

Terrain, réflexivité et auto-ethnographie en géographie

Fieldwork, reflexivity, and auto-ethnography in geography

Louis Dupont



Édition électronique

URL : <http://gc.revues.org/3235>

DOI : 10.4000/gc.3235

ISSN : 2267-6759

Éditeur

L'Harmattan

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2014

Pagination : 93-109

ISBN : 978-2-343-06346-1

ISSN : 1165-0354

Référence électronique

Louis Dupont, « Terrain, réflexivité et auto-ethnographie en géographie », *Géographie et cultures* [En ligne], 89-90 | 2014, mis en ligne le 09 octobre 2015, consulté le 01 octobre 2016. URL : <http://gc.revues.org/3235> ; DOI : 10.4000/gc.3235

Terrain, réflexivité et auto-ethnographie en géographie

Fieldwork, reflexivity, and auto-ethnography in geography

Louis Dupont

- 1 Ce texte se veut une contribution à la réflexion sur le rôle du chercheur dans la production de la connaissance. En géographie, cela nous oblige à se pencher sur la pratique du terrain et, plus largement, sur la méthodologie. Surgissent inévitablement des questions liées à la réflexivité et aux méthodes qualitatives. La géographie du géographe – ou égo-géographie – apporte-t-elle quelque chose à la connaissance géographique ? Je pense que oui, c'est même incontournable dans l'analyse culturelle et sociale.
- 2 L'auto-ethnographie est une des pistes à explorer pour le géographe et la géographie, où, il faut l'admettre, la discussion sur ces sujets demeure timide. Faisant partie des méthodes qualitatives, l'auto-ethnographie permet de rendre compte de l'expérience du chercheur, tout en constituant un moyen, à partir de cette expérience, d'éclairer les choix scientifiques du chercheur, les hypothèses soulevées, les interprétations qu'ils/elles livrent dans les textes scientifiques. M'inspirant des travaux et débats en anthropologie, je propose, dans les lignes qui suivent, autant une réflexion qu'une façon d'enrichir la connaissance géographique par le croisement des récits personnels et conceptuels. Cette « intertextualité », pour ainsi dire, montre l'interaction entre la connaissance géographique produite et son égo-géographie préalable, qui, inséparables, s'autoproduisent mutuellement.

Auto-ethnographie et égo-géographie

- 3 Le chercheur a le choix. Il peut se maintenir à distance de son objet, qu'il a préalablement défini, en dresser un portrait à partir de l'information disponible ou sélectionnée, puis fournir une interprétation. Classique, cette méthodologie jette un voile sur les deux

confrontations que comporte le terrain : aucune information n'est donnée sur la posture ni sur l'expérience du chercheur par rapport à son sujet/objet d'étude, préalable à la confrontation avec la réalité, pas plus que ne sont expliquées les raisons des choix théoriques et conceptuels, qui ressortent inévitablement de la confrontation avec la logique du lieu. Prenons l'exemple de l'ethnographie qui comme en géographie comporte un travail important sur le terrain. Si l'ethnographie a comme objectif l'étude de l'expérience d'un groupe que se passe-t-il dans le cas d'un ethnographe se trouvant dans la situation d'étudier la culture dont il est issu ? Que faire de son expérience ? Cette information privilégiée ne doit-elle pas être considérée comme du matériel ethnographique ? Ce matériel ne permettrait-il pas de comprendre l'interprétation de l'ethnographe ? Ces questions ont longtemps été un non-sens dans les milieux académiques, elles sont depuis une quinzaine d'années au cœur des débats en sciences humaines et sociales (Davies, 2002).

- 4 Certains chercheurs partent de situations concrètes auxquelles ils ou elles ont été confrontés, d'autres se reportent aux débats épistémologiques sur le rapport étudiant/étudié et sur le dépassement des oppositions binaires, expérience/théorie, individu/social, corps/esprit, qu'anime la critique postmoderne (et post coloniale) de la pratique scientifique (Ghasarian, 2002). Épistémologiquement, ces questions concernent la réflexivité de la science (Bourdieu, 2001), alors que du point de vue des méthodes elles renvoient à la production d'information dite qualitative (comme les enquêtes participatives, l'histoire orale, etc.) et, en conséquence, sur la validité scientifique de ce type d'information et, dans ce cas précis, d'une information dont la source est le chercheur lui-même (Muncey, 2005).
- 5 L'« auto-ethnographie » s'est implantée comme pratique ethnographique et comme méthode favorisant l'inclusion de l'expérience personnelle du chercheur comme « étudiant » (d'une culture), c'est-à-dire comme scientifique, et comme « étudié », c'est-à-dire comme une personne ayant eu à divers degrés une expérience de l'intérieur :

The concept of autoethnography... synthesizes both a postmodern ethnography, in which the realist conventions and objective observer position of standard ethnography have been called into question, and a postmodern autobiography, in which the notion of the coherent, individual self has been similarly called into question. The term has a double sense - referring either to the ethnography of one's own group or to autobiographical writing that has ethnographic interest. (Reed-Danahay 1997, p. 2)¹.
- 6 L'auto-ethnographie n'est pas une biographie personnelle, bien qu'elle puisse s'appuyer sur des notes bibliographiques et des anecdotes personnelles. L'idée n'est pas non plus, comme certains le craignent, de s'enfoncer dans la régression psychanalytique ou la narration romanesque. L'auto-ethnographie pose que les subjectivités sont toujours « localisées » (*situated subjectivities*) quelque part dans une géographie des idées, des théories, des discours et des visions culturelles. « Localiser » le chercheur, le cas échéant « faire une cartographie » (*mapping*) de ses déplacements dans le monde de la culture et de la science, permet de mieux comprendre son regard, son point de vue et son interprétation. Ainsi, le texte auto-ethnographique fait la transition entre, d'une part, le travail de terrain (*fieldwork*) et les notes de terrain (*fieldnotes*) et, d'autre part, le texte académique (*fieldwords*) que l'on écrit *ici*, au retour (Emerson *et al.*, 1995). En d'autres termes, les notes de terrains se rapportent à l'histoire du terrain, ce qui a été vu et observé, alors que le texte scientifique concerne l'interprétation ; l'auto-ethnographie fait le lien entre les deux à partir d'une lecture et en éclairant le texte interprétatif.

Terrain et expérience

- 7 L'expérience d'une réalité ou l'exploration d'un espace font en géographie partie de ce qu'on appelle communément « le terrain », une étape quasi obligée de la méthodologie géographique. Le terrain comporte deux moments (Geertz, 1996). Un premier, *là-bas*, où le géographe, avec en tête les idées, conceptions et images qu'il se fait au préalable de son terrain d'étude, en somme sa posture, se confronte à la réalité. Il observe, vit et expérimente, prend des notes, collecte de l'information, discute et questionne, fait une enquête et mène des entretiens, mais cherche aussi à savoir ce que disent et pensent les habitants du territoire à l'étude. Suit un second moment, au retour, *ici*, soit là où le terrain reprend vie à travers un texte dans lequel l'information recueillie est présentée, analysée ou synthétisée, ou même encore racontée. Ce texte n'est évidemment pas le « terrain » au cours duquel le géographe se frotte à la réalité ; un autre type de confrontation a lieu. Le géographe doit dans son texte, d'une part, faire la démonstration qu'il « connaît » bien son terrain, qu'il y a séjourné et qu'il en a fait l'exploration, d'autre part, il doit convaincre que l'information recueillie a une valeur scientifique, c'est-à-dire qu'elle contribue à la validation de l'interprétation ou des hypothèses qu'il défend. Le « géographe-auteur » ainsi fait le « récit géographique » de deux « histoires » : celle de sa confrontation avec le terrain (la « réalité ») et celle de la confrontation de sa pensée avec la logique (ou pensée) du lieu, soit ce qu'on dit *là-bas*, mais aussi ce qui se dit, *ici*, dans le milieu académique, sur le territoire exploré. Suivant la méthodologie de l'analyse culturelle, l'on dira que la confrontation avec la réalité géographique interpelle la posture personnelle du chercheur, alors que la logique du lieu, ce qui se dit et ce qu'on pense *là-bas*, interpelle son positionnement scientifique.
- 8 De la même façon, ce que j'appelle le « récit géographique » s'appuie sur le jeu du regard intérieur et du regard extérieur, de la familiarité et de la distance, car d'un point de vue méthodologique, une véritable géographie des lieux passe par un double mouvement, celui du rapprochement (voire de la connivence), qui donne accès au sens, et celui de la distanciation, qui ouvre un horizon d'objectivité. Ce récit focalise sur trois moments :
- Celui de l'expérience ou de l'interaction avec la culture ou le phénomène étudié.
 - Celui où le chercheur, puisant dans son expérience et/ou interaction, tente d'approfondir la compréhension de sa discipline ou de son sujet d'étude.
 - Celui où le chercheur, puisant dans son expérience et/ou interaction, discute de son positionnement théorique, son regard ou son point de vue (son interprétation).
- 9 Comme pour l'auto-ethnographie, la qualité d'un « récit géographique » dépend de la capacité du géographe à focaliser sur ces trois moments et à livrer une information pertinente pour chacun d'eux (Holt, 2003 ; Clandinin et Connelly, 2000).

Récit géographique : de la géographicit  en Amérique du Nord

- 10 Mon exploration du continent nord-américain a souvent pris la forme d'enquêtes participatives, entre connivence et prise de distance, mais aussi au gré d'observations, de questionnements et d'hypothèses. De nombreux voyages, en automobile, train, autobus ou avion, m'ont amené à zigzaguer cet espace, du nord au sud et d'est en ouest ; j'ai aussi

habité certains de ses lieux : Baton Rouge (Louisiane), Albany (New York), Ottawa (Ontario), Canton (New York), Indianapolis (Indiana), Austin (Texas), et au Québec, Montréal, la ville de Québec et Shawinigan, où je suis né. Par un mélange de dispositions personnelles et d'intérêts professionnels, je crois avoir acquis une facilité à traverser – « *the privilege of passing* » – les « frontières culturelles », ces « limites », visibles ou invisibles, mais que l'on ressent assurément quand on passe d'un monde (culturel) ou d'un univers de sens à un autre. Pour ce qui nous intéresse ici, mon récit géographique focalise sur deux expériences fondatrices, d'abord de mon rapport à l'espace, puis de ma pensée géographique.

Première partie : drame géographique et conscience de l'espace

- 11 En France, l'école a été l'outil privilégié de la République pour dissoudre les différences culturelles afin de « produire » des Français. Dans les sociétés nord-américaines, l'école n'a jamais eu ce rôle, ce sont les lieux de la ville et plus globalement la dynamique urbaine qui ont joué ce rôle. En ce qui concerne la ville, le rapport à l'espace est fondamentalement celui de la différenciation (ou même de la ségrégation) spatiale, généralement sur une base identitaire, mais qui ne va pas sans l'existence de moments, de lieux et d'interactions ? Cette expérience de l'espace urbain je l'ai vécue dans ma ville natale. En y retournant par le texte, mon objectif est de rendre compte de la géographicité nord-américaine.
- 12 J'avais 10 ans lorsque pour une raison de trop-plein d'effectif, je fus « contraint » de changer d'école primaire (l'équivalent en France du collège). Fait en soi banal, à replacer cependant dans le contexte de l'émergence du Québec moderne sur les ruines du Canada français (commencé en 1960, ce processus fut appelé « révolution tranquille »). En fait, le Québec se modernisait à un rythme accéléré, à commencer par l'État qui prenait contrôle de son territoire. Les limites des villes et de leurs quartiers furent ainsi redessinées, parfois même leur nom changeait suivant la politique volontariste de déhagionymisation adoptée dans la foulée !² Cependant, hors de la métropole montréalaise, ces limites reprirent à peu de chose près le découpage paroissial hérité du Canada français³. Ces « quartiers-paroisses », si l'on peut dire, constituaient de véritables espaces vécus au sens où Armand Frémont l'entend, soit une façon quasi psychologique de vivre un espace. Chacun d'eux s'était développé à la faveur de l'ouverture d'une usine : une papèterie, une fonderie d'aluminium (ALCAN)⁴, une usine (Union Carbide) d'électrochimie (ancêtre de la pétrochimie) à la tête d'un complexe industriel où se fabriquaient entre autres des polymères (chez la « DUPONT of Canada »), mais aussi de la poudre pour les obus (à la CIL) qui, disait-on avec fierté, avaient servi à sauver la France ! Dans la « Ruhr du Québec », tout le monde ou presque était ouvrier, mais d'un quartier à l'autre ce n'était pas le même monde, pas le même syndicat, pas le même comité d'entreprise, pas la même église, pas les mêmes associations et, bien évidemment, pas les mêmes écoles. D'où l'aspect dramatique du changement d'école, car, on le devine, l'espace vécu de la paroisse mit plus de temps à disparaître dans la réalité, que la paroisse sur les cartes.
- 13 Dans le contexte nord-américain, Shawinigan se rapprochait de l'archétype de la ville (petite et moyenne) nord-américaine qui ponctuait l'espace continental au début du XX^e siècle et qui constituait le milieu de vie de la majorité des Nord-Américains : des villes nées de l'industrialisation et dont la croissance dépend de la présence et du développement des industries. Fondée en 1901, la ville adopte un plan orthogonal qui fut

copié intégralement sur celui de New York, y reprenant même la toponymie (rues numérotées croisant des avenues numérotées, une rue Broadway et une rue du Parc, et un parc au centre de l'espace urbain). La ville était composée d'une grande majorité de Québécois d'origine canadienne-française, toutefois la grande industrie avait aussi attiré un certain nombre (moins de 5 %) d'immigrants (ou néocanadiens) qui s'y étaient déplacés depuis leur lieu de première résidence au pays, Montréal. Parmi eux des Irlandais, comme mon grand-père maternel, des Italiens et des Polonais, puis des Libanais et des Syriens, ces derniers étant généralement commerçants. Deux familles chinoises se faisaient concurrence dans la restauration, des Grecs vont aussi occuper ce secteur et concurrencer les « éternelles » pizzerias d'Amérique, propriété d'« Italiens de Montréal » (ce qui veut dire de 2^e et même 3^e générations). Enfin, il y avait la minorité anglophone dirigeante et possédante. Tout ce monde se côtoyait sur la « *Main* » ou la rue principale, la 5^e rue au centre-ville, là où se trouvait le commerce.

- 14 La résidence de mes parents, un édifice de quatre logements, était localisée sur la rue Lambert, qui servait dans l'espace du plan de ville orthogonal à séparer les quartiers-paroisses de Saint-Marc et de Christ-Roi⁵. Je vivais en définitive à la frontière entre deux lieux et je l'appris assez tôt, intuitivement, ne serait-ce que parce qu'il n'y avait aucune raison apparente de traverser la rue : se rendre de « l'autre bord » équivalait à s'aventurer dans un *ailleurs*, un autre monde⁶. L'école primaire du quartier Christ-Roi était située à exactement trois rues de chez moi, mais nous étions de Saint-Marc et, en conséquence, jusque-là du moins, nous devions aller dans les écoles de ladite paroisse, à plus de dix rues de chez moi, et surtout au haut d'une colline dont le franchissement quotidien était vécu comme une injustice (surtout l'hiver). Mon changement d'école fut vécu, malgré la proximité géographique, comme une véritable migration. Nous mîmes, mes deux copains d'infortune et moi, une année à nous intégrer, sans jamais nous fondre totalement. Nous agissions en parfait « ethnique », restant groupés, avec nos codes et notre système de défense. Nous étions « d'ailleurs », ça se voyait et ça se savait j'imagine, en tout cas, nous le savions. De plus, comme le changement d'école ne concernait pas la pratique des sports organisés (baseball, hockey), nous devions continuer à jouer avec les équipes de Saint-Marc, c'est-à-dire avec des amis que nous voyions de moins en moins, contre ceux avec lesquels nous interagissions quotidiennement. Au cours des deux années suivantes de mon cycle primaire, j'ai vécu ainsi entre deux mondes et devenais lentement étranger à mon propre monde. Quel sens donner à cette expérience et que nous dit-elle du rapport entre l'espace et la culture ?

Deuxième partie : de la distance et du regard du géographe

- 15 Avec la distance du regard analytique, je pense que cette expérience me procura d'abord une sensibilité (indélébile) à la condition « d'étrangers », au fait d'être ailleurs ou d'ailleurs, une expérience qui est fondamentalement celle d'une perte des repères et d'une partie de ses moyens ; un phénomène qui brouille la communication entre soi (l'intériorité) et le monde (l'extériorité). Le détachement, qu'il soit vécu de façon dramatique ou non, ouvre à l'individu un champ des possibles – un dégagement de l'horizon – par rapport à l'appartenance et, plus globalement, à l'espace ; une prise de distance qui fait apparaître l'espace (ou la réalité) comme une médiation entre soi et les autres, et qui du coup permet le discours géographique (personnel, collectif, et scientifique). Le discours géographique apparaît ainsi comme une forme de réappropriation des milieux de vie.⁷ Cette expérience fondamentale de l'espace a été

étudiée par la *Humanistic Geography* anglo-américaine à la fin des années 1970, notamment par les géographes phénoménologues et existentialistes (Relph, 1976). On y avance l'idée d'une ontologie. En France, non sans lien avec la géographicit , le concept de médiance développé par Augustin Berque (2001) renvoie également à une ontologie spatiale que révèlent les milieux de vie et dans lesquels le corps social et le corps individuel sont indissociables et complémentaires. Ces milieux de vie montrent que la relation de l'homme à l'espace et à la nature n'est « ni proprement objective ni proprement subjective, [mais] d'ordre *trajectif*, en mouvement » (Berque, 1996, p. 83).

- 16 Dans cette perspective, je dirais que l'expérience de l'espace en Amérique du Nord est caractérisée par deux grandes trajectoires. La première est celle de l'immigrant : elle part d'un détachement radical, qui s'accompagne de la recherche d'une nouvelle façon d'être au monde, dans un autre monde. La deuxième trajectoire s'apparente à celle du « déraciné » : elle part de lieux où des identités s'insèrent dans des territorialités tissées au cours d'une histoire plus ou moins longue, mais qui sont bouleversées, détruites parfois, par la modernisation, avec pour conséquence de remettre les individus dans un cycle où se vivent successivement la perte puis la liberté de recommencer qui s'accompagnent d'une recherche d'appartenance (*a sense of belonging*).
- 17 Partout sur la planète la modernisation bouleverse les milieux de vie, ce qui caractérise les  tats-Unis est la vitesse, et parfois la violence, à laquelle se produit ce processus, de pair avec ce qu'on peut appeler une « résignation positive » avec laquelle il est reçu (cet optimisme qui découle d'une foi inébranlable dans le progrès technique et la modernité)⁸. Ces deux trajectoires, celle de l'immigrant et celle du déraciné qu'induit la modernisation, s'accompagnent d'une tension constante entre la recherche d'appartenance et le désœuvrement, entre la recherche d'un lieu « *we can call home* » et ce sentiment de « *placelessness* », terme magnifique qui traduit cet état « d'être sans lieu », mais qui n'a rien à voir avec le fait d'être sans habitat, *homeless* (SDF). *Placelessness* signifie sans appartenance et, bien souvent, sans identité ou à la recherche d'une identité. D'où l'importance donnée aux  tats-Unis à la *community*.
- 18 Historiquement, comme l'a si bien montré de Tocqueville, les *communities* avaient pour base un code moral chrétien, dont l'interprétation particulière donnait une identité à chaque groupe protestant, mais elles prirent au XIX^e siècle comme fondement l'appartenance ethnique ou nationale. La *community* est à la fois un lieu d'appartenance et l'unité de base de la société civile ; en français et en France, elle se situe quelque part entre la collectivité et la communauté. Elles prennent aujourd'hui des formes les plus variées : alors que se perpétuent des formes « traditionnelles », religieuses, ethniques, locales et *folk societies*, d'autres se construisent par hybridité ou autour de particularismes de toutes natures. Conçue comme un héritage culturel, l'identité perd de sa pertinence face à un processus d'identification au cœur duquel se trouve l'idée de choix identitaire et d'auto-construction de l'identité.
- 19 Aux  tats-Unis, comme l'a démontré l' cole de sociologie de Chicago (*op. cit.*), la ville avait pour fonction d'intégrer, voire d'assimiler, mais cela se faisait à partir d'une ségrégation culturelle préalable, nullement planifiée, qui se construisait en quelque sorte, par la force des choses et du nombre. L'appartenance et la solidarité « ethniques » étaient des moyens pour réussir, pas une fin en soi, une façon même d'assurer la transition afin de sortir justement de l'appartenance ethnique. La société civile s'organisait autour de ces appartenances et de ces alliances, mais aussi, au-delà, par l'entremise des syndicats... quand ces derniers pouvaient effectivement se former⁹, alors que la collectivité prenait

corps sur la « *Main* » ou lors d'évènements, comme des fêtes populaires ou la fête nationale. C'est dans de tels lieux et lors de ces moments que le système normatif du groupe dominant se faisait sentir, à commencer par l'usage de la langue, sur des individus aux appartenances multiples. Une telle géographicit  induit à coup sûr une vision de l'espace et de la culture, ainsi que du rapport des individus à la culture, dans laquelle les rapports entre les « cultures » sont conditionnés par des rapports de pouvoir.

Récit conceptuel : géographie, culture et analyse culturelle

- 20   la fin de ma Licence, j'ai obtenu une bourse d'études pour faire la première année de mon Master   Baton Rouge (sans accent circonflexe) en Louisiane à la Louisiana State University (LSU), dont le département de géographie était reconnu à l'époque comme un des grands pôles de l'analyse culturelle avec Syracuse (NY), Berkeley (CA) et Clarke (PA). Le département fut fondé par Fred Knieffen, un élève de Carl Sauer, le fondateur de la géographie culturelle aux  tats-Unis. L'originalité et la renommée du département venaient de la coexistence en son sein de la géographie et de l'anthropologie, une initiative de Knieffen qui s'intéressait aux « *folk societies* » (sociétés traditionnelles), généralement rurales, locales ou régionales, et ce dans l'esprit de l'anthropologie culturelle de Franz Boas¹⁰. Ce dernier a cherché à montrer comment les facteurs historiques s'additionnent et se fondent pour donner à chaque société son caractère particulier ; pour les géographes cela se traduisait par une contextualisation via la géographie historique, produisant ainsi une *cultural and historical geography*. Au début des années 1980, plus de la moitié des géographes du département travaillaient toujours dans cette perspective, non sans avoir remis à jour les problématiques et les thématiques. L'influence de l'anthropologie contemporaine se faisait également sentir par l'exploration de nouveaux courants théoriques, comme la phénoménologie et le structuralisme, mais aussi par un intérêt partagé par les géographes et les anthropologues pour les représentations, le langage et la communication, la religion, etc. Ce courant minoritaire allait dans le sens d'une *social and cultural geography*. Il m'intéressait davantage.
- 21 Au début des années 1980, sous l'influence de la critique sociologique postmoderne la géographie américaine s'apprêtait à prendre le « tournant culturel », mais LSU demeurait hermétique à ce courant. UCLA (University of California in Los Angeles) en était le principal foyer avec ses géographes d'origine britannique de passage ou installés à demeure (Soja, Samuels, Duncan, etc.). Je les vis en action en 1982 à Denver au Colorado où se tenait le meeting annuel de l'*American Association of Geographers*. Professeurs et étudiants des Masters de LSU firent le déplacement de Baton Rouge ; le débat postmoderne y tenait le haut de l'affiche, mais le féminisme en géographie, les rapports de genre (*gender and space*), et, de façon plus diffuse, le « tournant culturel ». Les Mexicains étaient aussi débarqués en masse, pour parler entre autres de l'*americanidad*, l'américanité, et contester aux « Américains », (soit les Anglo-Américains) le pouvoir de se nommer ainsi, et celui de nommer les autres en conséquence. Le postcolonialisme se pointait à l'horizon de l'analyse culturelle.
- 22 Ces débats sortaient assurément des cadres, disons classiques, de la discipline et plaçaient la géographie, si besoin était, encore plus près des sciences sociales. J'arrivais de l'université Laval   Québec où le département de géographie collait parfaitement à

l'image plutôt figée de la géographie des 1970 : un professeur pour chacune des grandes régions du globe (Afrique, Amérique du Sud, Asie du Sud-Ouest, Océanie, et dans une moindre mesure, Europe de l'Ouest, Europe de l'Est et Russie et Amérique du Nord), bref une géographie régionaliste, pour ne pas dire régionale ; de la géographie physique, plus spécialement de la géomorphologie ; des statistiques, des méthodes quantitatives et de la cartographie ; une géographie sociale/politique dite critique (plutôt marxiste) et, pour des raisons particulières au Québec, une géographie culturelle naissante et particulière, qui explique d'ailleurs mon séjour dans cette université reconnue pour sa géographie culturelle. À Louisiana State, l'on discutait certes de ces transformations ou avancées, mais cela n'affectait ni le cursus ni l'approche générale de la culture. Le lien avec l'histoire demeurait primordial et l'environnement, sujet de l'heure dans les universités via les *Environmental Studies*, rimait toujours avec nature, comme dans « niche naturelle d'une culture », ou se conjugait avec un certain romantisme du paysage.

- 23 Par contre, la culture y était un sujet sérieux, grave même. La différence culturelle était valorisée : « *everybody has a culture* » (« on a tous une culture »), disait-on, et chacune « *must be respected as such* » (« doit être respectée pour ce qu'elle est »), de même, il importait que chacun soit « *true to one's culture and/or origine* » (« être en phase ou authentique par rapport à sa culture »). La culture rimait ainsi avec la tradition, le folklore, l'authenticité et l'ethnie, une vision plutôt statique, plus régionaliste qu'urbaine. Plus près des *folk societies*. Cette conception de la culture, et de l'analyse culturelle qu'elle induit inévitablement, faisait figure au département de géographie de posture scientifique, bien qu'elle paraisse davantage être une posture culturelle « états-unienne », peut-être particulière à Louisiana State. Quoi qu'il en soit, cette posture « culturo-scientifique » impliquait une absence totale de jugement sur les cultures. En cela, elle reprenait à son compte le relativisme culturel de Franz Boas, qui concevait que les valeurs ne puissent se comprendre qu'à l'intérieur de frontières culturelles spécifiques.
- 24 L'on travaillait principalement sur : 1) les *folk societies*, dont les Cajuns de la Louisiane constituaient un parfait archétype ; 2) les *religious communities*, sorte de *folk societies* définies essentiellement par la religion ; 3) les « *ethnic cultures* », ou cultures issues de la transposition d'une culture d'origine dans l'espace américain (on dirait en France : « culture issue de l'immigration ») ; 4) les « *Native American cultures* » (les autochtones). L'*ethnicity*¹¹, une notion passepartout qui renvoie au processus d'affirmation culturelle d'une vaste gamme de groupes, y compris les « Noirs » qui, dans l'Amérique post mouvement civique, avaient cessé, semble-t-il, d'être une catégorie raciale. Même si l'objectif était de réaliser des études de cas, la contextualisation se faisait ici en fonction de concepts et de débats théoriques/philosophiques. Le Sud et le Sud-Ouest américain, j'allais le découvrir, se prêtaient bien à l'étude des *folks societies*, dont on voit les signes et les marqueurs (présents, mais surtout passés) dans le paysage, pour qui sait lire, mais aussi à celle des autochtones, des groupes ethniques et, évidemment, des « Noirs » ou de la « *Black culture* ».

Posture et positionnement

- 25 Par intérêt et par ricochet, nous, les « *international students* », étions plus portés par un domaine de l'analyse culturelle que les étudiants « locaux » semblaient délaisser : le monde moderne ou la culture moderne, et implicitement la culture américaine. Dans les discussions comme dans les exposés en classe, le monde moderne était conçu, et cela

relevait pratiquement de l'entendement, comme un facteur de destruction de la culture ou de l'authenticité culturelle. Chez les géographes, la culture américaine n'était un sujet d'étude qu'en lien avec une *folk society* ou une origine ethnique (les « *hyphen americans* », littéralement les « Américains avec un trait d'union », *Italo-Americans*, *Polish-Americans*, *Franco-Americans*, etc.). Non sans ironie, la culture des étudiants-es « blancs » de géographie à LSU semblait tourner essentiellement autour de « l'étude des autres cultures ou de la culture » et de la défense des cultures ou de leur authenticité. En somme, ils avaient une culture « d'étudiant », de ceux qui étudient, plutôt que « d'étudiés », de ceux qui sont étudiés par les « étudiants ». Ce questionnement sur le rapport étudiant-étudié, et d'une façon générale sur l'analyse culturelle comme discipline scientifique, j'allais le découvrir, était plus répandu en anthropologie. Peut-on étudier « l'autre » ? Peut-on scientifiquement étudier une autre culture ? La science et ses catégories n'induit-elles pas un jugement culturel ? Quel est le rapport entre « l'autre » du texte scientifique et « l'autre » tel qu'il existe pour lui-même ?

- 26 Une des raisons fut le retour au début des années 1980 de Carlos Castaneda sur la scène littéraire et anthropologique américaine, rendu célèbre par son étude du chamanisme qu'il fit à partir de notes prises alors qu'il suivait les enseignements d'un sorcier *yaqui*, don Juan Matus, réputé appartenir à l'antique tradition toltèque, au Mexique. Une décennie de controverses avait suivi la publication de ses ouvrages – qui trouvaient par ailleurs rapidement leur place dans la liste des *best sellers* – et l'obtention de son doctorat en 1970 à UCLA¹². Au-delà des controverses en tous genres (littérature versus science, plagiat, usage de « Mescalito » pour mieux « voir » les enseignements du sorcier, etc.), Castaneda remettait en question la sacrosainte objectivité de la science, en même temps que celle du savant sur son objet d'étude. Il précisait les prémisses d'une anthropologie capable de dépasser, ou de mieux conceptualiser, la différence entre l'observateur et l'observé, l'étudiant et l'étudié. Au plus fort d'une décennie dominée par le positivisme et les méthodes quantitatives, l'anthropologie, pour ne rien dire de la géographie, considérait les écrits de Castaneda comme une imposture... C'est-à-dire que l'on n'admettait pas une autre posture que le positivisme logique pour la science. Après des années de silence et sans jamais répondre à ses détracteurs, dans *The eagle's gift* (1981) Castaneda racontait sur un mode auto biographique, comment il était devenu lui-même « Naguan » ou sorcier après le décès de Don Juan. À LSU, plusieurs étudiants d'anthropologie travaillaient sur des tribus amérindiennes, dont certaines au Mexique. Je lus donc comme les autres les enseignements de Don Juan, mais ce qui m'intéressait le plus était justement ce « jusqu'où de l'étude de l'autre ». Quelles sont les limites de l'objectivité ? « L'autre peut-il exister hors des catégories de la science ? Comment concilier sa parole et celle de la science ?
- 27 Mon intérêt pour l'analyse culturelle devint inséparable de ces questionnements méthodologiques, qui ressortent de la compréhension de « l'objet » d'étude culture, de ma propre expérience, et surtout du fait de la conscience que l'étude même de la culture, et surtout de la culture de l'autre, établit inévitablement un rapport de pouvoir. En peu de mots, cela s'appelle le post colonialisme.
- 28 En effet, ce sont ces questions et bien d'autres de même nature auxquelles tentera de répondre la critique postcoloniale de la science, et le post colonialisme en général, qui prendra de l'ampleur après la publication de *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident* d'Edward Said (1977), le livre référence de ce courant de pensée. Castaneda avait secoué l'institution ou le savoir constitué, le post colonialisme, même en rupture par rapport à ce

savoir, est une réponse de la connaissance aux problèmes que rencontrent l'activité de produire de la connaissance dans le domaine de l'analyse culturelle et plus globalement dans les sciences humaines et sociales. Cette critique et ce débat comportent une dimension théorique importante, mais aux États-Unis le post-colonialisme n'était pas qu'une question théorique ou épistémologique. Il se manifestait en quelque sorte sur les campus et dans la classe. L'accès à l'université de groupes jusque-là exclus et la plus-value en termes d'images accordée à la présence d'étudiants étrangers avaient pour effet de transformer potentiellement en « sujets-étudiants » et producteurs de savoir des individus dont les groupes d'appartenance étaient jusque-là considérés comme des « objets d'études ». Ce que du reste ces derniers découvraient avec étonnement et horreur dans certains cas. La remise en question de l'activité scientifique et surtout de l'absolu de l'objectivité acquérait de ce fait une dimension sociale, culturelle et politique. Elle concernait le contenu des cours, le choix des textes et des concepts, de même que la pédagogie, elle obligeait à ouvrir la discussion sur la charge culturelle que contiennent les mots de la science malgré leur présumés attributs de neutralité ou d'objectivité. Le choix des mots et des concepts découle-t-il strictement du débat scientifique ?¹³ Ceux-ci ne peuvent-ils refléter une situation où le groupe « étudiant » est aussi le groupe dominant, directement ou indirectement en position de force par rapport aux groupes étudiés ?

- 29 À Louisiana State ces questions étaient discutées, mais plus généralement esquivées au profit de la « vraie géographie », celle du terrain, de l'empirisme et des sujets, et surtout des études de cas, où les groupes sont bien identifiés et circonscrits dans le temps et l'espace. Un des concepts-clés est certainement l'*ethnicity*, un concept qui divise les « Noirs » aux États-Unis. Certains y voient la possibilité de célébrer une différence culturelle, comme d'autres groupes aux États-Unis, alors que d'autres y voient une forme subtile d'enfermement culturel, qui serait aussi une façon pour la société – et le groupe majoritaire – de ne plus penser les différences de condition et les discriminations en termes raciales et de racisme (Bell, 1992 ; Michaels, 2006). Si l'on comprend la portée morale d'une posture qui pose que « *everybody has a culture* » et que chacune d'elle « *must be respected as such* », l'idée qu'il faille demeurer « authentique » à la culture dont on hérite pose problème. Une personne ayant la peau noire peut-elle choisir ne pas s'identifier à la « culture noire » – *not being true to one's culture* – et préférer une autre culture et d'autres formes d'expression culturelle ? Ce choix existe-t-il ? Prendre ses distances de la « *black ethnicity* » signifierait-il « devenir blanc » (*to become white*) ? La fin des discriminations sonnera-t-elle le glas de la « *black culture* » !

Conclusion

- 30 Je ne sais pas s'il y a lieu de conclure. Si oui, mes expériences personnelle et scientifique de la culture m'amènent à dire trois choses. Un, l'analyse de la culture ne peut faire l'impasse sur un questionnement épistémologique, qui débouche, ou va de pair, avec un questionnement méthodologique. Deux, ces questionnements mettent en évidence le rapport du « je » à la production de la connaissance et les rapports de pouvoir qu'elle induit : étudier la culture et la culture de l'autre, c'est établir un rapport à l'autre et bien souvent un rapport de pouvoir. Trois, la production de connaissance repose pour beaucoup sur des choix, choix de concepts, d'hypothèses d'interprétation. Le « je » s'appuie sur une posture et s'aligne sur un positionnement, en croisant les récits

personnels et conceptuels, l'on comprend mieux ces choix et l'on augmente du coup la valeur scientifique de la connaissance produite.

BIBLIOGRAPHIE

- BELL D., 1992, *Faces at the bottom of the well: the permanence of racism*, New York, Basic Books, 222 p.
- BOURDIEU P., 2001, *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'agir, 240 p.
- BERQUE A., 2001, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 271 p.
- BERQUE A., 1996, *Être humain sur la terre. Principes d'éthique de l'écoumène*, Paris, Gallimard, 212 p.
- CASTANEDA C., 1981, *The eagle's gift*, New York, Simon and Schuster, 316 p.
- CLANDININ J., M. Connelly, 2000, *Narrative inquiry : experience and story in qualitative research*, San Francisco, Jossey-Bass Pub., 211 p.
- DAVIES C., 2002, *Reflexive ethnography: a guide to researching selves and others*, London/New York, Routledge, 302 p.
- EMERSON R. et al., 1995, *Writing ethnographic fieldnotes*, Chicago, The University of Chicago Press, 272 p.
- GHASARIAN C. (dir.), 1995, *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, VUEF/Armand Colin, 233 p.
- HOLT N., 2003, « Representation, legitimation, and autoethnography: an autoethnographic writing story », *International journal of qualitative methods*, vol. 2, n° 1, p. 1-22.
- MICHAELS W. B., 2006, *The trouble with diversity. How we learned to love identity and ignore inequality*, New York, Metropolitan Books, 256 p.
- MUNCEY T., 2005, « Doing autoethnography », *International journal of qualitative methods*, vol. 4, n° 1, p. 1-12.
- REED-DANAHAY D., 1997, *Auto/ethnography: rewriting the self and the social*, Oxford/New York, Berg Publishers, 195 p.
- RELPH E., 1976, *Place and placelessness*, Londres, Pion, 156 p.
- SAID E., 1977, *Orientalism*, Londres, Routledge, [traduction française : *Orientalisme*, Paris, Seuil, 1978, réédition augmentée, 1983, 392 p.].

NOTES

1. Le concept d'auto-ethnographie fait la synthèse d'une ethnographie postmoderne, dans laquelle les conventions réalistes et la position de l'observateur objectif de l'ethnographie standard sont remises en question, et une autobiographie postmoderne dans laquelle la notion d'une individualité cohérente a de la même façon été remise en question. Le terme a un double

sens, il réfère soit à l'ethnographie de son propre groupe ou un écrit autobiographique qui a un intérêt ethnographique.

2. Voir le site de la Commission de toponymie du Québec : www.toponymie.gouv.qc.ca. Non seulement le Québec possédait-il autant de villages qu'il y a de saints au paradis, mais certains noms revenaient à plusieurs reprises, tandis que d'autres ne figuraient tout simplement pas dans le registre des saints de l'Église catholique.

3. En fait, c'est toute la colonisation intérieure du Québec qui s'est réalisée sur la base d'une stratégie d'occupation du sol au cœur de laquelle se trouvait la paroisse. Le processus s'apparente à celui de la christianisation de la France, sauf qu'il s'agissait plus d'une conquête de l'espace que des esprits. Voir : Berdoulay V., Soubeyran O., Senecal G., 1996, « Colonisation, aménagement et géographie : expériences franco-québécoises (1850-1920) », in V. Berdoulay et J. A. Van Ginkel (dir.), *Geography and professional practice*, Utrecht (Amsterdam), Nederlandse Geographische Studies, p. 153-159.

4. La compagnie s'appelait à l'origine *Aluminium Company of Canada*, elle deviendra la multinationale ALCAN, celle-là même qui en 2005 a acheté la multinationale française Pechiney, et qui, pour rassurer l'opinion française, mettait en valeur ses « racines » québécoises. ALCAN-Pechiney a été achetée en 2007 par une multinationale anglo-australienne, Rio Tinto, pour la somme de 38,1 milliards de dollars. Déclarée désuète, l'usine de Shawinigan devrait fermer ses portes « avant 2012 », du moins si l'on se fie à l'annonce faite par les nouveaux propriétaires.

5. La ville en compta jusqu'à sept : Saint-Pierre (érection 1901) et Saint-Bernard (1912), qui formaient le « bas de la ville, Saint-Marc (1911), qui s'étendait principalement sur le plateau et constituait le « haut de la ville », Christ-Roi (1938), formée à même le territoire de Saint-Marc, puis les paroisses périphériques, l'Assomption (1951) et Sainte-Croix (1949), enfin, en banlieue, Saint-Charles-Garnier (1949) et Sainte-Hélène (1957).

6. J'ai toujours cette sensation aujourd'hui au moment de mettre le pied dans la rue pour la traverser. Au Québec, dans le langage populaire on ne va pas de l'autre côté de la rue, mais bien de « l'autre bord ». Cette expression, comme celle qu'ils utilisent lorsqu'ils montent dans un véhicule, en l'occurrence « embarquer »... dans l'avion, le train, etc., renvoie à leur acte d'origine, celui de migrants et d'explorateurs, qui s'embarquèrent dans des bateaux pour traverser l'Atlantique, soit pour aller sur l'autre bord de l'eau. Lors de la Seconde Guerre, les soldats « s'embarquaient pour aller de l'autre bord ».

7. Pour Kant, la discipline géographique, parce qu'elle procurait au philosophe les moyens de connaître l'étendue de l'expérience humaine sur la terre, avait tout entière une vocation pédagogique (*Leçon de géographie*, Paris Gallimard, 1999). En littérature, ce moment existentiel de mise à distance par rapport au monde est souvent associé à la fin de l'innocence. En pédagogie, le « décentrement » consiste à procurer à l'élève une distance par rapport à son milieu, lui donnant alors la possibilité de mieux comprendre le monde, soi-même et l'altérité.

8. Ce qui ne va pas sans heurts, affrontements et résistance, dont l'histoire des États-Unis se nourrit par ailleurs, et que les artistes mettent magnifiquement en scène dans la littérature, les films et la peinture. Cette modernisation, abondamment commentée, a été racontée avec science et éloquence par Marshall Berman dans *All that is solid melts into air* (New York, Penguins Book, 1988). En français, cela pourrait se traduire par « tout fout le camp » et « on n'arrête pas le progrès », deux expressions qui expriment et mettent face à face les visions positives et négatives de la modernisation. Il n'entre pas dans mon propos de développer plus avant ce sujet, mais j'aimerais souligner que la réaction américaine à la modernisation, qui est devenue un trait culturel, provient d'un mélange de culture protestante et de modernité. L'expression « résignation positive » renvoie à l'idée de *prédestination* et de *calling*, c'est-à-dire cette nécessité de « trouver sa place » dans le monde, qui dans le contexte moderne fait apparaître les changements du monde, jugés inéluctables, comme une opportunité à saisir pour se réaliser.

9. Dans l'histoire syndicale états-unienne, il est difficile de départager la lutte anticommuniste puis antibolchevique que menaient les autorités politiques, et la lutte objective des grands patrons contre les syndicats. Une chose est sûre, cependant, l'un et l'autre n'hésitèrent pas à utiliser la peur de l'étranger et les différences culturelles pour briser la solidarité interethnique des ouvriers. En 1919, alors que des millions d'ouvriers entreprennent des grèves pour augmenter les salaires et diminuer le temps de travail, l'État fédéral va procéder à des arrestations et des emprisonnements arbitraires (André Kaspi 1994, *Les États-Unis au temps de la prospérité, 1919-1939*). Le cas emblématique est celui de deux immigrés italiens, Nicolas Sacco et Bartolomeo Venzetti à Boston, réputés anarchistes et bolcheviques, et dont les exécutions sur la chaise électrique en 1927 suscitèrent une mobilisation ouvrière internationale. Ils furent réhabilités en 1977. Voir : Ronald Creagh, *L'affaire Sacco et Venzetti*, Éditions de Paris/Atelier de création libertaire, Lyon, 2004.

10. Boas est reconnu pour être le « père » de l'anthropologie culturelle américaine : *The mind of primitive man* (1938, 2^e édition 1965) et *Race, language, and culture* (1940).

11. Cette notion est difficilement traduisible en français. La difficulté tient justement au fait que le phénomène que décrit la notion n'a pas de correspondance dans un monde où le multiculturalisme, comme idée ou réalité, n'a pas prise. Pour traduire *ethnicity*, les Québécois, plus exposés au multiculturalisme dans sa version canadienne, utilisent l'expression « culture ethnique » ou encore « groupes culturels » et, plus récemment, « communautés culturelles » (une traduction *cultural community*, un concept issu du vocabulaire officiel du multiculturalisme canadien). Comme en France, *ethnicity* y est peu usité dans sa traduction française, « l'ethnicité ».

12. Entre 1968 et 1998, l'année de sa mort, il publia dix livres sur le sujet, deux furent publiés à titre posthume. Son premier livre, publié en 1968, *The teachings of Don Juan*, en français *L'herbe du diable et la petite fumée* (1971) est pour l'essentiel sa thèse de doctorat ; *L'herbe du diable ou la petite fumée*, Paris, 10/18 ; 2^e édition 1981, paru également en 2002, Paris, Bourgeois.

13. Le « *political correctness* » est une expression de la droite conservatrice américaine pour dénoncer le caractère pernicieux de cette révision du langage, qui en fait mettait hors-jeu celui ou celle qui ne le maîtrisait pas. Mais cette dénonciation du langage cachait à peine la véritable bataille, épistémologique et politique, qui consistait à affirmer le pouvoir de nommer l'autre, et donc de maintenir un rapport de pouvoir entre les détenteurs de la science et les objets d'étude.

RÉSUMÉS

Ce texte se penche sur le rôle du chercheur dans la démarche de production du savoir. En géographie, la réflexion sur ce sujet passe d'abord par un retour sur le terrain, comme source d'information et d'expérience, et donc de pratiques, puis par la prise en compte de la réflexivité, ce qu'elle est, mais surtout ce qu'elle éclaire du terrain et du positionnement du chercheur. L'auto-ethnographie permet justement de conjuguer le deux. Ce texte focalise sur la nature et les modalités du récit auto-ethnographique. L'expérience du terrain dont il est question et le récit auto-ethnographique que j'en fais, renvoient ici à l'Amérique du Nord, mon espace d'origine et l'espace privilégié de mon regard de géographe.

The goal of this text is to explore the role played by the « searching-subject » in the production of knowledge. In geography, such a reflexion brings up two intermingled questions: one is the nature fieldwork, as a source of information and of experience thus – of practices thereof ; the

other is reflexivity, its nature and how it enlightens the fieldwork and the researcher's positioning. Auto-ethnography is one sure way to deal with both. I focus here on what it is as a method and, more importantly, its narration. The fieldwork and geographic experience I am referring to is mine, that is North America, where I am from and through which I still tend to see the world.

INDEX

Mots-clés : auto-ethnographie, géographie, terrain, réflexivité

Keywords : auto-ethnography, geography, fieldwork, reflexivity, North America

Index géographique : Amérique du Nord

AUTEUR

LOUIS DUPONT

Laboratoire Espace, Nature et Cultures UMR CNRS 8185

Université Paris-Sorbonne

duponlouis@aol.com