

Décentrer le regard sur le genre : une perspective anthropologique sur la Nouvelle-Guinée

Pascale Bonnemère

Pour les sciences sociales, le genre désigne tout ce qui, dans la différence entre les sexes, relève non pas d'un donné naturel mais d'une construction sociale. Dire que le genre est social n'équivaut pas à affirmer qu'il relève de l'artifice et de l'optionnel. C'est affirmer qu'il est régi par des normes et des conventions partagées et transmises au sein d'une culture particulière, certes construites à partir d'un donné, la différence des sexes, mais filtrées par une vision spécifique de ce qu'est une personne. C'est-à-dire un agent d'actes humains qui varient selon la cosmologie et le système de significations propres à une culture. Bref, chaque société a sa façon propre de concevoir le genre et il n'existe pas de conception du genre sans conception de la personne.

Dans notre société, la notion de genre est actuellement source de tensions car, en dépit de l'idée partagée que les personnes ont un sexe et un genre, il n'existe pas de consensus sur la nature de la relation entre eux. Un des moyens dont nous disposons pour dépassionner ce débat est

de prendre du recul par rapport à nos convictions personnelles, aux savoirs qui nous ont été transmis à l'école et aux représentations implicites qui envahissent notre univers mental et social. Prendre du recul ne signifie pas forcément mettre en doute, puisqu'il n'est pas question ici de porter un jugement, mais simplement de mettre en perspective nos propres convictions, savoirs et représentations implicites avec d'autres convictions, d'autres savoirs et d'autres représentations implicites.

En cette matière, l'anthropologie des sociétés dites lointaines est bien placée puisqu'elle a la capacité de nous transporter dans des mondes différents du nôtre avec l'objectif de décrire et d'analyser d'autres modes de penser et d'agir que les nôtres. L'anthropologie peut nous servir, en nous faisant découvrir d'autres modes de pensée, à mettre au jour notre propre mode de pensée, à mieux comprendre ses fondements et son histoire et donc, en quelque sorte, à le relativiser.

Je vais donc utiliser mon expérience d'ethnologue d'une société de Papouasie-Nouvelle-Guinée et de spécialiste de ce qui a été écrit sur le genre dans cette région du monde afin d'opérer cette distanciation, et d'essayer de montrer qu'il existe en Occident, pour le dire vite, une façon particulière de penser le genre que d'autres sociétés ne partagent pas, ou pas entièrement.

Les chercheurs étant eux-mêmes membres d'une culture particulière, essayer de dépassionner un débat, c'est aussi réaliser qu'autour de leurs recherches se nouent des enjeux complexes qu'il faut identifier. Là encore, la question du genre telle qu'elle a été discutée entre les années 1960 et les années 1990 dans le monde universitaire anglo-saxon

Nouvelle-Guinée nous offre matière à réfléchir à l'impact qu'ont eu les mouvements féministes sur l'évolution d'un champ de recherche, et finalement à la difficulté de faire tenir ensemble la démarche anthropologique et la défense d'une cause ou d'un intérêt politique particulier.

Le féminisme et l'anthropologie de la Mélanésie

L'actuelle Papouasie-Nouvelle-Guinée, pays indépendant depuis 1975, s'étend sur un territoire qui a été découvert très tard dans l'histoire des grandes explorations européennes. Certaines zones côtières, comme les îles Trobriand, avaient certes été étudiées par Malinowski, premier ethnographe de terrain, dans les années 1910, mais la majeure partie du pays, composée de zones montagneuses difficiles d'accès, n'a été découverte par les administrateurs de la puissance coloniale australienne qu'à la fin des années 1930 et les premières recherches de terrain ne s'y sont déroulées que dans les années 1950.

Dès ces premiers travaux dans l'intérieur du pays, l'étude de ce que l'on appellerait alors « rapports hommes-femmes » a occupé une grande place car ce que ces premiers anthropologues (tous des hommes) y ont observé, ce sont des maisons réservées aux femmes et aux enfants d'un côté et des maisons pour les jeunes hommes non mariés d'un autre côté dans lesquelles vivaient aussi le plus souvent les hommes adultes⁸⁵. Ils ont également assisté à des rituels lors desquels les jeunes garçons devaient être retirés du monde des femmes afin de parvenir à l'âge adulte et de devenir des guerriers à même de

de prendre du recul par rapport à nos convictions personnelles, aux savoirs qui nous ont été transmis à l'école et aux représentations implicites qui envahissent notre univers mental et social. Prendre du recul ne signifie pas forcément mettre en doute, puisqu'il n'est pas question ici de porter un jugement, mais simplement de mettre en perspective nos propres convictions, savoirs et représentations implicites avec d'autres convictions, d'autres savoirs et d'autres représentations implicites.

En cette matière, l'anthropologie des sociétés dites lointaines est bien placée puisqu'elle a la capacité de nous transporter dans des mondes différents du nôtre avec l'objectif de décrire et d'analyser d'autres modes de penser et d'agir que les nôtres. L'anthropologie peut nous servir, en nous faisant découvrir d'autres modes de pensée, à mettre au jour notre propre mode de pensée, à mieux comprendre ses fondements et son histoire et donc, en quelque sorte, à le relativiser.

Je vais donc utiliser mon expérience d'ethnologue d'une société de Papouasie-Nouvelle-Guinée et de spécialiste de ce qui a été écrit sur le genre dans cette région du monde afin d'opérer cette distanciation, et d'essayer de montrer qu'il existe en Occident, pour le dire vite, une façon particulière de penser le genre que d'autres sociétés ne partagent pas, ou pas entièrement.

Les chercheurs étant eux-mêmes membres d'une culture particulière, essayer de dépassionner un débat, c'est aussi réaliser qu'autour de leurs recherches se nouent des enjeux complexes qu'il faut identifier. Là encore, la question du genre telle qu'elle a été discutée entre les années 1960 et les années 1990 dans le monde universitaire anglo-saxon à propos de terrains ethnographiques situés en Papouasie-

Nouvelle-Guinée nous offre matière à réfléchir à l'impact qu'ont eu les mouvements féministes sur l'évolution d'un champ de recherche, et finalement à la difficulté de faire tenir ensemble la démarche anthropologique et la défense d'une cause ou d'un intérêt politique particulier.

Le féminisme et l'anthropologie de la Mélanésie

L'actuelle Papouasie-Nouvelle-Guinée, pays indépendant depuis 1975, s'étend sur un territoire qui a été découvert très tard dans l'histoire des grandes explorations européennes. Certaines zones côtières, comme les îles Trobriand, avaient certes été étudiées par Malinowski, premier ethnographe de terrain, dans les années 1910, mais la majeure partie du pays, composée de zones montagneuses difficiles d'accès, n'a été découverte par les administrateurs de la puissance coloniale australienne qu'à la fin des années 1930 et les premières recherches de terrain ne s'y sont déroulées que dans les années 1950.

Dès ces premiers travaux dans l'intérieur du pays, l'étude de ce que l'on appelait alors « rapports hommes-femmes » a occupé une grande place car ce que ces premiers anthropologues (tous des hommes) y ont observé, ce sont des maisons réservées aux femmes et aux enfants d'un côté et des maisons pour les jeunes hommes non mariés d'un autre côté dans lesquelles vivaient aussi le plus souvent les hommes adultes⁸⁵. Ils ont également assisté à des rituels lors desquels les jeunes garçons devaient être retirés du monde des femmes afin de parvenir à l'âge adulte et de devenir des guerriers à même de

85. K. READ, *The High Valley*, New York, Columbia University Press, 1965, pp. 97, 132.

défendre la communauté face aux ennemis, dans un passé récent les conflits inter-tribaux faisaient partie du quotidien. Enfin, ils ont entendu des propos sur la « pollution » féminine et les dangers que les substances s'échappant du corps des femmes présenteraient pour les hommes. Ils ont alors parlé de « sexual antagonism »⁸⁶ (que l'on doit traduire par « antagonisme entre les sexes » ou « antagonisme entre les hommes et les femmes ») pour décrire la situation ethnographique qu'ils avaient observée : une situation où la relation entre les hommes et les femmes reposait sur des dispositifs de mise à distance construisant deux mondes opposés. A l'expression d'antagonisme entre les sexes, est venue s'ajouter celle de domination masculine, qui, comme on va le voir, fut remise en question plusieurs années plus tard.

A l'époque où ces premiers ethnologues ont travaillé dans l'actuelle Papouasie-Nouvelle-Guinée, l'anthropologie menait des études monographiques. Les descriptions portaient sur tout le champ de la vie sociale : le vocabulaire de la parenté aussi bien que les règles de mariage, le travail dans les jardins comme les rituels du cycle de la vie, ou encore les mythes et les croyances et pratiques autour de la mort, et bien d'autres choses encore. Ils ont décrit des sociétés qui avaient été découvertes dix ou vingt ans plus tôt, dans le but de comprendre leurs modes de vie, leur organisation sociale, leurs façons de penser le monde et d'agir sur lui. On peut donc supposer que, si les hommes ethnologues ont peu regardé les femmes mélanésiennes au cours de leurs séjours sur le terrain, c'est parce qu'elles étaient moins visibles que

les hommes, qu'elles étaient moins accessibles à des ethnologues hommes aussi en raison précisément de cette distance entre les sexes qualifiée d'antagonisme.

Mais aux Etats-Unis, dans le contexte des années 1960 et 1970 où les mouvements féministes étaient présents dans le champ universitaire établi, ce n'est pas ainsi que les chercheuses féministes ont considéré ces travaux de description et d'analyse. En anthropologie, un courant féministe les a vertement attaqués en les qualifiant d'androcentrés. Ce terme qualifiait deux défauts à combattre : 1) au niveau de l'observation et de la description, celui d'avoir recueilli des données auprès des hommes seulement, favorisant ainsi le discours masculin et le considérant comme celui de la société tout entière ; et 2) au niveau de l'analyse, celui d'avoir eu recours aux valeurs du monde dans lequel les anthropologues masculins avaient été élevés (un monde occidental, le seul peut-être voulaient-elles croire, où les hommes dominaient les femmes) pour rendre compte d'une situation étrangère à lui.

Les premières ethnologues femmes qui partirent dans les années 1970 en Papouasie-Nouvelle-Guinée « faire du terrain », selon l'expression consacrée, étaient engagées aussi pour la plupart dans le champ des « Women's Studies ». Elles sont allées recueillir des données auprès des femmes des sociétés de cette région du monde pour rétablir l'équilibre avec ce que l'on savait sur les hommes à partir des discours de ceux-ci. Pour ces chercheuses, s'intéresser aux femmes était une démarche attachée à un intérêt politique particulier, celui de démontrer que la domination masculine n'était pas un donné universel.

Les débats en anthropologie sur les rapports sociaux de sexe reflétaient donc la passion qui tournait autour d'une

86. Pour une reconstruction de l'histoire intellectuelle de ce concept, voir G. H. HERDT and F. J. P. POOLE, « Sexual Antagonism? : The Intellectual History of a Concept in New Guinea Anthropology », *Social Analysis*, 12(1982), pp. 3-28.

question : la domination masculine était-elle un fait universel ou un produit de l'histoire occidentale ? Les féministes penchaient plutôt pour la seconde option, et l'étude des sociétés dont l'histoire avait été le plus longtemps déconstruite de la nôtre et auxquelles se consacrait l'anthropologie allait leur offrir, pensaient-elles, des matériaux sur lesquels appuyer leur théorie. Or, si elles fournirent des descriptions nouvelles, il n'y eut pas de remise en cause majeure des travaux précédents, car le débat restait centré sur la seule notion de domination masculine. Comme nous le verrons plus loin avec l'exemple des rituels masculins, la raison de cette faible avancée théorique est à rechercher dans le fait que cette notion est trop réductrice pour saisir la diversité des situations rencontrées dans le monde et analyser dans toute sa complexité « la dimension sexuée de la vie sociale »⁸⁷ en tous temps et en tous lieux.

L'anthropologie de Marilyn Strathern : un tournant épistémologique

Il a fallu que s'amorce une réflexion théorique sur les rapports entre l'anthropologie et les Études féministes pour dépassionner le débat et faire avancer d'une manière specta-

culaire la compréhension des sociétés mélanésiennes. Marilyn Strathern est l'anthropologue britannique qui a permis cette avancée à partir de ses enquêtes ethnographiques chez les Hagen, dans une société de Nouvelle Guinée, de la fin des années 1960 à la fin des années 1980. Elle essaya de penser les tribus de Hagen dans leurs propres termes et non avec nos catégories d'analyse occidentales.

Dans un article publié en 1987 dans la revue féministe *Signs*⁸⁸, elle a contesté l'apport de la démarche féministe à l'anthropologie. L'argument de M. Strathern était en porte-à-faux avec l'opinion dominante selon laquelle les travaux des femmes anthropologues allaient renouveler l'anthropologie. Selon elle, « Le féminisme requiert un dogme de séparatisme comme instrument politique afin de défendre une cause commune »⁸⁹. En effet l'anthropologie féministe postulait une altérité fondamentale entre hommes et femmes, ce qui bousillait l'observation des sociétés. Pour M. Strathern, l'anthropologie doit viser à décrire une société dans les propres termes de celle-ci, en s'affranchissant le plus possible de ceux avec lesquels nous sommes familiers. Cela est incomparable avec la volonté de faire bouger un ordre social jugé oppressif comme les féministes l'ambitionnent. Autrement dit, défendre une cause politique ne relève pas de la démarche anthropologique.

Cette réflexion épistémologique fut associée chez M. Strathern, entre 1975 et 1985, à une déconstruction systématique des catégories occidentales (homme/femme, nature/culture, sphère domestique/sphère publique etc.) que les théories féministes classiques employaient pour analyser la

87. « La dimension sexuée de la vie sociale » est l'intitulé qu'I. THÉRY, F. Douaire-Marsaudon, A. Martial et moi-même avons donné à un séminaire de l'EHESS et qui désigne ce champ d'investigation complexe que nos recherches respectives, en sociologie de la parenté contemporaine et en anthropologie de l'Océanie, nous avaient conduites à considérer non comme un domaine isolé de la vie sociale (que l'on étudierait sous l'appellation "Études de genre" comme les Anglo-Saxons l'ont fait avec les "Gender Studies") mais comme un fait qui traversait celle-ci de part en part, cf. I. THÉRY et P. BONNEMÈRE, *Ce que le genre fait aux personnes*, Paris: Éditions de l'EHESS, 2008 et I. THÉRY, « Le genre : identité des personnes ou modalité des relations sociales ? », *Revue française de pédagogie*, 171 (2010), p. 104.

88. M. STRATHERN, « An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology », *Signs* 12 (1987), pp. 276-292.

89. *Ibid.*, p. 291.

distinction masculin/féminin⁹⁰ dans d'autres mondes sociaux que les leurs. Au fur et à mesure que ses analyses avançaient (depuis la fin des années 1960), M. Strathern avait découvert qu'à Hagen, les hommes et les femmes étaient distingués en fonction des actions qu'ils effectuaient, notamment au sein de l'événement social le plus important localement, les grands échanges cérémoniels de cochons entre groupes liés par le mariage, qui contribuaient à l'augmentation du prestige des hommes. Les premiers étaient ceux qui échangeaient les cochons; les secondes, leurs épouses, celles qui les élevaient en travaillant dans les jardins pour les nourrir. Toute autre définition des sexes était englobée par celle-ci, qui était liée à l'activité collective principale de cette société. La distinction masculin/féminin se pense donc ici au moyen de la relation de production et d'échange. Le bien précieux qu'est le cochon dans les échanges est considéré comme le produit d'une relation de sexe opposé (*cross-sex*), autrement dit comme une relation entre deux actions auxquelles est attribué un genre différent.

Ces recherches trouvèrent leur aboutissement dans un livre ardu et jamais traduit, paru en 1988, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society*, dans lequel elle a proposé qu'en Mélanésie, la notion de genre se présenterait comme un opérateur généralisé pour penser le monde social, fait de relations, d'actions, d'objets, et non un moyen de catégoriser les êtres humains. Son travail a consisté à étudier des objets, des personnes et des actions associés d'une manière ou d'une autre à la distinction masculin/féminin en vue d'établir la façon mélanésienne de penser le

genre, la personne et la vie sociale dans ses propres termes plutôt qu'à l'aide des catégories de pensée occidentales.

La parution de *The Gender of the Gift* a eu deux conséquences dans le milieu des anthropologues. La première a été de montrer que la notion de femme ou d'homme, et donc de personne, définie comme telle dans une société donnée, ne renfermait pas un contenu identique en tous lieux et en tout temps. La seconde a été de faire prendre conscience que le genre ne qualifiait pas partout des attributs ou des caractères des êtres humains, qu'ils soient psychologiquement ou/et socialement construits, et ne constituait pas forcément une identité, mais qu'il pouvait aussi être une modalité des relations sociales. D'autres exemples océaniques confirment cette idée.

Le genre comme modalité des relations sociales chez les Ankaïe

J'ai effectué mes principales recherches de terrain entre 1987 et les années 2000 en Nouvelle-Guinée, dans un groupe des contreforts des hautes terres qui vit encore isolément⁹¹. Les premiers administrateurs ayant exploré la région ont appelé cette population de 1500 personnes les Ankaïe et ce nom est resté en dépit du fait qu'il ne s'agit pas du terme qu'ils utilisent pour se désigner eux-mêmes.

90. La barre oblique exprime l'idée que les deux termes ne sont pensés que relativement l'un à l'autre (Théry 2010, p.106).

91. On ne trouve pas encore dans la vallée où j'ai principalement séjourné d'infrastructure sanitaire pérenne: les femmes ne reçoivent donc pas d'aide pour accoucher, ce qui implique que les morts en couches ne sont pas rares et que la mortalité infantile est de 350%. Il n'existe pas non plus d'école et il n'y a jamais eu de présence missionnaire suffisamment longue pour que la religion, en l'occurrence protestante dans cette région du pays, ait eu un effet susceptible de détruire, ou même d'aménager, les pratiques et les systèmes d'idées locaux.

Dès la naissance, les mères ankave accomplissent envers leurs enfants en bas âge des gestes qui opèrent une différenciation sexuelle fondée sur les activités ou des expériences qui caractériseront leur vie future. Pour couper le cordon ombilical, une mère n'utilise pas le même outil selon que le sexe de son bébé est masculin ou féminin. La canne végétale dont elle se sert pour le premier est de la même espèce que celle que l'expert rituel, une dizaine d'années plus tard, lors des initiations masculines, lui glissera dans la paroi cartilagineuse de son nez qu'il vient de perforer. Pour le bébé fille qu'elle vient de mettre au monde, elle emploie une simple lame de bambou. De longs mois plus tard, lorsque la mère coupe les cheveux de son fils pour la première fois, elle les place à la base des feuilles d'une cordylina, une plante utilisée par les hommes pour confectionner les barrières des enclos domestiques, alors qu'elle placera ceux de sa fille dans le creux des feuilles d'un bananier, qui symbolise la nourriture végétale dont les femmes sont les pourvoyeuses.

De ces pratiques, il résulte que les Ankave considèrent le sexe anatomique d'un bébé comme un caractère somme toute assez neutre qui ne suffit pas à faire de chacun un garçon et une fille puis un homme et une femme. Dès la petite enfance, c'est à la vie sociale (les activités quotidiennes, les expériences vécues) des hommes et des femmes qu'ils deviendront, que les Ankave choisissent de faire référence lorsqu'ils pratiquent des gestes que nous qualifierions de pratiques opérant une différenciation sexuée.

Chez les Ankave, les événements collectifs majeurs ne sont pas les grands échanges cérémoniels observés à Hagen, où a travaillé M. Strathern, mais les initiations masculines qui sont organisées pour que, selon le discours local, les garçons âgés d'une dizaine d'années parviennent à maturité — car

seules les filles grandissent et deviennent pubères spontanément, dir-on — et, dans le futur, deviennent des hommes forts capables de défendre la communauté contre les groupes ennemis voisins. Ces initiations se déroulent dans les espaces forestiers où les garçons sont emmenés par les hommes pour mener la plupart des actions rituelles. Dans la littérature consacrée à ces rituels⁹², les analyses mettent en avant l'exclusion des femmes de ces espaces ainsi que les discours des hommes sur la nécessité d'arracher les garçons au monde féminin pour qu'ils deviennent des hommes adultes. Ces rituels ont donc été considérés comme des institutions de maintien et de reproduction de la domination masculine au sein d'un univers social où hommes et femmes vivaient comme dans des mondes séparés — je résume évidemment ici à l'extrême des travaux qui détaillent avec une grande précision les épreuves que subissent les garçons en forêt.

Suite à ce que j'ai découvert chez les Ankave et dans la perspective d'une anthropologie qui essaierait de ne pas appliquer des concepts forgés en Occident pour rendre compte d'une réalité autre, l'analyse de ces rituels peut être interrogée d'une nouvelle manière. En effet, d'autres dimensions de ces rituels ont été mises en lumière lorsqu'ils ont été étudiés sans se cantonner à l'observation des activités masculines et, partant sans négliger ce qui se passe ailleurs qu'en forêt (espace masculin) pendant la durée des cérémonies, c'est-à-dire lorsque l'enquête a été menée par une équipe constituée d'un homme et d'une femme. En effet, les observations ethnographiques n'étaient possibles que si l'ethnologue appartenait au même groupe sexué que celui dont il

92. Voir M. GODELLIER, *La production des Grands Hommes*, Paris, Fayard, 1982 et G.H. HERDT, *Guardians of the Flutes: Idioms of masculinity*, New York, McGraw-Hill Book Company, 1981.

partageait le temps et observait les faits et gestes. C'est ainsi qu'à l'automne 1994, pendant que je me trouvais avec les femmes au village, mon collègue et époux, Pierre Lemonnier, était en forêt avec les hommes.

Qu'apportèrent ces observations menées auprès des femmes pendant les initiations ankave organisées en 1994? Elles révélèrent que les mères des novices étaient recluses toutes ensemble dans un grand abri construit pour l'occasion et qu'elles et les soeurs aînées des garçons devaient respecter une série d'interdits alimentaires et de comportements pendant les longues semaines où leurs fils et frères cadets se trouvaient en forêt. Certes exclues de l'espace rituel masculin, comme les analyses précédentes l'avaient affirmé, elles sont néanmoins indispensables au bon déroulement du processus rituel. Les hommes ankave reconnaissent d'ailleurs explicitement la nécessité de l'implication de ces femmes pour la réussite des initiations masculines.

Mais on remarquera ici que ce ne sont pas les femmes en tant qu'elles appartiennent à un groupe sexué qui sont concernées, mais bien celles qui se trouvent dans des relations sociales particulières vis-à-vis des novices : la relation mère-fils et la relation frère-soeur. Cette découverte a des implications sur la façon d'interpréter ces rituels car il n'est alors plus possible de les considérer d'abord ou seulement comme une institution de reproduction de la domination masculine : il nous faut les voir comme une série de transformations relationnelles au terme desquelles un garçon devient un homme adulte, un père et un oncle maternel⁹³. L'éthnographie ankave nous aide aussi à comprendre la conception

locale de la personne et du genre. Comme on l'a vu, dans le rituel qui fonde l'accès à la paternité et au statut très valorisé d'oncle maternel dans cette société, la distinction masculin/féminin sur laquelle est fondée la notion de genre ne s'applique pas à deux sous-ensembles sexués mais à des relations sociales précises (mère-fils, soeur-frère) qu'il faut mobiliser pour que les garçons soient initiés.

Les rites masculins étaient analysés durant les années 1970 et 1980 comme des institutions de reproduction de la domination masculine. Depuis, l'évolution de la pensée scientifique dans le « champ des Études de genre » (voir note 4) a permis d'affiner ces analyses. Grâce à mes observations des conduites imposées aux femmes et à la mise en parallèle de celles-ci avec ce qui était requis des jeunes garçons au même moment, j'ai pu avancer deux idées qui nuancent – voire qui remettent en cause – ce qui apparaissait comme des piliers inébranlables du domaine de la recherche sur les initiations masculines : la première est que ces rituels n'excluent pas les femmes ; et la seconde qu'il est nécessaire d'entrer dans le tissu des relations de parenté pour les analyser⁹⁴. Progressivement et concomitamment, une conception du genre comme modalité des relations sociales plutôt que comme attribut des personnes s'est imposée.

Pour le dire plus clairement, si ce sont bien des hommes et des femmes qui interviennent dans ces rituels de construction de la personne masculine que sont les rituels initiatiques, les réduire à cette caractéristique pour ce qui est des rôles qui leur sont impartis à cette occasion rend la compréhension

93. P. BONNEMÈRE, « A relational approach to a Papua New Guinea male ritual cycle », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 20, 4, 2014, pp. 728-745.

94. P. BONNEMÈRE, « Du corps au lien : l'implication des mères dans les initiations masculines des Ankave-Angka », in I. THERY et P. BONNEMÈRE, eds, *Ce que le genre fait aux personnes*, Paris, Éditions de l'ÉHESS, 2008, p. 75-90.

de ces rituels impossible. Ce qui peut apparaître au premier abord comme une présence nécessaire de femmes alors qu'un rituel d'hommes se déroule est en réalité la présence des femmes qui ont enfanté les garçons-novices et des femmes qui sont les sœurs aînées de ceux-ci pendant que leurs fils et leurs jeunes frères sont initiés. La distinction masculin/féminin ne peut donc être ici appréhendée hors des relations de parenté dont la transformation n'est effective que grâce à la présence des deux termes qui les composent.

De ces quelques exemples, il nous faut retenir qu'aucun groupe humain ne conçoit les personnes indépendamment de l'environnement social dans lequel elles vivent, sont nées et ont été conçues et hors du monde qui les entoure. Dans un univers où le genre est une modalité des actions et des relations, il ne fait pas sens de caractériser les hommes et les femmes indépendamment des rôles sociaux qu'ils ont à remplir les uns vis-à-vis des autres au cours de leur vie. La façon de penser la personne et le genre qui nous est familière en Occident, selon laquelle l'individu est doré d'un sexe anatomique et d'un genre psychique et/ou social et le monde humain composé de deux classes d'individus, les hommes et les femmes, n'est donc pas universelle.

En résumé, on dira qu'au sein des Études de genre, deux points de vue divergent : certains, les plus nombreux, considèrent que « le genre est un attribut, une caractéristique, ou encore une *identité des personnes*. Ce sont les personnes qui sont masculines, féminines, transgenre parce qu'elles ont des attributs ou des caractères psychiques et mentaux qui

sont masculins, féminins, transgenre »⁹⁵. Cette conception se fonde sur l'idée de l'existence de deux composantes identitaires des personnes, leur sexe (anatomique, dépendant de leur corps) et leur genre (psychique, mental et social). Elle est largement dominante dans le milieu des chercheurs qui s'intéressent aux sociétés occidentales, sans doute parce qu'elle correspond à la vision de ce qu'est une personne en Occident.

L'autre conception du genre, qui ne s'étend guère au-delà du cercle des anthropologues des sociétés dites lointaines, le considère comme une *modalité des relations sociales* ; il ne définit pas des personnes mais des actions et des relations que les personnes mettent en œuvre. Cette conception est particulièrement défendue par les anthropologues de la Mélanésie et de l'Océanie en général, mais Roger Bastide écrivait déjà, il y a presque quarante ans, à propos de l'Afrique : « Ainsi se dégage, à côté d'une logique de relation, une logique de l'attribution, lorsque l'on passe de la notion de personne à celle d'individualité singularisée »⁹⁶.

En tout état de cause, dans la démarche d'anthropologie comparative adoptée ici où les catégories occidentales ne sont pas considérées comme adaptées *a priori* pour décrire d'autres réalités ethnographiques mais sont au contraire mises à l'épreuve, il apparaît que la façon dont chaque société conçoit le genre est liée à sa façon de concevoir la vie sociale et les relations entre ces êtres fondamentalement sociaux que sont les humains. C'est la raison pour laquelle la conception

95. I. THÉRY, « Le genre : identité des personnes ou modalité des relations sociales? », *art. cit.*, p.104.

96. R. BASTIDE, « Le principe d'individuation (contribution à une philosophie africaine) », in *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, Éditions L'Harmattan, 1993, p. 43.

relationnelle de la distinction masculin/féminin dont nous avons présenté quelques exemples ethnographiques n'oublie pas « les relations de même sexe, qui sont ni moins importantes, ni moins sociales, ni moins sexuées que les relations de sexe opposé. Ces deux formes de relation font système et existent partout, couvrant tous les domaines de la vie sociale et pas seulement la sexualité ou la procréation »⁹⁷. La pensée occidentale a, elle, fâcheusement tendance à penser le genre uniquement dans le champ des rapports hommes-femmes, d'où le choix déjà évoqué (voir note 4) d'employer, d'une part, l'expression, pourtant moins économique, de « dimension sexuée de la vie sociale » plutôt que de « genre » et, d'autre part, celle de « distinction masculin/féminin » pour affirmer cette position que le genre doit être considéré comme une modalité des relations sociales plutôt que comme un attribut identitaire des personnes.

Rappelons-le, « s'orienter vers une conception *identitaire* ou vers une conception *relationnelle* du genre engage en réalité l'idée que l'on se fait non seulement des sexes, ou de la distinction masculin/féminin, mais bien de la personne en général, de l'action en général et du lien social en général »⁹⁸. La seule façon de dépassionner les débats touchant au genre et à la sexualité est d'admettre que nous avons une façon de penser particulière, issue d'une histoire des idées qui nous est propre et qui nous enferme peut-être dans des dilemmes insurmontables. Comme le montre le détour mélanésien, il est indispensable de s'ouvrir à d'autres manières de penser l'individu et la vie sociale et de mettre en perspective ses propres certitudes pour mieux les jauger.

97.I. THÉRY, « Le genre : identité des personnes ou modalité des relations sociales ? », *art. cit.*, p. 108.

98. *Ibid.*, p.104.