



**HAL**  
open science

## Petite histoire des études de genre dans l'anthropologie de l'Océanie

Pascale Bonnemère

► **To cite this version:**

Pascale Bonnemère. Petite histoire des études de genre dans l'anthropologie de l'Océanie. L. Dousset, B. Glowczewski, M. Salaün. Les sciences humaines et sociales dans le Pacifique Sud. Terrains, questions et méthodes, pacific-credo Publications, pp.161-179, 2014, Cahiers du Credo. hal-01045208

**HAL Id: hal-01045208**

**<https://hal.science/hal-01045208>**

Submitted on 23 Aug 2014

**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.

# Les sciences humaines et sociales dans le Pacifique Sud Terrains, questions et méthodes

Sous la direction de  
Laurent Dousset, Barbara Glowczewski et Marie Salaün



# Les sciences humaines et sociales dans le Pacifique Sud

## Terrains, questions et méthodes

Sous la direction de  
**Laurent Dousset, Barbara Glowczewski et Marie Salaün**

© pacific-credo Publications, 2014  
ISBN : 978-2-9537485-2-9  
Aix-Marseille Université - CNRS - EHESS  
Credo, UMR 7308, Marseille - France

Conception graphique : Émilie Courel, CREDO

Couverture : © CNRS Photothèque/CNET/Lactamme - COLONNA Jean-François  
*Marche au hasard de 64 particules sur un réseau carré 2D : sans potentiel.*

# Les sciences humaines et sociales dans le Pacifique Sud

## Terrains, questions et méthodes

Sous la direction de  
**Laurent Dousset, Barbara Glowczewski et Marie Salaün**



pacific-credo **Publications**

### *Remerciements*

*Le colloque Livre Blanc des recherches en Sciences Humaines et Sociales sur le Pacifique (LBSHS), qui eut lieu en mars 2010 et qui est à l'origine de cet ouvrage, fut soutenu par l'InSHS du CNRS et son directeur à ce moment, Bruno Laurioux, et l'EHESS et son président, en 2010, François Weil. Nous les remercions vivement pour leur soutien et l'intérêt qu'ils ont porté aux sciences humaines et sociales océanistes.*

# Table des matières

Introduction	7
<b>Déplacement des frontières</b>	<b>19</b>
Chapitre 1 : Un monde sans frontières : la diaspora austronésienne en Asie du Sud-Est et en Océanie. <i>Jean-Christophe Galipaud, I-Lin Wu et Anne Di Piazza</i>	21
Chapitre 2 : La pirogue monodrome à voile à livarde : l'outil de peuplement de la Polynésie orientale. <i>Anne Di Piazza</i>	33
Chapitre 3 : La linguistique océanienne en France : état des lieux et exemple de recherche contextualisée. <i>Claire Moysse-Faurie</i>	49
Chapitre 4 : La représentation de la frontière maritime dans les cartes régionales et la construction d'une vision de l'Océanie. <i>Luc Vacher</i>	69
<b>Particularités océaniques au regard des modèles de la connaissance</b>	<b>87</b>
Chapitre 5 : De la collecte d'objets à l'anthropologie des actions matérielles : approches des objets et des techniques en Océanie. <i>Pierre Lemonnier</i>	89
Chapitre 6 : Ce que l'anthropologie de l'art doit à l'Océanie. <i>Brigitte Derlon et Monique Jeudy-Ballini</i>	111
Chapitre 7 : Les échanges en Océanie et l'anthropologie. <i>Denis Monnerie</i>	127
Chapitre 8 : Petite histoire des études de genre dans l'anthropologie de l'Océanie. <i>Pascale Bonnemère</i>	161
<b>Décolonisation des regards</b>	<b>181</b>
Chapitre 9 : Valeurs et réappropriations patrimoniales, des musées à Internet : exemples australiens et polynésiens. <i>Jessica De Largy Healy et Barbara Glowczewski</i>	183

Chapitre 10 : Axiopraxis en mouvement. Festivals et production artistique autochtone océanienne comme lieux de production politique du culturel. <i>Estelle Castro</i>	207
Chapitre 11 : Nouveaux regards sur la situation coloniale en Nouvelle-Calédonie. <i>Benoît Trépiéd</i>	229
Chapitre 12 : Le <i>marae</i> : ancrage et métaphore pour être Māori et Tahitien aujourd'hui. <i>Natacha Gagné</i>	249
<b>Gérer la biodiversité</b>	<b>271</b>
Chapitre 13 : Protection et valorisation juridique de la biodiversité terrestre et marine dans le Pacifique Sud : la mise en œuvre de la « Convention sur la diversité biologique » et de la « Convention Montego Bay ». <i>Céline Castets-Renard</i>	273
Chapitre 14 : Préserver la biodiversité des récifs coralliens : l'évaluation économique comme outil d'une gouvernance multi-échelle. <i>Nathalie Hilmi, Tamatoa Bambridge, Joachim Claudet, Gilbert David, Pierre Failler, François Feral, Marc Léopold, Nicolas Pascal et Alain Safa</i>	291
Chapitre 15 : Le mécénat dans l'exploration contemporaine de la biodiversité : approche anthropologique. <i>Elsa Faugère</i>	313
<b>Souveraineté et citoyenneté</b>	<b>331</b>
Chapitre 16 : Reconnaissance ? Une critique anthropologique du cas australien. <i>Martin Préaud et Laurent Dousset</i>	333
Chapitre 17 : S'approprier l'École. De quelques stratégies autochtones dans le Pacifique insulaire. <i>Marie Salaün</i>	359
Chapitre 18 : Noir c'est noir : l'« Africanisation » du Pacifique en question. <i>Éric Wittersheim</i>	377
Les auteurs	401



## Petite histoire des études de genre dans l'anthropologie de l'Océanie<sup>1</sup>

*Pascale Bonnemère*

Pendant longtemps, l'anthropologie du genre s'est intéressée aux formes sociales que revêtaient les relations entre les hommes et les femmes et c'est d'ailleurs par l'expression de « rapports hommes-femmes » que l'on qualifiait le champ d'étude des rares spécialistes de ces questions qui s'intéressaient alors à la division sexuelle du travail, à l'organisation de l'espace domestique ou aux inégalités de salaire. L'unité d'étude en était le plus souvent le couple conjugal au sein de laquelle l'épouse occupait une position subordonnée.

D'abord attachées à décrire les formes de la vie sociale en fonction de la répartition des activités quotidiennes, les analyses cherchèrent des explications à cet état de fait. À priori peu favorables aux interprétations mettant la biologie ou la physiologie au premier plan, les anthropologues s'évertuèrent à trouver dans la culture les raisons des formes souvent invariantes de la distribution des tâches entre les hommes et les femmes. À cet égard, l'hypothèse d'Alain Testart, qui propose de rendre compte de l'interdiction faite aux femmes de chasser en utilisant des armes ou des outils faisant couler le sang<sup>2</sup> par le fait que de leur corps s'écoule régulièrement du sang (1986), fait certes appel à la réalité physiologique de l'espèce humaine mais suppose surtout qu'il existe des idées universellement partagées, en l'occurrence celle qui fait du contact entre le sang de la chasse et le sang des règles une chose impossible<sup>3</sup>. Bientôt, les formes de la division sexuelle du travail furent plus largement envisagées dans le contexte d'une

1. Cette contribution ne se veut pas une compilation des travaux qui ont été menés sur la problématique du genre en Océanie. Elle est plutôt une présentation de certains des débats qui animèrent ce champ de recherche et firent avancer la réflexion, particulièrement à partir de matériaux recueillis en Nouvelle-Guinée dont je suis spécialiste.

2. Si les femmes aborigènes ne détiennent pas de lances (Hamilton 1980 : 6), elles ne sont en effet pas pour autant exclues de toutes les formes de chasse (Bliege Bird et Bird 2008). Annette Hamilton écrit même que dans la partie orientale du Désert de l'Ouest, les femmes disent qu'elles sont à la recherche de viande plutôt que de nourriture végétale, ce qui n'a pas empêché les anthropologues de sous-estimer la part des femmes aborigènes dans la collecte du petit gibier, les considérant avant tout comme des pourvoyeuses de nourriture végétale (Hamilton 1980 : 8).

3. Dans son livre *Tiwi wives*, Jane Goodale raconte la capture, par le chien de chasse d'une femme, d'un kangourou auquel un homme de la troupe porta le coup mortel avec sa hache. On considéra néanmoins que l'animal appartenait à la femme et qu'elle devait donc en assurer la distribution (1971 : 168). En tout état de cause, cet exemple va dans le sens de l'hypothèse formulée par A. Testart.

division entre la sphère domestique, monde des femmes et de l'éducation des enfants, où s'exerce la vie intime et familiale, où les repas se prennent et les corps s'endorment, et l'univers public, réservé aux hommes, à leurs paroles et à leurs actes. L'univers social était donc comme saturé par deux mondes sexués<sup>4</sup> distincts auxquels les individus étaient assignés selon leur sexe de naissance. La construction culturelle du sexe était au cœur des débats, et ses formes locales reproduites par la famille, l'école et toute autre institution, quelle qu'elle soit, au sein desquelles les individus étaient socialisés.

Dans les années 1960 et 1970, avec l'essor des mouvements féministes qui revendiquaient l'égalité entre les hommes et les femmes, plusieurs sciences humaines et sociales furent sollicitées pour fournir des interprétations de la situation de subordination que vivaient les femmes. Ce fut l'anthropologie anglo-saxonne qui, la première, proposa, d'une part, des analyses théoriques cherchant à expliquer la domination masculine et, d'autre part, des descriptions ethnographiques de rapports réels entre hommes et femmes. Soutenues par une politique institutionnelle qui les installa dans les meilleures universités du pays, les études menées spécifiquement sur cette thématique (appelées « *women's studies* » dans les premières années puis rebaptisées « *gender studies* »<sup>5</sup> par la suite) se déployèrent au sein des départements d'anthropologie puis dans des lieux propres où elles côtoyèrent l'histoire et la philosophie qui se posaient des questions similaires.

### **La domination masculine : donné universel ou phénomène historique ?**

La subordination des femmes est-elle un fait universel ou un produit de l'histoire ? Quelle est la part de l'androcentrisme (« *male bias* ») des premiers anthropologues dans leurs descriptions des situations ethnographiques qu'ils rencontraient et dans leurs analyses qui pointaient l'existence d'un fort antagonisme sexuel ? Comment, lorsqu'on l'admettait, expliquer l'universalité de la domination masculine ? Comment expliquer sa survenue lorsqu'on attribuait sa présence à une forme sociale particulière ? L'anthropologie des années 1960 ne manquait pas de questions. Certaines ont suscité des débats et des réponses dignes d'intérêt. D'autres ont fait long feu.

La contribution de Sherry Ortner, « *Is female to nature as male to culture ?* », paru en 1974 dans un ouvrage devenu classique, *Women, Culture and Gender*, a fait réagir nombre de féministes militantes des années 1970, dans la mesure où elle faisait partie

4. Je sais que d'aucuns choisiraient le terme « généré » ici. Mais je préfère celui de « sexué » qui, tel que je l'entends, englobe tout à la fois des aspects biologiques et physiologiques et des dimensions sociales et culturelles. Utiliser le terme « généré » en contraste à « sexué » reproduirait le dualisme sexe/genre dont les études de genre ne sont pas sorties. Or le présent article se veut un pas amorcé vers le dépassement de ce dualisme (voir Théry et Bonnemère 2008 et Bonnemère 2014).

5. Ce changement terminologique correspond à la fois au déplacement de l'objet d'étude vers non plus seulement les femmes mais aussi les hommes et à la prise en compte de la distinction masculin/féminin au sein des relations sociales et des systèmes de pensée.

de celles qui considéraient la domination masculine comme un donné universel. Il faut d'ailleurs noter que l'anthropologie a toujours entretenu une relation paradoxale avec les revendications d'ordre politique. Comment concilier en effet l'exigence de scientificité avec la volonté de faire bouger un ordre social établi jugé oppressif?

C'est M. Strathern qui, dans un article de 1987, discuta de manière approfondie ce rapport entre féminisme et anthropologie en le qualifiant de « bancal » (« *awkward* ») et en jugeant que ces deux exigences — être féministe et faire de l'anthropologie — tenaient difficilement ensemble. Quelle est la raison de cette incompatibilité? Elle tient à la notion d'expérience et de relation à l'autre que ces deux champs disciplinaires mettent au cœur de leurs pratiques. À l'époque où l'auteur rédigea cet article, la pratique anthropologique essayait de se construire selon les termes d'un partenariat entre les informateurs et l'anthropologue. Dans ce travail en commun, l'anthropologue est ouvert à l'expérience et au vécu de l'autre; il les partage mais il prend aussi conscience de la part de sa propre culture susceptible d'avoir une influence sur ses analyses et du fait qu'il doit donc la mettre à distance et la neutraliser. Elle reste néanmoins la lentille lui permettant de rendre accessible une expérience autre à des lecteurs membres de la même culture que lui (1987a: 288).

M. Strathern fait ensuite remarquer que la réflexion féministe dans les sciences sociales considérait que personne ne détenait l'autorité pour parler des femmes à leur place (1987a: 288). L'« Autre<sup>6</sup> » était un dominant auquel il fallait s'opposer pour découvrir sa propre expérience; il n'était pas considéré comme un partenaire de recherche possible en vue de fournir un travail commun, comme c'est le cas, dans l'idéal, de l'informateur dans sa relation avec l'anthropologue.

Ainsi, malgré un intérêt partagé pour la relation à autrui et pour la notion d'expérience, l'anthropologie et les études féministes ne peuvent entretenir qu'une relation de raillerie mutuelle. Le féminisme moquerait l'idée des anthropologues qu'il est possible d'établir un dialogue équilibré avec les membres de la société qu'il étudie car, pour lui, aucune collaboration avec l'autre n'est possible, en raison de mondes sociaux différents et d'absence d'intérêts suffisamment partagés pour produire un texte commun (1987a: 290). Pourtant, l'anthropologie n'existerait pas, écrit M. Strathern, si elle n'était pas construite sur une éthique humaniste visant à la connaissance des autres cultures par-delà les intérêts particuliers.

Quant à l'anthropologie, elle moquerait la prétention des féministes à effectuer une séparation avec un autrui antithétique avec lequel elles partagent les représentations culturelles implicites sur la personne et les relations sociales (1987a: 290-291). En effet, la construction d'une expérience et d'une subjectivité féminines s'effectue dans les limites socio-culturelles de sa propre société et la vision du monde est la même

---

6. Dans cet article, M. Strathern met une majuscule au terme « the Other » mais en français, je crois qu'il est préférable de l'écrire avec une minuscule ou d'utiliser le mot « autrui », ce que je fais alternativement hormis lorsque je la cite.

que celle de l'autre. « Le féminisme requiert un dogme de séparatisme comme instrument politique afin de défendre une cause commune » (1987a : 291). Il n'est donc pas substituable à l'anthropologie, à la manière dont un paradigme en sciences naturelles remplacerait un autre paradigme pour rendre compte des mêmes faits.

Il nous faut donc admettre que concilier l'exigence anthropologique, qui vise à décrire une société dans les propres termes de celle-ci, en s'affranchissant le plus possible de ceux avec lesquels nous sommes familiers est incompatible avec la volonté de faire bouger un ordre social dont on participe mais que l'on juge coercitif. Autrement dit, défendre une cause politique ne relève pas de la démarche anthropologique.

La plupart des travaux entrepris en Mélanésie par des femmes ethnologues témoignent de cette relation malaisée et l'on peut juger a posteriori que l'intérêt théorique finalement assez moyen qu'ils présentent est largement dû à leur intention de départ : modifier les descriptions ethnographiques disponibles produites par des hommes en faisant des femmes leur sujet d'étude et montrer que la domination masculine n'existait pas en tous lieux (voir par exemple Lepowsky 1993). Les ethnologues de sexe masculin étaient en effet suspectés d'avoir favorisé le discours des hommes et de l'avoir considéré comme celui de la société tout entière. Il en ressortait, pour ce qui était de la Nouvelle-Guinée par exemple, une image des femmes comme des êtres dont le corps excrétaient des substances polluantes (sang menstruel, liquides vaginaux) susceptibles d'amoinrir la force des hommes<sup>7</sup>. Ces représentations étaient au fondement des pratiques de séparation résidentielle et justifiaient l'existence des initiations masculines. Les jeunes garçons devaient en effet être retirés du monde des femmes afin de parvenir à l'âge adulte et de devenir de grands guerriers à même de défendre la communauté face aux ennemis, dans un passé où les conflits intertribaux faisaient partie du quotidien.

Même si l'objectif des femmes ethnologues était louable, il était susceptible de les rendre mauvais juges, car trop partiales, des travaux de leurs collègues. Le fait d'appartenir à un groupe sexué et non à l'autre ne saurait en effet totalement faire oublier le caractère scientifique de l'entreprise anthropologique. Et si les hommes ont peu regardé les femmes mélanésiennes au cours de leurs séjours sur le terrain, c'est sans doute parce qu'elles étaient moins visibles et leurs actions invisibilisées par tous les acteurs de la vie sociale. Certes, le contexte académique occidental a forcément un peu compté dans l'état d'esprit des premiers ethnologues mais plus encore sans doute celui de la vie des hommes et des femmes qu'ils découvraient.

Les réflexions théoriques de ces années-là, formulées souvent hors de toute base ethnographique, furent en fait bien plus stimulantes que les descriptions rapportées par des femmes ethnologues qui, finalement, ne modifièrent guère la vision que l'on avait de ces sociétés grâce aux travaux que les ethnologues hommes avaient produits

---

7. Voir par exemple Meggitt 1964, Langness 1967, Mandeville 1979, Jorgensen 1983.

antérieurement. L'article de S. Ortner déjà mentionné fait partie de ces productions théoriques. Formée à la pensée structuraliste, cette spécialiste des populations de l'Himalaya chercha à rendre raison de la domination masculine, admise comme universelle, en la rapportant à un ordre contrasté supérieur, celui de la nature et de la culture. Elle avança l'idée que si les femmes étaient partout dévalorisées, c'était en raison d'une association toujours faite entre elles et la nature, et parce que la nature était toujours dans son rapport avec la culture placée en position inférieure. L'argument était simple et plutôt séduisant et l'on ne peut qu'en saluer le caractère théorique même si l'on sait aujourd'hui que cette opposition n'a pas le caractère d'universalité que l'auteur de cette hypothèse supposait (Descola 2005). Son utilisation pour expliquer l'organisation d'un ordre politique entre les sexes a fait l'objet, peu de temps après la publication de l'article, d'un travail critique aujourd'hui peu connu dont le titre était pourtant explicite *Nature, Culture and Gender* (Mc Cormack et Strathern 1980). Cet ouvrage constitua un des premiers résultats d'une remise en question du caractère universel des catégorisations avec lesquelles l'anthropologie fonctionnait jusque-là, que l'on peut rapporter au courant de pensée dit « post-moderne ».

Alors que l'article de S. Ortner considérait la domination masculine comme un phénomène rencontré à toutes les époques et en tous lieux, le livre coordonné par Eleanor Leacock sous le titre *Myths of Male Dominance* et publié en 1981 défendait l'idée qu'avant l'apparition des classes et l'organisation du travail propre aux sociétés industrialisées, les femmes n'occupaient pas une position subordonnée par rapport aux hommes. Ces débats appartiennent désormais à l'histoire des idées et des disciplines anthropologique et historique.

## Questions de vocabulaire

Les discussions relatives aux concepts auxquels les anthropologues ont recours pour analyser les situations ethnographiques qu'ils observent et au vocabulaire qu'ils utilisent furent essentielles des deux côtés de l'Atlantique même si elles y prirent des formes différentes. Quand les uns mettaient en doute la validité des notions forgées par l'Occident et des contrastes caractéristiques d'une pensée occidentale (domination, nature *vs* culture, antagonisme sexuel, privé ou domestique *vs* public, etc.)<sup>8</sup> pour analyser des situations non occidentales, les autres, en France, s'opposaient sur la façon d'envisager la situation de domination qui, elle, n'était pas mise en doute.

C'est ainsi que, suite à la publication du livre de Maurice Godelier, *La production des Grands Hommes*, en 1982, une voix féministe, celle de Nicole-Claude Mathieu, s'éleva pour discuter de la justesse de l'emploi par cet auteur du terme de consentement

---

8. Marilyn Strathern soumit à un examen critique certains de ces concepts couramment utilisés par l'anthropologie, tels la dichotomie nature-culture (1980), la « femme » comme catégorie évidente (1981), les relations sujet/objet (1984a) et le contraste privé/public (1984b).

des femmes à leur domination. Selon lui, tout pouvoir de domination comprend deux composantes liées entre elles et qui en font la force : la violence et le consentement. Sans ce dernier, un pouvoir de domination peut certes s'imposer mais il ne peut se maintenir. Et la plus forte de ces deux composantes n'est donc pas la violence des dominants mais le consentement des dominés. Godelier applique cette théorie à la situation ethnographique des Baruya de Papouasie Nouvelle-Guinée chez lesquels il a travaillé à partir de 1967 et où la seule inégalité sociale permanente est celle des hommes envers les femmes. Il écrit que la domination masculine régissant cette société est bien un rapport d'oppression et de subordination des femmes, qui implique un certain consentement des dominées à leur domination, un partage des représentations et aussi un « dispositif social et idéologique pour créer ce consentement » (1982 : 60). Ce sont les rites d'initiation des hommes et des femmes qui sont la « machine à produire la domination des uns et le consentement des autres » (1982 : 60). Dans cette société, les initiations féminines ne remettent nullement en cause la domination des hommes sur les femmes mais sont bien plutôt le prolongement, le versant complémentaire des initiations masculines (1982 : 232). Voilà une affirmation difficile à comprendre pour un esprit occidental, qui aurait tendance à voir dans ces rituels mettant en scène des femmes et uniquement des femmes la manifestation concrète d'une pensée féminine autonome. Mais il n'en est rien, car, lors de ce rituel qui dure une nuit entière et le matin suivant, toutes les femmes de la vallée signifient aux jeunes filles qui ont eu leurs premières règles, par des harangues, des chants et des danses, des mises en scène et des traitements corporels violents, que le temps de l'enfance et de l'insouciance a pris fin et que leur vie d'épouse qui s'annonce sera faite d'obéissance au mari en vue d'une œuvre commune : la fondation d'une famille, si possible nombreuse.

Nicole-Claude Mathieu refusait de souscrire à l'idée que les femmes baruya « consentaient » à la domination masculine (1985). L'emploi du mot était sans doute plutôt malvenu dans le contexte des années 1970-1980 en Occident, où les rapports entre les hommes et les femmes étaient vécus et analysés, notamment par les féministes, sous l'angle du rapport de forces. Lorsque la critique proposait le verbe « céder » à la place de celui de « consentir », elle réagissait selon et dans un schéma propre à l'Occident de ces années-là, où les femmes étaient conscientes de leur subordination et cherchaient à changer cet état de fait qui ne les satisfaisait pas et non au regard d'une situation où chacun, quel que soit son sexe, se sent investi dans la bonne marche et la reproduction de l'ordre social. Cet exemple permet de saisir le malentendu qui a vu les chercheurs, féministes ou non, qualifier les situations qu'ils observaient à l'aide de la notion de domination masculine, alors que les femmes qui les vivaient n'exprimaient rien de semblable. Les deux termes, « céder » et « consentement », supposaient qu'à un degré certes bien différent, était venu à la conscience des femmes le fait qu'elles étaient subordonnées et qu'une fois reconnu ce fait, elles l'avaient accepté.

Or, ce n'est pas ainsi que la situation baruya, ou toute autre situation similaire, devait être pensée : les femmes baruya n'avaient ni cédé ni consenti à leur situation, analysée par ceux qui lui étaient extérieurs comme un état de domination masculine, puisqu'elles ne la vivaient pas comme tel. Elles la vivaient comme une situation propre à un ordre social au sein duquel elles avaient une place complémentaire de celle des hommes, qui n'était guère plus enviable que la leur, en des temps de conflits intertribaux où ils étaient préparés au combat dès leur jeune âge par de longues années d'initiation pendant lesquelles ils étaient séparés de leurs familles et où, une fois adultes, ils mettaient leur vie en jeu pour défendre la communauté.

Comme on le voit, les anthropologues français qui traitaient *de facto* de la notion du genre, en Nouvelle-Guinée et ailleurs, n'avaient peut-être pas accordé toute l'attention qu'il aurait fallu au vocabulaire qu'ils employaient. De ce point de vue, la réflexion sur le lexique et les concepts employés par l'anthropologie et les autres sciences sociales qui eut lieu grâce à la critique post-moderne à la même époque aux États-Unis était nécessaire, même si l'on pourrait juger qu'elle est allée parfois trop loin (Bonnemère 2002 : 220).

### **Les deux actrices principales de la réflexion sur le genre en Mélanésie**

Comme on l'a vu, la division sexuelle du travail fut plus largement envisagée dans le contexte d'une séparation entre la sphère domestique, monde des femmes et de l'éducation des enfants, et l'univers public, associé et réservé aux hommes. M. Strathern a inclus cette dichotomie dans la critique qu'elle a systématiquement engagée au cours des années 1980 de concepts soupçonnés d'être empreints d'une façon de penser occidentale.

Cet engagement déconstructionniste trouva un lieu d'expression fameux dans la « Malinowski Lecture » qu'elle fut conviée à délivrer en 1980 et qui fut publiée un an plus tard. Ce fut pour elle l'occasion de répondre à la critique aussi brève que cinglante que lui avait adressée Annette Weiner après avoir lu l'ouvrage issu de sa thèse de doctorat, *Women in Between: Female Roles in a Male World* (1972). Ces deux étudiantes étaient les premières femmes à se rendre en Nouvelle-Guinée pour travailler auprès des femmes, l'une à Hagen avec son mari de l'époque en 1964, et l'autre aux îles Trobriand en 1971, soit 56 ans après Malinowski.

Au cours de son premier séjour sur le terrain, A. Weiner assista à plusieurs cérémonies mortuaires lors desquelles les femmes organisent des échanges de grande ampleur de biens féminins (jupes de fibres et bottes de feuilles de bananier). Selon l'anthropologue, ces échanges, qui sont organisés plusieurs mois après le décès<sup>9</sup>,

---

9. Les hommes, quant à eux, prennent en charge le corps du défunt et dédommagent tous ceux qui occupaient une place cruciale dans le réseau des relations sociales de ce dernier. Ces dons sont effectués juste après le décès.

permettent de libérer, au moins en partie, l'essence ancestrale du défunt, dite *baloma*, de ses attachements. En effet, la mort est une rupture qui révèle momentanément la vulnérabilité individuelle, mais aussi sociale et cosmique, et la fin de la période de deuil doit donc être l'occasion d'une cérémonie visant à régénérer la société et le cosmos. Les échanges de biens féminins par les femmes entre personnes et groupes reliés au défunt jouent ce rôle.

En échangeant des objets qui leur sont propres et selon des modalités différenciées selon leur sexe, les hommes et les femmes œuvrent ainsi, respectivement, à remettre de l'ordre au sein des relations sociales et politiques menacées par la mort d'un des leurs et à assurer la continuité de la vie en permettant le départ de l'esprit du défunt, préalable obligé à sa réincarnation en un esprit-enfant qui viendra dans le futur féconder une femme (Weiner 1983 : 144).

Dans cette société à filiation matrilineaire, les femmes assurent la continuité de la société et la régénération des forces ancestrales. A. Weiner qualifie ce pouvoir des femmes de « ahistorical », de cosmique, alors que celui des hommes s'exerce dans la sphère sociopolitique. Or si les anthropologues cherchaient le pouvoir des femmes dans ce dernier univers, ils ne le trouveraient pas, nous dit l'auteur, et elles seraient alors forcément considérées comme subordonnées aux hommes.

Pour A. Weiner, dans la société trobriandaise, la valeur des femmes surpasse celle des hommes car elle n'est pas liée aux contingences historiques ou politiques et se situe sur le plan cosmique. Cette capacité à renouveler le cosmos et à régénérer la vie dont disposent les femmes provient, selon elle, du fait même d'être femme, ce qui expliquerait la tendance universelle à associer la féminité<sup>10</sup> à la reproduction de la vie et du cosmos.

Revenons maintenant à la critique qu'adressa A. Weiner à M. Strathern que je cite ici *in extenso* :

Dans *Women in Between: Female Roles in a Male World* — étude d'une femme consacrée aux femmes Melpa des zones montagneuses de Mount Hagen, Nouvelle-Guinée — Marilyn Strathern commence par une belle description des sacs tressés<sup>11</sup> et du rôle important qu'ils jouent dans les échanges dotaux. « Les choses propres aux femmes, précise-t-elle, se partagent entre elles : les hommes ne s'intéressent pas tellement aux sacs tressés » (1972:15). Quoique les hommes *disent* à ce sujet, en tout cas, le livre est rempli d'allusions à des échanges de sacs tressés, entre affins, consanguins et générations, mais Strathern ne paraît pas prendre très au sérieux ces transactions qu'elle analyse de façon d'ailleurs incomplète. Elle tombe de ce fait dans le piège masculin traditionnel (« traditional male trap »), car il va de soi que les hommes de Melpa sont certainement concernés par les rapports pour l'instauration desquels les sacs tressés constituent d'importants objets d'échange (Weiner 1983 : 29).

10. Ce que je traduis ici par « féminité » correspond aux termes anglais de « femaleness » ou de « womanness » qui signifient littéralement « caractère de ce qui est féminin ».

11. Il s'agit de filets de portage (« netbags ») et non de sacs tressés, car la technique de fabrication s'apparente à du crochetage et non à du tressage.



Atteinte par la pique de sa collègue qui l'accusait de ne pas avoir accordé l'attention qu'il aurait fallu à ces « objets féminins » qu'étaient selon elle les filets de portage à Hagen, et par conséquent d'avoir ignoré leur valeur pour la reproduction de la société et du cosmos, M. Strathern répondit sur deux fronts. D'une part, les filets de portage ne font pas l'objet, à Hagen, d'échanges générateurs de vie et ne circulent, et encore rarement, qu'entre femmes, d'autre part, l'association entre les filets de portage et les femmes et la féminité existant dans une société ne vaut pas forcément pour une autre. Son article est une remarquable démonstration de ce dernier point puisqu'elle y compare ces représentations dans deux sociétés des Hautes Terres qu'elle connaît, les Melpa de Hagen (appelés désormais Hagen) et les Wiru.

Comme elle l'avait montré dans *Women in Between*, les femmes de Hagen sont associées à la sphère de la production et les hommes à celle des grands échanges cérémoniels. Elles nourrissent les porcs qui y sont distribués sur une large échelle. Elles sont également considérées comme les intermédiaires entre les groupes qui se trouvent partenaires de ces grands échanges. Ceux-ci sont en effet constitués d'affins (alliés par le mariage) et les épouses sont donc les personnes à partir desquelles de nouveaux liens de partenariat peuvent être établis. À Hagen, la féminité serait donc caractérisée avant tout par le fait de produire des porcs et de la nourriture et d'être située entre les groupes qui échangent.

Chez les Wiru, qui vivent plus au sud, d'autres valeurs sont associées aux femmes. Il y a ici absence de grands échanges cérémoniels mais une série d'échanges liés à la vie des êtres humains entre les parents d'un enfant, dont les parents maternels sont les premiers bénéficiaires. Nombre de sociétés de Nouvelle-Guinée connaissent ces dons, d'abord décrits par Roy Wagner chez les Daribi (1967) puis dans bien d'autres groupes. Souvent associés à des représentations de la fabrication des enfants qui attribuent un grand rôle à la mère, ces dons valorisent, selon M. Strathern, l'aspect « reproduction » des capacités féminines, qui se manifeste dans ses propres produits, les enfants (1981 : 680), et les femmes ne sont à la source ni d'échanges intergroupes, ni de prestations concourant à la reproduction du cosmos, comme A. Weiner l'a analysé chez les Trobriandais.

L'exercice vaut preuve de l'impossibilité d'accoler aux femmes et à la féminité un (ou des) caractère(s) invariant(s). Car c'est bien sur cette note que se terminait le livre d'A. Weiner. Dans tous les systèmes de pensée du monde, affirme-t-elle, ce qui a été retenu chez les femmes est la même capacité : la mise au monde des enfants, l'engendrement de la vie. En vertu de cette sorte d'essence féminine, A. Weiner en déduisait que les femmes étaient universellement partie prenante des rituels de régénération cosmique qui ont lieu à la mort des individus. Or, M. Strathern ne peut admettre l'existence d'une valeur qui serait invariablement associée aux femmes de toutes les populations du monde, indépendamment donc, des formes sociales, religieuses ou économiques que prennent leurs vies. Malgré cette critique, qui est tout à fait recevable, l'hypothèse de A. Weiner reste intéressante sur un point : sa capacité à montrer que

le pouvoir des femmes s'exerce dans un domaine particulier de l'existence humaine et hors de celui où s'exerce le pouvoir des hommes.

Les féministes et les anthropologues s'intéressant à la situation des femmes dans les sociétés qu'elles étudiaient s'étaient trompées lorsqu'elles cherchaient dans le monde des rapports politiques (au sens très neutre du terme) l'influence ou le pouvoir féminin. On ne peut que souscrire à cette affirmation tant certains travaux ethnographiques des années 1970-1980 ne cherchaient l'influence éventuelle des femmes que dans le domaine où celle des hommes était tangible.

En définitive, il semblerait que, dans certains contextes ethnographiques, le regard et la pensée des femmes ethnologues étaient tout autant imprégnés des préjugés de leur temps que ceux des hommes. Pourquoi en effet ne pas être allé voir au cœur même des institutions que leurs collègues masculins qualifiaient d'agents essentiels dans le processus de reproduction sociale de la domination masculine et de l'antagonisme sexuel? Il est frappant de constater qu'aucune femme n'a choisi, dans les années 1970 ou 1980, de se rendre par exemple là où Kenneth Read avait travaillé dans les années 1950, chez les Gahuku-Gama de la vallée asaro des Hautes Terres de l'est qui pratiquaient un culte masculin d'où les femmes étaient exclues (1966) ou dans des sociétés à initiations masculines. Seules des circonstances ponctuelles peuvent expliquer qu'elles optèrent pour des groupes où les échanges cérémoniels étaient l'événement collectif principal car une réflexion théorique approfondie les aurait forcément amené à travailler dans des sociétés où les initiations masculines étaient considérées comme le mécanisme-clé de la reproduction de l'ordre social, marqué par la domination des hommes sur les femmes.

Alors que A. Weiner orienta ensuite ses recherches vers les échanges et les objets de dons (1992), M. Strathern approfondit sa réflexion sur le genre jusqu'à la publication de son œuvre majeure, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, en 1988. Abondamment débattu en Australie et aux États-Unis dès sa parution, il fallut attendre presque 20 ans pour que ce travail, et ceux qui l'ont suivi, fassent l'objet d'une attention un peu soutenue en France. Celle-ci emprunta deux canaux indépendants : l'anthropologie de la Mélanésie, d'un côté, et l'histoire de la parenté européenne, d'un autre, à propos de deux ouvrages plus récents de M. Strathern, *After nature: English kinship in the late twentieth century* (1992) et *Kinship, law and the unexpected: relatives are always a surprise* (2005). Aucun de ces ouvrages n'est traduit en français, seul un article-bilan est paru au Canada, dans la revue québécoise *Anthropologie et Sociétés*, en 1987.

*The Gender of the Gift* est presque une expérience de pensée. Plutôt qu'à analyser des situations ethnographiques particulières, son auteur vise à produire une théorie de la façon de penser mélanésienne, imaginée comme une sorte de dénominateur commun à toutes les représentations rencontrées dans la région et posée comme en contraste avec la façon de penser occidentale. Le genre est le matériau principal de cette réflexion. L'ouvrage est extrêmement dense et complexe et je me contenterais

ici de discuter, parmi ses analyses, certaines de celles qu'il m'est possible de mettre en regard de mes propres travaux et expérience de terrain. Mes remarques concerneront donc les rituels d'initiation masculine.

M. Strathern critique deux notions majeures figurant dans les analyses de ces événements collectifs, celle qui les qualifie de rituels visant à « faire des hommes [adultes et guerriers] » et l'expression de « réappropriation de pouvoirs féminins » pour rendre compte de l'imagerie présente dans certaines actions rituelles<sup>12</sup>.

« Faire des hommes » : comment comprendre cette notion ? L'auteur de *The Gender of the Gift* la considère comme appartenant au registre de la socialisation entendue comme un processus d'acquisition de rôles sexués. L'initiation serait selon cette façon de voir les choses, un lieu et un moment d'apprentissage où les jeunes garçons acquièrent des savoirs, ajoutent à leur personne quelque chose qu'ils n'avaient pas encore et c'est cette vision qui, selon elle, est critiquable : « *on neither anthropological nor feminist grounds should we, in fact, be content with the formula that male cults are [...] concerned with 'making men'* » (1988 : 58). Dans un article qu'elle consacre entièrement au sujet, elle affirme que ces rituels font bien plutôt des jeunes garçons des êtres « incomplets », capables de se reproduire, plutôt qu'ils ne transforment des êtres immatures, les jeunes garçons, en hommes adultes, en les dotant des attributs essentiels de leur nouveau statut. Chaque individu naîtrait en effet sous la forme d'un composé d'éléments maternels et d'éléments paternels, qu'elle qualifie de personne « *complete* » ou « *cross-sex* », dont la caractéristique est d'être infertile. Autrement dit, les initiations masculines font d'une personne androgyne, complète, qui est le produit de la relation de sexe opposé (« *cross-sex* ») entre son père et sa mère, une personne incomplète, « *single-sex* », potentiellement active en matière d'engendrement en complémentarité avec un partenaire également « *single-sex* » (Strathern 1993 : 47).

La conception qu'a M. Strathern de l'initiation comme processus de socialisation peut être mise en doute. Certes, il s'agit d'un moment et d'un lieu où les novices reçoivent un certain nombre de leçons sur les comportements attendus d'un homme adulte. Mais il s'agit avant tout, comme le mythe l'exprime, d'une transformation radicale, qui passait, comme l'ont dit les spécialistes, par la rupture d'avec le monde des femmes, par une masculinisation, au travers à la fois de substances et de modes d'action spécifiques. Comme nous le verrons plus loin, M. Strathern rejette l'idée que des substances ou des objets puissent être utilisés dans un processus de masculinisation dans la mesure où cela supposerait qu'ils soient masculins ou associés à la masculinité.

En résumé, les initiations masculines ne consisteraient pas, comme une vision occidentale de la socialisation pourrait l'avancer, à ajouter quelque chose aux jeunes garçons, à les compléter par un apport social ou culturel, mais à transformer leur

12. Je ne peux développer ici faute de place mais nombre d'analyses ont montré que certaines actions et objets utilisés dans les rituels masculins en Mélanésie et en Australie évoquent des événements de la vie physiologique des femmes : menstruation, naissance, allaitement (Bonnemère 1990, 2001).

corps, qui est d'un type particulier, en un autre — type de — corps (1993 : 44). C'est ainsi que le processus de croissance se manifeste et que s'opère la transformation entre « être le produit de l'action d'autrui » et « avoir la capacité d'agir pour soi-même ou pour autrui », autrement dit devenir un agent. Comme l'écrit M. Strathern, « les actions rituelles font des enfants des parents potentiels » (1993 : 46), mais il ne s'agit pas seulement de changer de statut social et d'atteindre celui correspondant à cette étape de la vie, mais bien de changer de capacité d'action.

Elle avait initié cette réflexion il y a bien longtemps, lorsqu'elle s'était interrogée sur le genre à Hagen (Strathern 1978). Celui-ci ne caractériserait pas tant des personnes ou des objets dont il serait une qualité essentielle et immuable que des modalités d'action qui seraient associées prioritairement à l'un ou l'autre (les femmes à la production et les hommes à la transaction) mais n'en constitueraient pas une propriété ou un attribut. Il en découle que le genre peut changer de sexe, si l'on veut bien accepter cette formulation. Pour asseoir son idée, M. Strathern prend l'exemple des flûtes telles qu'elles sont manipulées dans les rituels sambia, étudiés par Gilbert Herdt. Pour cet auteur qui a passé de nombreuses années dans ce groupe anga<sup>13</sup>, le rituel des flûtes sert de support à la découverte de la fellation, cette pratique de l'homosexualité ritualisée — rebaptisée « boy-inseminating practice » (Herdt 1993) — à laquelle le nom de cette population est associé. Il est le moment où les novices comprennent que le sperme qu'ils devront bientôt absorber a la même fonction nourricière que le lait maternel qui les a nourris pendant leur enfance. La flûte représente alors à la fois le sein de la mère et le pénis.

M. Strathern reprend cette idée lorsqu'elle dit que la flûte n'est pas en elle-même associée à un genre fixe ; c'est la façon dont elle est utilisée qui institue son genre, qui ne sera donc que temporairement établi au sein d'une action particulière et particularisée. Ici, l'acte de placer la flûte dans la bouche des novices fait d'eux des « épouses », propose M. Strathern, autrement dit des personnes auxquelles est associé pour le temps du rituel, un genre féminin. Ainsi, outre qu'une forme unique (ici une flûte) peut représenter à la fois le caractère nourricier masculin (via le sperme du pénis) et féminin (via le lait maternel du sein), il apprendrait aux garçons deux choses : il leur enseignerait que le genre d'un organe (masculin ou féminin) dépend de la personne qui l'active, et aussi que l'activation elle-même crée une distinction de genre (M. Strathern 1988 : 211) ; la relation entre l'aîné et le novice, qui se substitue à celle qui existait auparavant entre le novice et sa mère, est de sexe opposé (« *cross-sex* ») en dépit du fait qu'ils sont tous les deux de sexe masculin (Jolly 1992 : 144).

---

13. Les Anga sont au nombre d'environ 80 000 personnes qui vivent dans une région montagneuse de 140 sur 130 km à cheval sur les provinces des Eastern Highlands, du Gulf et de Morobe. Ils sont divisés en douze groupes linguistiques appartenant à une même famille et se disent originaires d'un endroit situé près de Menyamy, au centre du territoire anga, d'où sont issus les groupes actuels suite à des conflits et des migrations (voir Lemonnier 1981 et 1997 pour plus de détails).

L'analyse que propose M. Strathern des flûtes sambia illustre par conséquent sa proposition selon laquelle le genre n'est pas un attribut des personnes mais qu'il est déterminé par le type de relations mises en place au sein d'une action particulière. Ici, la relation de nourrissage est « de sexe opposé » (« *cross-sex* »), qu'elle engage une mère et son fils et ait pour vecteur le lait maternel ou qu'elle associe un jeune garçon et un aîné encore célibataire par la médiation du sperme de ce dernier. Ce seraient donc bien les relations qui seraient sexuées (« *gendered* ») et non les personnes elles-mêmes.

Si les rituels d'initiation masculine ne « font pas des hommes », que font-ils alors ? Comme on l'a vu, pour M. Strathern, ils modifient la composition d'une personne afin de la rendre reproductive. Les initiations opéreraient une modification de l'entité composite sous laquelle tout individu se trouve dans la première partie de sa vie : en extrayant les éléments provenant des parents maternels, ils font des garçons des personnes « *incomplete* » ou « *same-sex* » qui peuvent alors se reproduire en allant à la rencontre d'une fille pour laquelle c'est le mariage qui aura joué ce rôle (M. Strathern 1988 : 225). Ensemble, ils produiront une personne « *complete* », infertile.

L'extraction peut se faire de diverses façons : par des pratiques de « *nose-bleeding* » ou d'autres gestes d'expulsion ou bien par des dons d'objets qui sont conceptualisés comme des substituts de certains éléments de la personne. Le genre de quelqu'un varierait ainsi au cours de l'existence et le processus de passage d'un état « *cross-sex* » à un état « *same-sex* » est le même pour les garçons et les filles. L'initiation est un des moments, pour les garçons, au cours duquel ce processus d'extraction a lieu.

Critiquée, débattue, cette vision de la pensée mélanésienne où la personne est une entité divisible, « *partible* », a influencé de nombreux travaux au-delà du monde des spécialistes de la Mélanésie (par exemple Busby 1997). Ma propre critique de cette théorie, qui en est aussi un prolongement, provient de matériaux ethnographiques de première main recueillis dans une société qui pratiquait encore des initiations dans les années 2000<sup>14</sup>.

### **Une approche relationnelle des initiations masculines ankave**

Les Ankave appartiennent à l'ensemble des groupes anga dont on a vu (note 13) que leurs langues appartiennent à une même famille, que leur histoire ancienne est en partie commune et leur culture matérielle similaire. La rédaction d'un livre<sup>15</sup> sur le cycle complet des initiations masculines que j'ai choisi de considérer à rebours, autrement dit à partir du moment où le premier enfant d'un homme s'annonce qui en est le point d'orgue, m'offre l'opportunité de proposer que, dans cette société au moins,

14. Avec l'ouverture d'une piste d'aviation en 2011 et des services sanitaires et éducatifs prévus dans un avenir proche, nul ne sait si les Ankave continueront à organiser leurs rituels d'initiation.

15. Ce livre, en cours de lecture chez un éditeur, est intitulé *Agir sur un autre. Une approche relationnelle d'un cycle rituel masculin*.

le caractère divisible de la personne ne s'applique qu'une fois celle-ci devenue un cadavre. De leur vivant, les personnes peuvent agir elles-mêmes et pour les autres dans le processus qui les fait changer de statut relationnel au cours de l'existence. Ainsi, pour qu'un homme devienne père et qu'un couple parental soit célébré, les relations à sa mère<sup>16</sup> puis à l'une de ses sœurs — aînée sans enfants, dans l'idéal — subissent une transformation. Or, celle-ci ne peut advenir qu'en présence des deux termes de la relation car le processus requiert la mise en scène de l'état antérieur et toujours actif de la relation suivie de celle de l'état transformé. Les relations ne sont pas ici incarnées dans des parties de personnes ; aucun objet matériel ne peut en être le substitut et elles ne sont donc pas représentées sous une forme autre que relationnelle. Par conséquent, sans l'intervention des deux termes qui la constituent, point de relation et point d'action possible sur elles. Voilà la façon dont les Ankave écrivent la dramaturgie rituelle du passage de l'enfance à l'âge parental : une succession de transformations relationnelles où la mère, la sœur puis, enfin, l'épouse, mère du premier-né d'un homme, occupent une place majeure et indispensable.

Certaines catégories de femmes sont donc impliquées dans les initiations masculines. Il est difficile de comprendre pourquoi les femmes ethnologues, soucieuses de s'intéresser aux activités et aux prérogatives de leurs consœurs n'ont pas pensé se rendre dans des sociétés qui organisaient des rituels masculins. Car les résultats auraient été, je le suppose, d'un grand intérêt<sup>17</sup>. En Australie, où le concept de domination masculine n'a pas été spécialement utilisé pour rendre compte de la réalité des rapports hommes-femmes, les rôles rituels féminins furent reconnus bien plus tôt qu'en Mélanésie<sup>18</sup>.

Il est donc sans doute possible d'attribuer la cause du manque d'intérêt pour les activités rituelles féminines à la force du paradigme de l'antagonisme sexuel en Nouvelle-Guinée qui a contribué, avec la valorisation des activités masculines en général et rituelles en particulier dans les discours locaux, à masquer une partie de la réalité ethnographique. Là où il était moins prégnant, comme en Australie (Engelhart 1998 : 101-109, Glowczewski 2001 : 135-136), « plusieurs écrits anthropologiques sur les régions désertiques exposent clairement la participation active et indispensable

16. C'est le cas aussi chez les Warlbiri d'Australie, où « les mères semblent aider leurs fils à devenir pères, ce qu'elles résument en disant qu'elles doivent participer à l'initiation pour qu'ils deviennent des hommes (de futurs pères) » (Glowczewski 2001 : 140).

17. Je ne peux imaginer en effet que les Ankave aient été les seuls à impliquer les femmes dans les initiations.

18. Comme l'écrit Sylvie Poirier, « les thèmes et les visées du savoir et des activités rituels des hommes et des femmes, dans leurs versions secrètes et publiques, sont divers mais néanmoins communs : la reproduction de l'environnement sociocosmique, la croissance des jeunes gens et leur passage au monde adulte, les rites de lamentation, la magie amoureuse, la guérison, ou la résolution des conflits. Sur ces différents aspects, hommes et femmes « travaillent » ensemble et séparément, soit toujours en relation les uns avec les autres, et toujours avec le *Tjukurrpa*, l'ordre ancestral » (Poirier 2001 : 119).

des femmes (et des parentes féminines des novices) aux cérémonies initiatiques » (Poirier 2001 : 131)<sup>19</sup>. Ici comme chez les Ankave, certaines femmes doivent agir parallèlement à ce que vivent les garçons lors de leur initiation et l'on peut donc faire l'hypothèse qu'une approche relationnelle serait applicable à une analyse de ces rituels considérés comme masculins.

En Nouvelle-Guinée, il est désormais trop tard pour observer de telles cérémonies car, dans l'immense majorité des groupes qui peuplent ce pays, la christianisation et l'éducation scolaire ont eu raison de ces événements collectifs. Pour des raisons historiques, géographiques et administratives sur lesquelles il serait trop long de s'étendre (Bonnemère et Lemonnier 2007, 2009), les églises et l'école ne sont pas encore arrivées dans la vallée de la Suowi où nous avons séjourné et ils n'ont donc pas subi de pression pour cesser d'organiser des initiations masculines.

En tout état de cause, de tels matériaux ethnographiques montrent que les femmes étaient certes exclues de l'espace rituel masculin mais aucunement du processus rituel<sup>20</sup>. Bien au contraire, leur présence, au même titre que celle de leurs fils et frères, était nécessaire au bon déroulement de la transformation de leur relation réciproque<sup>21</sup>. L'analyse des actions rituelles masculines qui avaient lieu en forêt à l'abri des regards féminins ne saurait donc épuiser le sujet. Pour comprendre l'enjeu du rituel, non seulement l'ensemble des étapes du cycle initiatique doit être considéré conjointement, mais ce qui se déroule dans les espaces secrets et non mixtes (masculins et féminins) ne peut être appréhendé sans tenir compte aussi des moments publics de ces rituels.

La principale leçon qu'il y a lieu de tirer de ces recherches récentes, du point de vue de l'anthropologie du genre, est qu'un pas a été fait lorsque les femmes ont cessé d'être considérées comme un ensemble homogène et qu'à la prise en compte du genre s'est ajoutée la considération des statuts relationnels où la position de parenté et la génération sont d'importance primordiale (Alès et Barraud 2001, Bird Rose 2008 : 684, Théry et Bonnemère 2008). Irène Théry nous le rappelle dès les premières pages

---

19. Il serait d'ailleurs intéressant de voir si l'analyse que j'ai proposée des matériaux ankave s'appliquerait également à ceux recueillis en Australie. Les travaux de B. Glowczewski laissent entendre que cela pourrait être le cas : cet auteur écrit par exemple qu'« autrefois, au moment où le garçon se faisait opérer, dans un autre camp ses sœurs (et cousines paternelles) subissaient des scarifications rituelles » (1991 : 81). L'auteur précise également qu'« au lever du jour, mères et tantes, accompagnées des sœurs du novice et d'une ou deux femmes de la matriline de l'épouse promise, emmènent celui-ci en brousse pour un long rituel d'enfumage, *jurnku* » (1991 : 78). Par ailleurs, Glowczewski ajoute que « ce sont ces rôles qui, après d'autres rites, par exemple pour faire pousser les seins, font office d'initiation féminine » (1993 : 201).

20. C'est aussi le cas, semble-t-il, en Australie (Testart 1993 : 195).

21. Chez les Kukatja d'Australie comme chez les Ankave, « les jeunes filles n'ont pas de cérémonies initiatiques en tant que telles, bien que, comme sœur, leur participation à l'initiation de leur frère soit primordiale » (Poirier 2001 : 120).

de son livre, *La distinction de sexe*, en se fondant sur les travaux de Serge Tchérézoff menés à Samoa: « il n'y a pas, dans la langue traditionnelle samoane, de terme équivalent à « homme » et « femme », ni d'ailleurs à « monsieur » ou « madame » [...] car chacun est toujours perçu et qualifié selon un rang, une relation, un statut social » (2007: 31). « Ce sont ces statuts qui sont sexués et qui caractérisent les rapports sociaux, d'âge, de parenté, etc. » (2007: 32).

Autrement dit, la vie sociale ne doit pas être considérée comme « une collection d'individus répartis en deux sous-ensembles ou classes: celle des hommes et celle des femmes » (Théry 2007: 271-272). C'est le défaut qu'avaient la majorité des premiers travaux sur le genre qui, faute de prendre en compte les statuts relationnels de chacun<sup>22</sup>, et donc les relations précises qui rapprochaient les hommes et les femmes dont ils parlaient, avaient fini par les extraire du tissu social dans lequel tout être humain est pris dès sa naissance et par les considérer uniquement en fonction de leur sexe et/ou de leur genre.

## Bibliographie

Alès, Catherine et Cécile Barraud (eds)

2001 *Sexe absolu ou sexe relatif? De la distinction de sexe dans les sociétés*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Bird Rose, Deborah

2008 « Comments ». *Current Anthropology*, 49(4): 684.

Bliege Bird, Rebecca and Douglas W. Bird

2008 « Why Women Hunt? Risk and Contemporary Foraging in a Western Desert Aboriginal Community ». *Current Anthropology*, 49(4): 655-693.

Bonnemère, Pascale

1990 « Considérations relatives aux représentations des substances corporelles en Nouvelle-Guinée ». *L'Homme*, 114: 101-120.

2001 « Two forms of masculine ritualized rebirth: The Melanesian body and the Amazonian cosmos ». In T. A. Gregor et D. Tuzin (eds), *Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of the Comparative Method*. Berkeley: The University of California Press, p. 17-44.

2002 « L'anthropologie du genre en Nouvelle-Guinée: entre analyse sociologique, psychanalyse et psychologie du développement ». *L'Homme*, 161: 205-224.

2014 « Une approche anthropologique du genre: comment dépassionner un débat ». Conférence inaugurale, Colloque sur « Le genre: approches dépassionnées d'un débat », Université Catholique de Lille, 28 et 29 septembre 2012.

22. Jane Goodale est l'une des rares ethnologues à s'être démarquée de la tendance dominante à considérer les femmes hors de la temporalité de la vie, d'une part, et du réseau relationnel qui fonde la vie sociale, d'autre part (1971: 339).



- Bonnemère, Pascale et Pierre Lemonnier  
2007 *Les tambours de l'oubli : la vie ordinaire et cérémonielle d'un peuple forestier de Papouasie / Drumming to forget : ordinary life and ceremonies among a Papua New Guinea Group of Forest-dwellers*. Pirae : Au vent des îles / Musée du quai Branly.
- 2009 « A Measure of violence : Forty Years of 'First Contact' among the Ankave-Anga (Papua New Guinea) ». In M. Jolly, S. Tcherkézoff, et D. Tryon (eds), *Oceanic Encounters : exchange, desire, violence*. Canberra : ANU E Press, p. 295-333.
- Busby, Cecilia  
1997 « Permeable and Partible Persons : A Comparative Analysis of Gender and Body in South Indian and Melanesia ». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3(2): 261-268.
- Descola, Philippe  
2005 *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard.
- Engelhart, Monika  
1998 *Extending the Tracks : A Cross-Reductionistic Approach to Australian Aboriginal Male Initiation Rites*. Stockholm : Almqvist and Wiksell.
- Glowczewski, Barbara  
1991 *Du rêve à la loi chez les Aborigènes : mythes, rites et organisation sociale en Australie*. Paris : Presses Universitaires de France (Ethnologies).
- 1993 « Réponse à Alain Testart ». *Social Anthropology/Anthropologie sociale*, 1(2): 199-205.
- 2001 « Loi des hommes, loi des femmes : identité sexuelle et identité aborigène en Australie ». In C. Alès et C. Barraud (eds), *Sexe absolu ou sexe relatif ? De la distinction de sexe dans les sociétés*. Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, p. 135-156.
- Godelier, Maurice  
1982 *La production des Grands Hommes*. Paris : Fayard.
- Goodale, Jane C.  
1971 *Tiwi Wives : A study of the Women of Melville Island, North Australia*. Seattle and London : University of Washington Press.
- Hamilton, Annette  
1980 « Dual Social Systems : Technology, Labour and Women's Secret Rites in the eastern Western Desert of Australia ». *Oceania*, 51(1): 4-19.
- Herd, Gilbert H.  
1993 « Introduction to the Paperback edition ». In G. Herdt (ed.), *Ritualized Homosexuality in Melanesia*. Berkeley : University of California Press, p. vii-xliv.
- Jolly, Margaret  
1992 « Partible Persons and Multiple Authors ». *Pacific studies*, 15(1): 137-149.
- Jorgensen, Dan  
1983 « The Facts of Life, Papua New Guinea Style ». *Mankind*, 14(1): 1-12.
- Langness, Lewis L.  
1967 « Sexual Antagonism in the New Guinea Highlands : A Bena Bena example », *Oceania*, 37(3): 161-177.

Leacock, Eleanor B.

1981 *Myths of Male Dominance : Collected articles on women cross-culturally*. New York : Monthly Review Press.

Lemonnier, Pierre

1981 « Le commerce inter-tribal des Anga de Nouvelle-Guinée », *Journal de la Société des Océanistes*, 37 : 39-75.

1997 « Mipela wan bilas. Identité et variabilité socio-culturelle chez les Anga de Nouvelle-Guinée ». In S. Tcherkézoff S. et F. Marsaudon (eds), *Le Pacifique-Sud aujourd'hui : Identités et transformations culturelles*. Paris : CNRS Éditions, p. 196-227.

Lepowsky, Maria

1993 *Fruit of the motherland : Gender in an egalitarian society*. New York : Columbia University Press.

MacCormack, Carol and Marilyn Strathern (eds)

1980 *Nature, Culture and Gender*. Cambridge : Cambridge University Press.

Mandeville, Elizabeth

1979 « Sexual Pollution in the New Guinea Highlands ». *Sociology of Health and Illness*, 1(2): 226-241.

Mathieu, Nicole-Claude

1985 « Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie ». In N.-C. Mathieu (éd.), *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*. Paris : Éditions de l'EHESS (Cahiers de L'Homme 24), p. 169-245.

Meggitt, Mervyn J.

1964 « Male-female Relationships in the Highlands of Australian New Guinea ». *American Anthropologist*, 66(4): 204-224.

Ortner, Sherry

1974 « Is female to nature as male to culture ? ». In M. Rosaldo et L. Lamphere (eds), *Women, Culture and Gender*. Stanford : Stanford University Press, p. 67-88.

Poirier, Sylvie

2001 « Les politiques du savoir rituel. Réflexions sur les relations de genre chez les Kukatja (Désert occidental australien) ». In C. Alès et C. Barraud (eds), *Sexe absolu ou sexe relatif? De la distinction de sexe dans les sociétés*. Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, p. 111-133.

Read, Kenneth

1966 *The High Valley*, London : G. Allen and Unwin.

Strathern, Marilyn

1972 *Women in Between : Female roles in a Male World (Mount Hagen, New Guinea)*. London, New York : Rowman & Littlefield.

1978 « The Achievement of Sex : Paradoxes in Hagen Gender-Thinking ». In E. Schwimmer (ed.), *Yearbook of Symbolic Anthropology 1*. Hurst : McGill-Queen's University Press p. 171-202.

1980 « No nature, no culture : the Hagen case ». In C. MacCormack and M. Strathern (eds),

- 1981 *Nature, Culture and Gender*. Cambridge : Cambridge University Press, p. 174-222.  
« Culture in a Netbag : The Manufacture of a Subdiscipline in Anthropology », *Man N.S.*, 16(4): 665-688.
- 1984a « Subject or object? Women and the circulation of valuables in Highlands new Guinea ». In R. Hirschon (ed.), *Women and property – women as property*. London : Croom Helm (Oxford Women's Series 7), p. 158-175.
- 1984b « Domesticity and the denigration of women ». In D. O'Brien and S. W. Tiffany (eds), *Rethinking Women's Roles : Perspectives from the Pacific*. Berkeley : University of California Press, p. 13-31.
- 1987a « An Awkward Relationship : The Case of Feminism and Anthropology ». *Signs*, 12(2): 276-292.
- 1987b « L'étude des rapports sociaux de sexe : évolution personnelle et évolution des théories anthropologiques ». *Anthropologie et Sociétés*, 11(1): 9-18.
- 1988 *The Gender of the Gift : Problems with Women and Problems with Society*. Berkeley : University of California Press.
- 1992 *After nature : English kinship in the late twentieth century*. Cambridge : Cambridge University Press.
- 1993 « Making Incomplete ». In V. Broch-Due, I. Rudie, and T. Bleie (eds), *Carved Flesh/Cast Selves : Gendered Symbols and Social Practices*. Oxford : Berg, p. 41-51.
- 2005 *Kinship, law and the unexpected : relatives are always a surprise*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Testart, Alain
- 1986 *Essai sur les fondements de la division sexuelle du travail chez les chasseurs-cueilleurs*. Paris : Éditions de l'EHESS.
- 1993 « Ombres et lumières sur les Warlpiri (Australie Centrale) ». *Social Anthropology/ Anthropologie sociale*, 1(2): 187-198.
- Théry, Irène
- 2007 *La distinction de sexe : une nouvelle approche de l'égalité*. Paris : Odile Jacob.
- Théry, Irène et Pascale Bonnemère (eds)
- 2008 *Ce que le genre fait aux personnes*. Paris : Éditions de l'EHESS, (Enquête 7).
- Wagner, Roy
- 1967 *The Curse of Souw : Principles of Daribi clan definition and alliance in New Guinea*. Chicago, London : The University of Chicago Press.
- Weiner, Annette B.
- 1983 *La richesse des femmes, ou comment l'esprit vient aux hommes, Îles Trobriand*. Paris : Seuil
- 1992 *Inalienable Possessions : The paradox of keeping-while-giving*. Berkeley : University of California Press.



**L**es sciences humaines et sociales dans le Pacifique Sud : Terrains, questions et méthodes est une introduction générale à l'étude des sociétés océaniques et un état des lieux des recherches les plus avancées dans plusieurs disciplines, anthropologie, archéologie, linguistique, sciences de l'éducation, études des performances et sciences de l'environnement, où les recherches françaises sont très engagées.

Les 19 contributions réparties en 5 thèmes — « déplacement des frontières », « particularités océaniques », « décolonisation des regards », « gérer la biodiversité » et « souveraineté et citoyenneté » — offrent des synthèses originales sur des champs et des débats qui se sont renouvelés ou ont émergé durant les 20 dernières années : l'histoire de l'occupation du Pacifique, les techniques de la navigation, les problématiques de la biodiversité, les enjeux de citoyenneté et de la globalisation, les questions de genre, l'enseignement bilingue, les échanges, l'art, la culture matérielle, les festivals et les nouvelles approches du patrimoine tangible et intangible.

« Cet ouvrage est un projet ambitieux et nécessaire car il constituera une référence pour les recherches à venir. La diversité des thèmes abordés et les synthèses réalisées sont une mine d'information. Chaque chapitre présente également une riche bibliographie. Ces différents documents permettront aux nouveaux chercheurs et aux étudiants d'appréhender ces domaines et de repérer rapidement des axes pour la recherche future. Par ailleurs, pour des chercheurs d'autres zones géographiques, cet ouvrage rappelle l'importance de l'Océanie dans la constitution des concepts, en anthropologie notamment : ce livre constitue donc aussi un ensemble d'ancres dans l'histoire des disciplines » (Professeur Véronique Rey-Lafay).

ISBN 978-2-9537485-2-9  
28 \$

