale deux*. Paris, Plon : 45-56.

Mead, Margaret

1959 *An Anthropologist at Work. Writings of Ruth Benedict*. Boston, Houghton Mifflin.

Métraux, Alfred

1988 [1925] « De la méthode dans les recherches ethnographiques », *Gradhiva* 5 : 57-72. En libre accès : https://www.persee.fr/doc/gradh_0764-8928_1988_num_5_1_1138.

Monjaret, Anne & Catherine Pugeault

2014 « Le travail du genre sur le terrain : retours d'expériences dans la littérature méthodologique en anthropologie et en sociologie », in Anne Monjaret & Catherine Pugeault, eds, *Le Sexe de l'enquête. Approches sociologiques et anthropologiques*. Paris, ENS Éd. : 19-78.

Paulme, Denise

1977 « Sanga 1935 », *Cahiers d'études africaines* 65 : 7-12. En libre accès : https://www.persee.fr/doc/cea_0008-0055_1977_num_17_65_2490

Paulme, Denise

1989 « Lecture du *Cœur des ténèbres* », in *Singularités. Les Voies d'émergence individuelles. Textes pour Éric de Dampierre présentés par le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative*. Paris, Plon : 231-244.

Paulme, Denise & Deborah Lifchitz

2015 [1992] *Lettres de Sanga*. Éd. par Marianne Lemaire. Paris, CNRS Éd.

Parezo, Nancy J.

1993 « Anthropology : The Welcoming Science », in Nancy J. Parezo, ed., *Hidden Scholars. Women Anthropologists and the Native American Southwest*. Albuquerque, University of Mexico Press : 3-37.

Powdermaker, Hortense

1966 *Stranger and Friend. The Way of an Anthropologist*. New York, W.W. Norton & Co (« The Norton Library »).

Pulman, Bertrand

1988 « Pour une histoire de la notion de terrain », *Gradhiva* 5 : 21-30. En libre accès : https://www.persee.fr/doc/gradh_0764-8928_1988_num_5_1_1135

Rabinow, Paul

1988 [1977] *Un ethnologue au Maroc. Réflexions sur une enquête de terrain*. Préf. de Pierre Bourdieu. Trad. de l'anglais par Tina Jolas. Paris, Hachette (« Histoire des gens » 3).

Rivet, Paul

1936 « Ce qu'est l'ethnologie », in *L'Encyclopédie française, 7. L'Espèce humaine*. Paris, Comité de l'Encyclopédie française : 7'08-1 – 7'08-18.

Schumaker, Lyn

2008 « Women in the Field in the Twentieth Century : Revolution, Involution, Devolution ? », in Henrika Kuklick, ed., *A New History of Anthropology*. Oxford-Malden, Blackwell : 277-292.

Sindzingre, Nicole

1981 *Organisation lignagère et représentations de l'infortune chez les Fodonon, Senufo de Côte d'Ivoire*. Paris, École des hautes études en sciences sociales, thèse de doctorat.

Stocking, George W.

1995 *After Tylor. British Social Anthropology 1888-1951*. Madison, University of Wisconsin Press.

Tillion, Germaine

2009 *Fragments de vie*. Éd. par Tzvetan Todorov. Paris, Le Seuil.

Van Deputte, Camille

2017 *Hétérogénéité des pratiques, pluralité des expériences divinatoires. Devin, client*

et génies en région sénoufo (Korhogo, Côte d'Ivoire). Nanterre, Université Paris Nanterre, mémoire de Master 2.

Zempléni, András

1991 « L'amie et l'étranger : hommes et femmes en société matrilineaire », in Cécile Wajsbrot, ed., *La Fidélité*. Paris, Autrement : 58-79 (« Autrement. Série Morales » 1).

Zempléni, András

1993 « L'invisible et le dissimulé : du statut religieux des entités initiatiques », *Gradhiva* 14 : 3-14. En libre accès : https://www.persee.fr/doc/gradh_0764-8928_1993_num_14_1_1448

Zempléni, András

1996 « Savoir taire : du secret et de l'intrusion ethnologique dans la vie des autres », *Gradhiva* 20 : 23-42. En libre accès : https://www.persee.fr/doc/gradh_0764-8928_1996_num_20_1_905

Zempléni, András

2003 « Les assemblées secrètes du Poro sénoufo (Nafara, Côte d'Ivoire) », *Le Genre humain* 40-41 : 107-144.

Zonabend, Françoise

2018 « Des femmes, des terrains, des archives : un retour réflexif sur les pratiques ethnographiques en anthropologie du proche », in Gilles Laferté, Paul Pasquali & Nicolas Renahy, eds, *Le Laboratoire des sciences sociales. Histoires d'enquêtes et revisites*. Paris, Raisons d'agir (« Cours et travaux ») : 41-76.

Résumé

Marianne Lemaire, *Initiations féminines et masculines : parcours sénoufo, parcours d'ethnologues*. — L'expérience de terrain au cours de laquelle l'ethnologue prend volontiers l'initiation pour objet d'étude est elle-même couramment présentée comme une initiation. Cet article propose de prendre au sérieux ce modèle de l'initiation à propos des expériences de terrain, mixtes et non obligatoires, de la première génération d'ethnologues professionnels français, et de les confronter aux initiations sexuées, inclusives et électives, réalisées en pays

sénoufo (Côte d'Ivoire). Une étude comparative permet de mettre au jour un schéma commun de modelage initiatique du genre : dans les initiations sénoufo comme dans celles des ethnologues, c'est la souffrance physique, collectivement subie et publiquement proclamée, et la souffrance morale, individuellement endurée ainsi qu'intimement intériorisée, qui sont principalement mobilisées pour accompagner la transformation respective des hommes et des femmes. Douleur et doute à l'appui, les expériences initiatiques des Sénoufo et des ethnologues produisent des genres pareillement polarisés : si elles confirment et renforcent le genre initial de leurs impétrants, elles nuancent et complexifient celui de leurs impétrantes. Leur comparaison éclaire ainsi les effets de l'expérience de terrain sur le genre de l'ethnologue, mais aussi sur sa production scientifique et la construction de sa légitimité.

Abstract

Marianne Lemaire, *Male and Female Initiation : Among the Senoufo, among Anthropologists* — The experience of fieldwork in which anthropologists readily study initiation rites is itself often portrayed as an initiation. This article proposes that we take this initiatory model seriously with regard to the mixed, non-compulsory field experiences of the first generation of professional French anthropologists, comparing them to the gendered, inclusive and elective initiations carried out in Senoufo country (Côte d'Ivoire). The comparison reveals a common gendered pattern of initiation: generally speaking, in Senoufo initiations, as in those of anthropologists, collectively undergone and publicly proclaimed physical suffering on the one hand, and individually endured, intimately internalized moral suffering on the other, are mobilized to accompany the transformation of men and women respectively. The initiation experiences of the Senoufo and of anthropologists produce similarly polarized genders: while confirming and reinforcing the initial gender identity of male initiates, they nuance and complicate that of female initiates. This comparison thus sheds light not only on how the fieldwork experience affects anthropologists' gender, but also on how their scientific findings and legitimacy are constructed.