

Techniques & Culture

Revue semestrielle d'anthropologie des techniques

Suppléments au n°77

L'accomplissement du sexe

Des paradoxes dans la manière de penser le genre à Hagen

Marilyn Strathern

Traducteur : Pascale Bonnemère



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/tc/17078>

ISSN : 1952-420X

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Ce document a été généré automatiquement le 8 juillet 2022.

L'accomplissement du sexe

Des paradoxes dans la manière de penser le genre à Hagen

Marilyn Strathern

Traduction : Pascale Bonnemère

NOTE DE L'ÉDITEUR

La traduction inédite de cet article* de Marilyn Strathern que vous découvrirez en ligne dans son intégralité en français a été réalisée par Pascale Bonnemère en collaboration avec Clovis Mailet et Franck Cochoy. Celle-ci tient à les remercier tous deux pour leur relecture très minutieuse d'une première version de cette traduction. Leurs suggestions et commentaires ont permis de grandement l'améliorer.

Un entretien (traduit par Clovis Mailet en collaboration avec Pascale Bonnemère) qui fait office d'introduction à la traduction est disponible dans l'édition papier de ce numéro et également en ligne, en accès restreint, **sous ce lien** :

Les notes de la traductrice figurent en fin de document appelées au long du texte par les symboles suivants : [a] [b] [c] [d] [e] [f] [g].

*Strathern, M. 1978 « The achievement of sex. Paradoxes in Hagen gender-thinking » in É. Schwimmer dir. *Yearbook of Symbolic Anthropology* 1 : 171-202. Hurst : McGill-Queen's University Press.

Introduction

Il n'y a pas de mots spécifiques en melpa, la langue parlée par les habitants de la région de Mount Hagen [désormais les Hagen, NdT], dans les hautes terres occidentales de la Papouasie Nouvelle-Guinée, qui pourraient être traduits simplement par « homme » et « femme ». Les hommes et les femmes ont leurs propres outils, leurs propres sphères d'activité et leurs propres intérêts ; et les styles vestimentaires, les rituels et les symboles religieux délimitent clairement les différences et les relations entre les sexes^a. Pour exprimer ces contrastes très marqués et perçus explicitement, les gens de Hagen parlent de « choses des hommes » / « choses des femmes », ou de « façon de se

comporter des hommes » / « façon de se comporter des femmes » ; et ils peuvent se référer à des personnes de l'un ou l'autre sexe comme agissant « comme des hommes » ou « comme des femmes ». Dans ce qui suit, j'utilise les termes masculin et féminin [*male and female*] pour les situations où ce sont les catégories qui sont concernées, et celui d'hommes et de femmes [*men and women*] pour renvoyer à des individus.

- 1 Il est plus pertinent pour ma démonstration que pour les Hagen d'employer les termes « masculin » / « féminin ». Car il est possible de considérer que les idées locales sur le genre reposent sur deux affirmations contradictoires qui peuvent être représentées ainsi :

{ masculin : féminin :: hommes : femmes
 { masculin : féminin ≠ hommes : femmes
 où :: signifie « correspondance »

- 2 Représenter les choses de cette façon a au moins le mérite de maintenir distinctes certaines dimensions du genre qui pourraient être confondues dans l'analyse. Il n'y a pas de confusion dans l'esprit des habitants de la région de Mount Hagen (bien que je suggère plus loin que la notion de pouvoir en relation aux sexes donne lieu à certaines contorsions mentales).
- 3 Ce paradoxe peut être démantelé grâce à deux outils – l'un analytique, l'autre ethnographique. Il n'est utile de le préciser que dans la mesure où cela attire l'attention sur le fait théorique selon lequel il est impossible de considérer le genre comme un simple ensemble de classifications statiques fondées sur des associations et des contrastes, ou des analogies et des équivalences qui s'appliquent aux personnes et aux activités des deux sexes. Le genre est très utilisé à Hagen pour parler d'autres choses que des hommes et des femmes, et le fait qu'il soit ainsi utilisé a un effet en retour sur la façon dont les sexes sont perçus. Les Hagen s'attachent avec insistance à définir et à caractériser précisément les contrastes entre ce qui est important et ce qui est insignifiant, et entre ce qui est fort et ce qui est faible. Ces notions sont rendues concrètes par une référence explicite au genre (par exemple, « les hommes sont importants » / « les femmes ont peu de valeur ») ; de sorte qu'on peut les qualifier de qualités masculines ou féminines. Pourtant, les valeurs qu'elles soutiennent impliquent également qu'elles soient, dans une certaine mesure, flottantes, et il peut être très inapproprié de considérer tous les hommes comme importants et toutes les femmes comme de peu de valeur. Les contrastes entre de telles qualités masculines et féminines sont donc à la fois attachés aux hommes et aux femmes, s'exprimant ainsi par un ensemble puissant de symboles, et détachés d'eux, dans la mesure où ils servent également à marquer les différences de statut au sein des sexes. Le point de vue ethnographique, cependant, est qu'il ne s'agit pas d'un « paradoxe » plus grand ou moins grand que celui qui veut que des clans qui se considèrent comme les descendants d'un père commun soient en fait constitués de personnes qui y sont rattachées par des liens divers. Les Hagen ne commettent pas l'erreur de penser que l'on parle du même ensemble de faits. Ils s'accommodent eux-mêmes des distinctions entre ce qui relève de l'idéal et ce qui est réel, et entre des domaines de référence (idéologie et mode d'affiliation) qui impliquent une compréhension de la relativité du discours. Comme en anglais on pourrait parler de *mannish woman*, les Hagen des deux sexes parlent de femmes qui sont comme les hommes et d'hommes qui sont comme les femmes. Les

domaines de référence sont distincts ¹ et les relations entre eux sont métaphoriques. Il y a peu de confusion intellectuelle ici. Ils disent assez facilement l'équivalent de : « seuls les hommes peuvent être importants ; et certaines femmes sont comme les hommes à cet égard ». Ce qui est intéressant, c'est cette facilité même, qui résulte de la distinction fine qu'ils font entre le statut attribué à quelqu'un et celui qui est atteint au travers de ses réalisations, entre les qualités innées et les qualités acquises, entre la façon dont on naît et ce qu'on fait de sa vie. Il s'agit d'une distinction qui semble en outre ancrée dans les préoccupations majeures de nombreux hommes, qui ont à voir avec le prestige et le succès et qui tournent autour de la notion d'accomplissement. Il s'agit d'idées sur le potentiel et les limites de ce qu'il est possible d'accomplir, un potentiel et des limites qui sont symbolisés en référence aux sexes. Il s'agit d'idées sur ce qui est inné dans la composition des hommes et des femmes et sur ce qui, au sein des potentialités de réalisation, reste soumis aux normes sociales genrées. Les qualités particulières que les Hagen choisissent de considérer sous cet angle, en particulier les capacités à se mettre en valeur en public, sont directement liées aux domaines dans lesquels la réussite est démontrée socialement.

Le genre comme métaphore

Nous pouvons considérer le genre comme la somme des caractéristiques, attributs, rôles, etc. qui sont affectés aux hommes et aux femmes de manière à ce qu'ils apparaissent comme naturellement liés au sexe. L'image ainsi construite de la « nature » des hommes et des femmes est susceptible d'intégrer un certain nombre d'équations symboliques (par exemple « la chair des femmes est molle »). Une fois les images formées, la nature des hommes et des femmes ou les relations entre eux peuvent être utilisées pour symboliser d'autres choses (par ex. « nos ennemis ne sont pas des hommes – ce sont des femmes ! »). On pourrait dire que ces symboles sont puissants en partie parce qu'ils confondent les attributs sexuels ^b « naturels » (taille du corps, virilité) avec les attributs « culturels » (faiblesse d'esprit, bravoure). Les relations entre les hommes et les femmes sont également un moyen d'exprimer l'opposition et le contraste – tout en incluant la possibilité de la complémentarité ou de l'union. Les Hagen souligneront d'un même souffle la différence radicale entre le travail des hommes et celui des femmes, puisque les hommes échangent des biens précieux tandis que les femmes produisent de la nourriture ; et aussi le caractère fructueux de la mise en commun de ces activités car, si le mari amène des cochons dans le foyer grâce aux échanges dans lesquels il est impliqué, son épouse s'en occupe et élève les jeunes. C'est là plus qu'un commentaire sur la division du travail puisque, derrière les descriptions de ce que font les hommes et les femmes à Hagen se trouve le jugement implicite de *ce pour quoi ils sont faits*. Et dans la mesure où les sexes ne sont pas égaux, les femmes étant considérées comme effectuant des tâches moins importantes que les hommes, désigner certaines activités comme des occupations masculines ou des occupations féminines consiste en une évaluation. L'échange est plus important que l'horticulture et peut le rester même si la nécessité du travail dans les jardins est admise – de la même manière que, dans une relation conjugale, l'homme maintient sa supériorité même si dans certains cas il est dépendant de sa femme.

4 À Hagen, le genre est plus que ce simple ensemble de stéréotypes qui régit les relations réelles entre les sexes, qui suscite et justifie certains types de traitements, de règles, etc. Ses dimensions (« Les hommes sont sauvages, puissants ») fournissent également

des caractéristiques concrètes permettant d'utiliser les relations homme-femme comme des symboles (« Notre clan est un clan d'hommes », c'est-à-dire un clan puissant). Les Hagen se servent de la dichotomie homme-femme pour structurer l'un des domaines les plus importants de leur vie sociale – l'acquisition du prestige ; et une part de leur définition du genre se fonde directement sur des caractéristiques applicables à ce domaine de la vie – sur des attributs de valeur, de capacité, de réussite, d'accomplissement. Ils font cela à la fois en associant certaines activités aux hommes et aux femmes (les rendant « masculines » ou « féminines ») et en distinguant ces activités du potentiel inhérent au sexe d'un individu.

- 5 Dans notre propre système de pensée, le genre est un concept non moins glissant. Les études sur l'identité sexuée l'utilisent pour faire référence à la manière dont les individus apprennent à lier leur propre constitution physiologique aux rôles et aux stéréotypes qui leur sont proposés ; nous l'utilisons également pour attirer l'attention sur les catégories, les valeurs et les préconceptions qui tournent autour des *notions* de masculinité ou de féminité. Le genre en tant qu'ensemble d'idées peut être considéré indépendamment de ce que les gens font de ces idées. Ce dernier point de vue est sociocentrique, puisqu'il fait valoir que la logique inhérente à la manière dont ces notions sont établies doit être comprise par rapport aux valeurs générales présentes dans la société.
- 6 Le présent article appartient aux études de ce second type. Tout comme dans le cas de la notion de descendance, l'expression « manière de penser le genre » renvoie pour moi à bien plus qu'au processus d'appartenance à un groupe sexué ou aux règles permettant d'identifier un individu à une catégorie. Je suis intéressée par l'idéologie du genre qui, de la même façon que les modes de descendance utilisent des idées sur l'affiliation pour symboliser la solidarité au sein d'un groupe ou les relations entre les groupes, a recours aux attributs des sexes pour définir certaines qualités qui ont une importance sociale. En bref, je traite non pas de la manière dont les idées sur le genre sont liées à l'identité personnelle mais de la façon dont elles sont liées à d'autres idées.
- 7 En tant qu'ensemble d'affirmations sur les qualités des hommes et des femmes et sur les relations entre eux, le genre constitue un langage en lui-même qui fournit des expressions idiomatiques pour se référer à d'autres qualités et relations. Il s'agit d'une métaphore au sens de Wagner (1972). À Hagen, on pourrait considérer que les idées sur les hommes et les femmes et les idées sur ce que chacun accomplit (en termes de force, d'importance) ont un effet de rétroaction constant : celles-ci peuvent se trouver dans une relation symbolique avec celles-là, et la notion d'accomplissement est aussi pertinente dans la définition des sexes que vice versa. Elles se métaphorisent mutuellement. Wagner suggère que les relations « au sein d'un ensemble de métaphores spécifiques dans une culture peuvent être soit de complémentarité (cohérence), soit d'innovation (contradiction) » (1972 : 7). L'utilisation par les Hagen des notions d'accomplissement en relation aux hommes et aux femmes est une innovation de ce type. Elle semble être une simple extension d'un ensemble assez spécifique d'idées sur les capacités des hommes et des femmes, mais en utilisant des différences apparemment naturelles pour décrire des potentialités culturelles, elle doit contredire l'hypothèse selon laquelle les différences naturelles sont innées.

Place de la nature et de la culture

En deux endroits de la section précédente, j'ai eu recours au contraste entre la nature et la culture. Comme le genre a toujours partiellement à voir avec les hommes et les femmes en tant qu'ils sont des unités physiologiquement différenciées, il a couramment été analysé comme ce que la « culture » fait de la « nature » ; et quand les systèmes de représentations culturelles ont été décrits comme destinés à penser des problèmes similaires, à déterminer ce qui est naturel et ce qui est culturel, les idées sur le genre, la façon dont les hommes et les femmes sont perçus, sont souvent également utilisées pour parler de cette relation (par exemple La Fontaine 1972). Il nous semble « naturel » que les cultures aient cette préoccupation ; il semble également naturel que le genre, tout comme la cuisine, puisse être utilisé pour établir ces distinctions, car notre propre système de représentations fait exactement la même chose (par ex. les hommes sont des inventeurs et des artistes, les femmes sont « plus proches de la nature »).

- 8 C'est la critique de Goodale sur ces hypothèses qui soulève immédiatement l'idée qu'il est possible que, dans les sociétés où les constructions de genre ont à voir avec le tracé des frontières entre la nature et la culture, ce n'est pas tant parce que le genre lui-même pose un « problème » que parce que des symboles sont nécessaires et que le genre peut adéquatement les fournir. Et puisque des symboles sont nécessaires dans ce domaine, des éléments entrant dans la composition des sexes sont identifiés comme naturels ou comme culturels. Goodale décrit une société qui s'intéresse aux contrastes entre la nature et la culture mais qui n'utilise pas le genre pour les structurer (bien qu'elle utilise la sexualité). Je décris quant à moi une société avec des constructions de genre élaborées, mais qui ne semble pas particulièrement intéressée par le contraste nature/culture. Dans celle-ci, les hommes² semblent toutefois passionnément intéressés à souligner un contraste entre ce qui est significatif et fort et ce qui est sans importance et faible, d'une manière qui confirme la puissance innée des hommes.
- 9 Les hommes de Hagen semblent faire de gros efforts pour éviter une équation explicite et de catégorie (par opposition à une équation implicite et de situation) entre les femmes et le pouvoir. Pour ce faire, ils n'ont pas recours à la dichotomie nature/culture. Quelles que soient les équations établies entre les femmes et les hommes et l'opposition nature/culture, elles sont ouvertes aux changements de contexte et aux manipulations. D'un certain point de vue, les femmes sont naturellement puissantes (elles portent des enfants) ; elles sont aussi naturellement faibles (elles ne sont pas efficaces au combat) ; elles sont aussi culturellement puissantes (elles cuisinent les cultures de subsistance et beaucoup en prennent en plus soin) et culturellement faibles (elles n'organisent pas d'échanges *moka*)^c. Les hommes accusent les femmes d'artifice (faire œuvre de magie pour se débarrasser d'une co-épouse rivale) ; les femmes accusent les hommes d'artifice (organiser des rituels de fertilité qui n'impliquent rien de plus que de vieilles pierres). Les hommes accusent les femmes de désirs naturels illimités (vouloir un accès exclusif à la sexualité du mari) ; les femmes accusent les hommes pareillement (leurs rites ne sont qu'un prétexte pour assouvir leur gourmandise et manger du porc sans avoir à le partager avec les femmes). Dans tous ces exemples, les termes « naturel » et « culturel » ne reflètent pas la terminologie de Hagen. Et je ne pense pas que ces idées structurent même implicitement les concepts de genre. Les gens de Hagen cherchent beaucoup moins à lier au sexe des attributs naturels ou culturels qu'à associer le sexe à la force et au prestige. On peut interpréter

la dichotomie nature/culture comme jouant un rôle dans les contrastes entre les sexes, mais celle-ci n'a guère de consistance.

- 10 Non seulement cette dichotomie n'a pas beaucoup de consistance mais, fait plus révélateur encore, elle ne fait pas l'objet de manipulation. Si la culture est à la nature ce que l'homme est à la femme (culture : nature :: homme : femme), on devrait s'attendre à trouver des dispositifs faisant des artefacts des objets supérieurs aux choses naturelles³. Or, ce n'est pas le cas. Il semble que les hommes s'arrangent toujours pour faire croire que le pouvoir est de leur côté. Si les femmes portent les enfants, les hommes dans leurs cultes contrôlent la source principale de la fertilité ; si les femmes se chargent de la plupart des travaux horticoles et d'élevage des cochons, ce sont les hommes qui ont accès aux pouvoirs naturels issus du monde sauvage qui leur permettraient de transformer ces produits en objets de valeur. C'est la dichotomie pouvoir : non-pouvoir qui est étayée avec assiduité et non une dichotomie culture : nature. Lorsque les pouvoirs naturels des femmes menacent les hommes, ce n'est pas parce que la nature doit être séparée de la culture, mais parce que le pouvoir (féminin) est une menace pour le pouvoir (masculin).
- 11 On ne peut pas comprendre les idées de Hagen sur le genre en disant qu'elles concernent simplement la « nature », qu'elles « font face » à des problèmes posés par la biologie et par la nécessité de contrôler l'environnement, ou quoi que ce soit d'autre. Bien qu'elles aient un contenu physiologique, ces idées comportent une dimension qui relègue les attributs sexués physiques au second plan. De ce point de vue, les natures masculine et féminine sont considérées comme modifiables sans l'intervention d'un dispositif culturel spécifique. On a peut-être ici un indice pour comprendre une énigme ethnographique locale, l'absence de rituels de puberté à Hagen. Ce manque d'intérêt pour les rituels de puberté a-t-il quelque chose à voir avec le fait de ne pas recourir à la dichotomie nature/culture comme marqueur *fondamental* du genre⁴? Je formule quelques commentaires introductifs sur cette absence non pas pour essayer de comprendre pourquoi certaines sociétés pratiquent ces rites et d'autres pas, mais pour exprimer mon espoir qu'à la fin de cet exposé sur la manière dont est pensé le genre, on comprendra mieux les raisons pour lesquelles les Hagen ont choisi de ne pas ritualiser l'avènement de l'âge adulte physiologique, ou de ne pas recourir à des marqueurs physiologiques pour symboliser l'avènement de l'âge adulte social.

La non-ritualisation de la puberté

Divers types de rituels associés à la puberté (pour les garçons ou pour les filles ou pour les deux) existent dans les Hautes Terres de Papouasie-Nouvelle-Guinée. Deux sociétés se distinguent nettement des onze qu'Allen (1967) avait étudiées : celle de Hagen, et leurs voisins culturels, les Mendi⁵. À Hagen, les gens sont tout autant concernés que les autres populations des Hautes Terres par les différences physiques entre les hommes et les femmes, et ils voient une relation entre leur nature physiologique et le bon état de la communauté. Il y a sans aucun doute une dimension biologique à leurs catégorisations de genre, selon des critères reconnaissables ailleurs dans les Hautes Terres. Néanmoins, il n'y a pas d'attention cérémonielle du type de celle qui marquerait pour chaque individu son engagement irrévocable au style de vie d'un sexe particulier. Les Hagen n'ont pas, et n'ont apparemment jamais eu, de rituels ou de cérémonies qui relèvent de ce qui est appelé rites de puberté et rites d'initiation. Il n'y a pas de séquence identifiable de célébrations marquant l'entrée des garçons dans le monde des

hommes adultes, ni de performance rituelle autour de la première menstruation des filles.

- 12 Andrew Strathern (1970a) a attiré l'attention sur les difficultés qu'il y a à corrélérer la présence ou l'absence de différents types de rituels de puberté à diverses valeurs sociales et institutions : « quelle que soit la direction dans laquelle les arguments sont avancés, des problèmes subsistent. Si l'on considère que les rites d'initiation sont nécessaires pour résoudre des conflits relatifs à l'identité sexuée, cela soulève la question de savoir dans quelle mesure de tels conflits sont résolus par d'autres pratiques de socialisation [en l'absence de rites] ; tandis que si l'on souligne que les rites d'initiation mettent en scène la solidarité masculine, l'opposition entre les hommes et les femmes, etc., on se trouve face au problème de l'évaluation de la force de ces valeurs dans les différentes sociétés des Hautes Terres » (Strathern A. J. 1970a : 378).
- 13 C'est néanmoins une tâche à laquelle Allen (1967) s'est spécifiquement attelé en proposant l'idée que leur présence est liée au degré de rigidité de la différenciation entre les sexes, ce qui a, à son tour, une incidence sur la solidarité des groupes locaux. L'exclusivité clanique, par exemple, fondée sur une idéologie unisexe (par exemple, le clan est conçu comme un ensemble solidaire d'hommes), peut donner naissance à la fois à une opposition entre les hommes et les femmes et à un désir de mettre l'accent sur l'unité et la solidarité du sexe qui sert à définir l'appartenance clanique. Dans un tel contexte, des cultes associés à la définition de la masculinité apparaissent. Il suggère que l'absence de rituels à Hagen (chez les Mbowamb, ou Melpa) est le résultat d'une diminution de la solidarité masculine induite par la stratification des statuts (et il fait référence à des classes). Il envisage probablement que les big-men^d aient des sortes d'intérêts de classe en commun avec d'autres big-men, ce qui affecterait leurs loyautés claniques, et que la classe est un lien partagé entre les membres masculins et féminins du clan.
- 14 Il présente un certain nombre d'éléments sur le statut social des femmes de Hagen à l'appui de sa thèse selon laquelle la « dichotomie des sexes » est relativement peu marquée. Outre la faiblesse de son argument selon lequel les *femmes* se voient accorder une importance rituelle parce que le *principe féminin* est reconnu dans certains cultes, il faut certainement faire une différence entre les idées sur l'opposition entre les sexes et la fréquence et les types de situations réelles dans lesquelles les hommes et les femmes interagissent. Le fait qu'à Hagen les femmes ont un « statut élevé » (1967 : 43), et sont capables d'exprimer un peu de l'hostilité qu'elles ressentent envers les hommes dans la vie courante (*ibid.* : 6), n'est pas la preuve que les hommes de cette société n'ont pas de pensées misogynes et que les hommes et les femmes ne se catégorisent pas mutuellement, ne projettent pas des stéréotypes et des mythes sur le comportement perçu du sexe opposé, et ne les considèrent pas comme une menace ou un défi. En outre, « Allen n'explique pas totalement pourquoi le rituel d'initiation devrait exiger une solidarité réelle plutôt qu'idéelle » (Strathern A. J. 1970 : 377). En d'autres termes, il n'explique pas pourquoi les notions entourant l'opposition entre les sexes et l'exclusivité des associations non mixtes devraient être liées à l'organisation sociale (le fait évident que les clans agissent en réalité de manière solidaire) et non simplement à des constructions *conceptuelles* (par exemple, la croyance que le clan est un groupe uni). Il semble qu'Allen fonde son argumentation sur la démonstration que les hommes et les femmes forment ou ne forment pas des groupes d'intérêt commun. Là où un groupe d'intérêt commun comprend des membres d'un seul sexe (par exemple tous les

hommes), l'antagonisme entre les hommes et les femmes trouve son expression la plus explicite. Dans une société comme Hagen, « la structure de classe complexe... transcende et minimise les différences sociales et rituelles entre les sexes » (Allen 1967 : 44).

- 15 Le poids qu'Allen accorde à la stratification par classes à Hagen a déjà été critiqué (Strathern A. J. 1968). Il est en fait douteux que la stratification qu'il décrit, dérivée des travaux de Vicedom (Vicedom & Tischner 1943-1948), ait jamais eu tout à fait l'importance qu'il lui donne ; et cette stratification ne peut certainement pas être utilisée comme un facteur explicatif de division dans ce contexte. Les matériaux de Vicedom peuvent être interprétés comme une variante connue des systèmes de pouvoir présents dans les Hautes Terres. Il n'y avait pas de règles institutionnalisées en matière d'héritage et de succession qui auraient pu produire des groupes statutaires ayant accès aux richesses et aux moyens de production qui auraient été non seulement exclusifs mais aussi prévisibles. On peut aujourd'hui constater que les big-men se différencient des autres membres du clan par le fait qu'ils disposent notamment, avec d'autres big-men, de vastes réseaux d'échange et d'alliance ; mais cette différence est entièrement conjoncturelle. Il est probable qu'elle soit soulignée lorsque, pour d'autres raisons politiques, des clivages existent déjà au sein du clan – si le clan *souhaite* présenter un front solidaire, alors les réalisations de ses big-men sont présentées comme des réalisations du clan dans son ensemble. En outre, même si les big-men ont tendance à chercher des épouses dans les familles d'autres big-men, il reste à démontrer que ce genre d'arrangement fait également tomber les barrières entre les sexes. Il ne s'ensuit pas théoriquement que de telles transactions *entre hommes*, bien que sur une base « de classe », ont pour effet de modifier les relations des hommes envers les femmes en tant que catégorie. Les épouses sont des épouses ⁶ et effectuent des tâches féminines, même si les épouses d'hommes riches reçoivent en retour une gloire plus grande que celles d'hommes pauvres. Enfin, comme le fait remarquer Allen, les femmes ne participent pas aux échanges *moka* (échanges cérémoniels) de la même manière que les hommes. Le fait que tous les hommes n'y participent pas de la même manière crée des inégalités entre eux – mais l'inégalité n'est pas la même chose que le manque de solidarité. Certains hommes peuvent être des meneurs [leaders] et d'autres des suiveurs, tout en étant engagés dans des activités sur une base genrée qui exclut les femmes.
- 16 Bref, l'ordonnancement par classes, ou la stratification de la société ⁷, n'existe pas à Hagen, et même si l'un ou l'autre existait, sa signification pour ce qui est de l'opposition homme-femme et des associations non mixtes ne serait pas du tout claire. C'est le moment de pointer un paradoxe, paradoxe qui n'est pas propre à Hagen, mais qui émane de la construction de mon argument. Car le fait que les premiers observateurs de la région aient été suffisamment impressionnés par les idées sur le statut rencontrées à Hagen pour décrire la société comme stratifiée fournit un autre point de départ, mais vers une destination bien différente.
- 17 Le fait que Vicedom ait considéré que les valeurs locales supposaient une société divisée en classes n'était qu'une étape de ce qui était alors et est toujours la façon dont les gens de Hagen forment les choses. Il existe ce que l'on pourrait appeler une préoccupation pour la notion de succès, avec une opposition entre *nyim* (réussir, être influent, important) et *korpa* (être sans valeur, sans importance). Analyser la société de Hagen en termes de classes ne fait pas avancer les choses, et ce sont des corrélats

sociologiques qu'Allen recherchait. Cependant, les Hagen ont des idées très précises sur la manière d'accéder à un statut.

- 18 *Nyim* et *korpa* sont des étiquettes attachées en premier lieu à des individus. L'appartenance à un clan qui comprend des hommes *nyim* ne signifie pas que l'on deviendra automatiquement *nyim*. Cela peut signifier que l'on partage et, dans cette mesure, que l'on peut prétendre au statut de *nyim* vis-à-vis d'autres groupes en raison de la contribution des big-men au prestige du clan dans son ensemble. Les groupes peuvent alors, en bloc, être qualifiés de *nyim* et de *korpa*, car leur statut reflète les fluctuations de ce qui se passe dans les échanges cérémoniels ou les guerres intertribales. Mais c'est traiter un groupe comme s'il était une personne. Par rapport aux autres, le clan ou la tribu a réussi ou échoué. Cela ne signifie pas que tous les membres d'un clan appelé *nyim* en une occasion particulière sont eux-mêmes *nyim* ou que le qualificatif peut s'appliquer de façon permanente, et encore moins être transmis à ses descendants. Cela signifie que les individus considèrent que le statut de leur groupe dépend des réalisations de ses membres.
- 19 Le succès, l'échec, les réalisations personnelles et collectives, l'accent mis sur les biens de valeur et l'accès aux moyens de production, sont autant de thèmes qui nourrissent la vie de Hagen en informant les jugements que les gens portent les uns sur les autres, en fournissant des objectifs et des justifications, et en semblant structurer les relations dans des situations spécifiques. Ils ont également une incidence directe sur les relations entre les hommes et les femmes. Et entre en jeu ici la mise en équivalence de certaines femmes avec les hommes qui sont *nyim*. Mais cela n'a pas grand-chose à voir avec la délimitation statutaire des unités sociales ou avec l'identification de groupes ayant des intérêts propres ; cela concerne la définition du genre.

Idées sur les hommes et sur les femmes

Les cultes liés à la pollution

La préoccupation concernant les relations physiques entre les sexes est visible à Hagen autant qu'ailleurs dans les Hautes Terres. Par leurs émanations menstruelles et sexuelles, les femmes peuvent nuire aux hommes. Dans une certaine mesure, la sexualité des hommes peut également être dangereuse (non pas pour les femmes en tant que telles, mais pour les enfants et pour le succès de diverses entreprises). Des règles strictes délimitent les conditions dans lesquels les rapports sexuels peuvent avoir lieu et définissent les précautions que les femmes doivent adopter pour protéger leurs partenaires masculins (Strathern A. M. 1972 : ch. 7). Les hommes et les femmes ne résident pas ensemble, ce qui souligne une dichotomie fondamentale dans leurs préoccupations (par exemple, les femmes élèvent des porcs – qui sont rassemblés dans leurs maisons ; les hommes parlent des échanges de porcs – les maisons des hommes étant le lieu où leur planification est discutée). Il existe un contraste très réel entre la vie sociale des hommes et celle des femmes. Les femmes consacrent beaucoup plus de temps que les hommes aux travaux horticoles et ces derniers sont perçus comme contribuant à définir ce qu'elles sont : les femmes restent à la maison, elles sont essentiellement des êtres domestiques, presque comparables aux porcs dont elles s'occupent ; les hommes tiennent la scène publique, ce sont des animaux politiques, associés à la nature sauvage, à l'exotisme, libres d'aller où ils veulent comme les oiseaux dont ils utilisent les plumes pour se parer.

- 20 Les Hagen se préoccupent également de croissance et de maturation. Ils distinguent des schémas de développement différents chez les garçons et les filles ; les filles mûrissent plus tôt mais leur corps est plus « mou » que celui des garçons. Les contrastes entre les sexes concernent le potentiel physique (les hommes sont « forts », les femmes sont « faibles »). Il y a là une dimension mystique : non seulement les hommes sont suffisamment forts pour combattre lors des guerres intertribales, mais ils possèdent la force spirituelle pour approcher les esprits des ancêtres et la force d'esprit pour mener des actions déterminées. Les femmes sont trop faibles pour entreprendre les tâches les plus dures (bien qu'irrégulières) de l'horticulture, et leur faiblesse les rend en outre inaptes pour certaines cérémonies, les rend faibles d'esprit et sans intention déterminée. Cette faiblesse est également contaminante, et les Hagen partagent avec d'autres populations des Hautes Terres la conviction qu'un homme peut perdre une part de sa masculinité en raison d'un contact trop fréquent avec les femmes. Les garçons doivent rompre la proximité avec leurs parentes femmes qui caractérisait leur enfance, pour devenir des hommes adéquats.

Cette personne, assise auprès de la fille d'un voisin, est comme les hommes disent que les femmes sont, Mount Hagen 1965.



© Marilyn Strathern / Cette image est sous copyright. Elle est reproduite avec la permission de University of Cambridge Museum of Archaeology & Anthropology.

- 21 Les Hagen se préoccupent de fertilité. Les hommes espèrent avoir beaucoup de fils ; les femmes reçoivent une reconnaissance spéciale lors des distributions de nourriture si elles ont beaucoup d'enfants. La force du clan est fondée directement, mais pas entièrement, sur le nombre de ses membres. Ce n'est pas simplement une valeur dérivée des périodes de guerre : le soutien des esprits ancestraux se reflète dans la fertilité du clan et, lors des échanges, les groupes rivalisent entre eux pour aligner le plus grand nombre de danseurs.
- 22 La pollution sexuelle, l'attention portée à la croissance physique, l'accent mis sur la fertilité des clans – le décor semble être planté pour des cérémonies visant à marquer

les nombreuses implications culturelles des changements physiologiques qui font des garçons et des filles des hommes et des femmes. Les hommes doivent être séparés des femmes ; les enfants doivent devenir des adultes ; les sources de la fertilité doivent être protégées. Les catégories mentales semblent toutes présentes, mais rien ne se passe.

- 23 S'il y a une raison à cela, elle ne réside pas dans un sécularisme fondamental (Douglas 1970). À Hagen, les gens croient que les esprits des ancêtres surveillent et influencent les affaires quotidiennes et la moralité de leurs descendants. Il existe un panthéon mineur d'esprits (Strathern A. J. 1970b). Les maladies et d'autres événements sont interprétés comme un jugement ou comme un caprice de ce monde des esprits. De la joie se manifeste explicitement lors des cérémonies. Depuis la pacification, on assiste à une résurgence de l'activité publique centrée sur l'échange cérémoniel (*moka*), et chaque étape spécifique des séquences rituelles insiste sur la représentation, les discours appropriés, les parures corporelles adéquates (Strathern A. J. 1971a). Ici, la capacité à manipuler des symboles et des métaphores pour attirer l'attention sur des facettes du pouvoir ou du statut ne manque pas. Les présages et les objets manipulés dans les rituels indiquent le potentiel de force et de prospérité d'une personne ou d'un clan. L'importance de l'oralité se révèle dans les formules magiques qui sont récitées pour augmenter certaines récoltes, assurer un accouchement rapide, éradiquer un poison, etc. Quant aux parures corporelles, elles marquent explicitement le statut ou les émotions (Strathern A. J. & A. M. Strathern 1971) ⁸.
- 24 En outre, certaines de leurs préoccupations concernant la pollution entre les sexes, la maturation et la fertilité trouvent une expression rituelle. Bien qu'il n'y ait pas de rites de purification spécifiques auxquels une femme se soumet pour mettre fin à l'isolement menstruel ou postnatal, les règles qui circonscrivent les activités féminines à de tels moments attirent clairement l'attention sur son statut. L'un des Spirit Cults ⁹ pratiqués à Hagen a notamment pour but de protéger les hommes des pouvoirs contaminants des femmes. Certaines procédures rituelles peuvent être entreprises pour éliminer les effets de la pollution menstruelle. Des formules magiques et des rites mineurs, plutôt informels, pendant la petite enfance et l'enfance assurent également la croissance et la santé des jeunes enfants. La première coupe de cheveux, par exemple, exige souvent un sacrifice aux esprits ancestraux. L'accent est mis ici sur la protection de la croissance future de l'enfant plutôt que sur le marquage d'une « étape » particulière de sa vie. Les esprits des défunts continuent de s'intéresser à la santé et à la vigueur des enfants, et l'état de ces derniers sera l'objet de sacrifices ultérieurs, préoccupés qu'ils sont par la continuité du clan. Les formules et les sacrifices aident les couples individuels à surmonter une stérilité éventuelle. Les Spirit Cults ont également pour thème la fertilité. Celle-ci peut être considérée comme relevant principalement du pouvoir des hommes (dans le Female Spirit cult) ou comme un attribut de la sexualité (dans le Male Spirit cult).
- 25 Ces deux cultes figurent parmi d'autres circulant dans la région de Hagen. Différentes régions se spécialisent dans des cultes particuliers ou des versions de ces cultes. Leur tenue est soumise à l'engouement des spectateurs, et ces dernières années, certains cultes ont été adoptés par des clans qui ne les avaient jamais organisés auparavant, tandis que d'autres, réalisés dans le passé, n'ont pas été ravivés. Dans de nombreux groupes, on ne peut discerner aucun cycle précis dans la tenue des cérémonies ni prévoir une quelconque périodicité. Certains clans doivent être les « détenteurs » du culte à un moment précis, mais ce statut est temporaire. L'idée que tous les groupes qui

ont organisé des cultes sont entrés dans une société secrète n'existe pas. Ce que les cultes apportent aux participants, c'est la santé, la prospérité et la force. Les participants ne forment pas un groupe exclusif ; ils bénéficieront d'une notoriété temporaire, qui sera transmise à d'autres clans au fur et à mesure que le culte sera repris par eux. Les garçons qui participent à certaines des étapes des cérémonies anticipent leur statut d'adulte. Mais parler ici d'initiation serait une erreur grossière. Tous les participants sont, en quelque sorte, « initiés » au culte sous la direction d'experts rituels. Mais pour les garçons comme pour les hommes, cela n'entraîne pas de conséquences sur leur statut (par opposition à leur bien-être) au-delà de la durée du culte lui-même.

- 26 Il est vrai que Vicedom (Vicedom & Tischner 1943-1948, II : 180 et suivantes) décrit un culte (*koi tamb*) comme une « initiation » des garçons. En raison de l'isolement des participants masculins, de l'accent rituel mis sur les flûtes représentant des oiseaux et de l'idée que, durant le culte, les participants acquièrent une santé et une force qui se manifestent par une croissance physique visible, il présentait de nombreuses similitudes formelles avec les rituels d'initiation pratiqués ailleurs dans les Hautes Terres⁹. Strauss (1962 : 396 et suivantes) décrit ce culte comme favorisant la croissance masculine. En effet, en ce qu'il met l'accent sur la croissance et la maturation, il entre dans la catégorie des cérémonies qui ont des préoccupations similaires. Par exemple, dans le passé (Vicedom & Tischner 1943-1948, I : 94), il pouvait y avoir une célébration lorsqu'un garçon portait pour la première fois une coiffe spécifique. On peut cependant douter que le *koi tamb* soit un culte initiatique du point de vue structural. Promouvoir la croissance est très différent de marquer une étape de la croissance en conférant aux personnes un nouveau statut social. C'est la santé future qui est assurée, et non un passage effectif d'un état à un autre comme cela se passe dans les *rites de passage* et les initiations. Rien ne prouve que la participation à ce culte, ou à tout autre culte de Hagen, était une préparation nécessaire au statut d'adulte ou pour devenir pleinement un homme.

Physiologie et rôle

À Hagen, il existe donc certainement des cérémonies qui favorisent la croissance. Des rites mineurs qui ont lieu pendant la petite enfance ou l'enfance sont centrés sur l'un ou l'autre sexe ; la participation ultérieure à des cultes ou à des rituels ne concerne probablement que les garçons, et dans cette mesure, la maturation sexuelle (la masculinité) devient l'un de leurs thèmes. Mais ces cérémonies ultérieures ne sont pas liées au cycle de la vie d'un individu ; elles ne changent pas son statut social effectif et ne le font pas entrer dans l'âge adulte. Il n'y a pas de cérémonies collectives supplémentaires pour les deux sexes à l'adolescence ni de rites individuels se déroulant régulièrement pour marquer l'arrivée des premières menstruations ou le développement des caractères sexuels secondaires masculins. Il n'y a pas de « bachelors' cults⁸ » ni de rituels obligatoires pour protéger les conjoints les uns des autres, ni d'épreuves ou de mises en scène pour inculquer les attributs liés à un genre (comme l'absence de peur) ; si bien que, selon la terminologie de Allen, il n'existe pas de rites de puberté pour définir la maturité sexuelle comme une étape cruciale du cycle de la vie des individus, et les hommes et les femmes ne sont pas considérés comme des groupes fermés qui nécessiteraient une initiation pour y être intégrés. Les adultes sont distingués des enfants et les hommes le sont très nettement des femmes. Les Hagen

n'écartent pas les faits biologiques, mais ils ne font pas de l'acquisition de caractéristiques physiques un moyen exclusif de marquage de l'âge adulte ou du genre.

- 27 Peut-être un domaine a-t-il été omis dans les comparaisons faites ici, car les cérémonies de mariage peuvent être un *rite de passage*. Mais les rites de mariage de Hagen contiennent peu de références à l'état physiologique. Comme partout dans les Hautes Terres, semble-t-il (Glasse & Meggitt 1969), les changements de statut célébrés lors du mariage sont essentiellement ceux qui résultent de l'alliance des groupes désormais reliés par l'affinité, et du nouveau statut de la femme qui, de membre de son clan natal, se voit rattachée à un autre clan en tant qu'épouse. Les cérémonies de mariage avec versement d'une compensation matrimoniale [*bridewealth ceremonies*] n'incluent pas à Hagen de ritualisation de la maturité physique et ne se préoccupent pas, par exemple, de la virginité de la mariée¹⁰ ; elles rendent publics la richesse des parties respectives, la création d'une alliance et les bienfaits que l'union apportera. Le marié est un participant sans importance ; la mariée est centrale parce que son double statut de sœur pour un clan et d'épouse pour un autre symbolise le nouveau lien et qu'une grande partie du rituel entourant la compensation matrimoniale concerne les bénéfices potentiels apportés grâce à ces nouvelles voies d'échange.
- 28 On peut certainement trouver ici une discrimination de genre. Des rôles radicalement différents sont attribués aux deux jeunes mariés. L'un rassemble (ou l'on rassemble pour lui) la compensation matrimoniale ; l'autre n'est ni donneuse ni bénéficiaire des transactions, mais elle est la personne pour laquelle les transactions sont effectuées. Le marié écoute les discours prononcés par les hommes ; la mariée transporte des morceaux de porc d'un groupe à l'autre. Ce contraste dans leurs rôles émane des notions locales de la masculinité et de la féminité. Les hommes occupent la scène publique et sont ceux qui effectuent des transactions ; les femmes sont des productrices, d'enfants, de porcs, de nourriture et, en se mariant, elles relient des groupes d'hommes. Voilà un contraste qui met l'accent sur des sphères d'action et des capacités différentes. Tandis que l'habileté oratoire des hommes se déploie, les femmes bavardent entre elles ou calment les cochons agités. Pour la fille ou le garçon qui se marie, le contraste que ces cérémonies suggèrent est bien davantage une question de rôle que de physiologie.

Implications pour le genre

Mon propos est très simple : si les Hagen s'intéressent à la fois à la croissance physique, dont la maturité sexuelle, d'une part, et au statut social, dont le statut sexuel, d'autre part, ils n'établissent pas entre eux de relation métaphorique du type de celle que l'on rencontre ailleurs dans les Hautes Terres lors des rites organisés au moment de la puberté ou lors des initiations. Une ritualisation des moments clés de la vie doit de manière très explicite attirer l'attention sur au moins certaines des caractéristiques du nouveau statut et, lorsque ces rites se produisent autour de la puberté ou du mariage, on trouve souvent une forte démarcation des attributs sexués. L'entrée dans un « bachelors' cult », qui est axée sur les besoins et le pouvoir d'un groupe défini en fonction du sexe de ses membres, doit également être un commentaire sur les caractéristiques des hommes et des femmes telles qu'elles sont perçues.

- 29 Allen avait du mal à faire la différence entre les rites de puberté uniquement liés aux événements du cycle de la vie d'un individu, et les rites d'initiation proprement dits,

lesquels admettent l'initié dans un groupe social bien défini. Il s'est principalement attardé sur les rites d'initiation (et sur ce que l'admission dans un groupe non mixte implique sur les relations entre les hommes et les femmes). Cependant, du point de vue du genre, il est légitime de s'intéresser à toute cérémonialisation d'événements qui met l'accent sur les attributs sexués ; et le défaut qu'Allen a trouvé dans d'autres analyses (« l'incapacité à faire une distinction adéquate entre les rites de puberté et les initiations est une conséquence directe du fait que les rituels d'initiation sont fréquemment effectués autour de l'âge de la puberté », Allen 1967 : 5) devient une qualité. Après tout, notre attention est attirée sur le fait que le seuil de maturité sexuelle dans le cycle de la vie des individus est un moment où leur futur genre – ce que cela signifiera d'être adulte de tel ou tel sexe – est souvent défini. Que la finalité première d'une cérémonie particulière soit un *rite de passage* ou une initiation, la croissance et le statut sont des symboles l'un de l'autre.

- 30 Ainsi, les symboles sur lesquels ces rituels des Hautes Terres s'appuient sont principalement physiologiques. Le processus de maturation sociale se concrétise en référence au développement des caractéristiques liées au sexe qui, à leur tour, semblent donner une base physique à la fois au genre et à la maturité. La Fontaine écrit ceci à propos de ses matériaux africains :

Les changements biologiques qui sont ainsi marqués par une attention symbolique donnent une forme à des *rites de passage* qui mettent en scène non seulement des changements physiques mais aussi un changement de statut... Lorsque les deux aspects sont associés... il est clair qu'il existe une relation significative entre les changements corporels et les changements de statut social, de sorte que les deux aspects de la maturité sont traités comme indissociables (La Fontaine 1972 : 163).

- 31 Le changement biologique lui-même est également marqué. Dans le contexte de l'opposition rencontrée dans les Hautes Terres entre les natures (adultes) des hommes et des femmes, il n'est pas surprenant de voir qu'un accent est mis sur le passage de l'état d'enfance à celui d'adulte, où l'on doit manifestement et inévitablement être pleinement masculin ou féminin ¹¹. Et si l'acquisition d'un statut pleinement masculin ou féminin est considérée comme associée à la physiologie, cela nous dit quelque chose sur les conceptions du genre. Il en va de même pour l'absence de ce type de mode de pensée.
- 32 La place accordée à l'autonomie personnelle est un élément majeur ¹² des constructions de genre à Hagen. Tout se passe presque comme si les notions relatives au degré de contrôle qu'une personne exerce sur son destin s'étendaient au fait qu'il soit désigné comme un membre de l'un ou de l'autre sexe. Si rien ne peut modifier l'attribution biologique du sexe, il est largement possible de modifier le degré auquel une personne se comporte comme un « homme » ou comme une « femme ». L'accent général mis à Hagen sur l'accomplissement les conduit à accorder une valeur considérable aux marqueurs comportementaux autant que biologiques du genre. Et si les attributs comportementaux sont, dans une certaine mesure, liés aux types physiques (« les hommes sont forts/les femmes sont faibles »), il est également possible pour les individus de franchir les limites. Lorsqu'ils les franchissent, ce n'est pas en tant que travestis : le transvestisme comme processus de transformation attire l'attention sur l'identité sexuelle (génitale) présumée et antérieure de la personne ; il est pratiquement inexistant à Hagen ¹³. Ce n'est pas ce que « franchir les limites » signifie. Lorsque les femmes de Hagen se comportent « comme des hommes » et les hommes de Hagen « comme des femmes », ils ne s'identifient pas physiquement au sexe opposé, car

les attributs physiques ne sont pas ce sur quoi s'opère la manœuvre. C'est sur le comportement qu'elle a lieu. Une femme reste une femme (de X façons), mais peut aussi se comporter comme un homme (de Y façons). Les types de comportements liés au sexe sont définis selon des stéréotypes assez rigides, au sein d'un contraste entre ce que l'on peut attendre des hommes et ce que l'on peut attendre des femmes. Les modes de comportement sont donc très nettement liés au sexe. Mais ils sont liés à des notions idéales de ce dont chaque sexe est capable¹⁴ plutôt qu'à des individus conçus comme des unités biologiques et donc aux processus de maturation sexuelle sur lesquels repose leur identité physique.

Mais le genre de qui ?

Le genre à Hagen est-il vraiment un concept unitaire ? Les femmes et les hommes ont-ils les mêmes notions de genre ? Lorsque j'ai conçu les catégories de « producteur » et de « personne qui échange » comme résumant les natures féminine et masculine dans la société de Hagen (Strathern A. M. 1972 : ch. 6), j'extrapolais à partir de certaines idées locales. C'est une extrapolation qui reflète probablement plus fidèlement les idées des hommes que celles des femmes. La critique de Ardener à l'encontre des anthropologues femmes qui reprennent les mythes masculins est bien vue (Ardener 1972 : 136). J'ai montré que les femmes de Hagen manipulent ou résistent aux fondements sur lesquels les hommes construisent leur système de prestige ; mais je n'ai mené aucune étude des catégories sur lesquelles une société alternative, si elle existait, pourrait être structurée¹⁵. Ceci est pertinent pour la définition du genre. Les termes que les Hagen utilisent pour définir les hommes et les femmes sont intimement liés aux principales préoccupations des hommes dans cette société (l'acquisition du prestige). Il pourrait être approprié d'en déduire que les idées sur le genre sont probablement de facture plus masculine que féminine¹⁶. Néanmoins, il existe des observations montrant que les femmes sont d'accord avec les constructions masculines sur le sujet.

- 33 Car les hommes de Hagen maintiennent leurs femmes (et l'anthropologue) dans une sorte d'aporie pratique. Tout en utilisant leurs conceptions du genre et du prestige pour démontrer l'infériorité intrinsèque des femmes, ils reconnaissent néanmoins certains mérites au deuxième sexe. Parfois, elles sont traitées comme des « objets », des biens à échanger, à la manière des cochons ; parfois, elles sont des « personnes agissantes », impliquées dans le succès de toutes les entreprises, à la manière des partenaires d'échange eux-mêmes. Car il est possible pour les femmes de participer au système de prestige des hommes et d'en tirer un certain statut personnel. Dans ce contexte, les femmes sont considérées comme des personnes¹⁷ plutôt que comme des êtres situés en deçà du monde social.
- 34 Pour ce qui est du prestige, les femmes revendiquent particulièrement d'être traitées comme des personnes dans deux contextes liés : lorsqu'elles 1. s'acquittent avec diligence de leurs tâches féminines propres (horticulture, élevage des cochons, maintien de bonnes relations avec leurs affins) ; 2. elles se montrent en même temps soucieuses des affaires des hommes et reçoivent des éloges pour avoir soutenu ceux-ci. Il y a aussi une place pour la femme qui se démarque, généralement celle qui choisit de vivre avec un frère influent plutôt qu'avec un mari faible ; de promouvoir ses propres intérêts dans le *moka* (échange cérémoniel). Ici, elle exercera une activité masculine et ses partenaires d'échange seront des hommes. Il y a néanmoins des limites précises à ce qu'elle pourra réaliser. Elle n'aura pas un large éventail de partenaires ; ceux-ci auront

peu d'influence politique ; elle ne participera pas aux danses ou ne fera pas de discours en tant que donneuse de biens comme le feraient les hommes ; et de telles femmes sont également rares. La plupart de celles auxquelles les hommes accordent du prestige sont celles dont le nom devient « grand » par leur contribution à la renommée de leur mari.

- 35 Les hommes considèrent que les femmes sont capables à la fois d'acquérir quelque chose d'analogue au type de prestige qu'ils acquièrent eux, mais aussi de rejeter ces valeurs sociales pour « suivre leur propre voie ». Les femmes admettent dans une certaine mesure la validité des valeurs des hommes, mais elles chérissent tout autant leur propre intérêt et leur autonomie. L'accent mis sur l'une ou l'autre de ces valeurs dépend probablement de la situation. Une femme qui va vivre chez son frère peut se considérer comme faisant pression sur son mari pour qu'il remplisse ses obligations d'échange (elle agit alors selon les valeurs masculines), mais cet acte peut être interprété par son mari comme une négligence capricieuse vis-à-vis des tâches ménagères, et donc comme étant « antisocial ». Et ces notions peuvent être l'objet de manipulations : une femme qui veut suivre sa propre voie, anticipant peut-être alors un divorce qui la laissera libre d'épouser quelqu'un qu'elle aime, retournera chez son frère et s'assurera de son soutien (selon les valeurs masculines) en se plaignant des dettes de son mari. Les femmes adhèrent aux idées masculines sur le prestige¹⁸, mais peut-être seulement pour la durée qui leur convient.
- 36 Les femmes de Hagen n'ont en aucune façon une sous-culture propre analogue à celle des hommes. En termes de rituels, de cérémonies, de chants et autres, il n'y a pas de spécialisation féminine. À première vue, le système de valeurs alternatif des femmes semble être presque uniquement fait de résistance, d'affirmations d'autonomie dans des situations particulières (par exemple, le rôle de l'épouse) considérées par les hommes comme non idéales, même si elles sont typiques. Pourtant, l'idée de non-conformisme n'a pas été développée au point de devenir une idéologie ou une tradition, bien qu'on puisse chercher ici une « sous-culture » en termes de comportements. Les affirmations d'autonomie ne sont bien sûr pas limitées aux femmes. D'une certaine manière, il s'agit d'un autre exemple de femmes ayant recours à des notions partagées aussi par les hommes. Il est éventuellement possible de discerner une « approche féminine » dans les types de contextes où les femmes ont choisi de revendiquer leur indépendance et dans certains de leurs objectifs.
- 37 Si nous avons affaire pour l'essentiel à une vision masculine du genre, c'est une vision que les hommes ont imposée aux femmes, et à laquelle les femmes réagissent et s'adaptent, comme doivent le faire les hommes de peu de valeur. Voici quelques indications sur les attitudes des femmes, qui pourraient esquisser un autre type d'image sexuée. Comme on peut s'y attendre, les femmes mettent davantage l'accent que les hommes sur les tâches difficiles et sur le degré d'activité physique nécessaire aux différentes phases des travaux horticoles. L'exigence ininterrompue de travail quotidien ainsi que la douleur de l'accouchement sont considérées comme qualifiant les femmes pour le prestige – un prestige que les hommes n'admettent qu'en termes relatifs et non absolus. On peut également dire qu'elles considèrent la nourriture, et les distributions de nourriture, comme ayant plus d'importance que ne le pensent les hommes et, dans une certaine mesure, qu'elles manipulent les ressources alimentaires comme les hommes manipulent les objets de valeur. Je soupçonne que les femmes, plus que les hommes, ont une vision du genre axée sur les rôles – les hommes sont tenus de se comporter de manière X et Y parce qu'ils sont des maris, des frères, etc. et une

défaillance vient autant d'un manquement aux obligations du rôle de chacun que d'aberrations typiques du sexe concerné. Peut-être en raison des conflits de rôles qui accompagnent souvent la position des femmes (et que les hommes ont tendance à ignorer), celles-ci sont plus à même d'interpréter les choses en termes d'intérêts concurrents. (Il est possible que les hommes, qui ont des intérêts sociaux plus larges et des obligations envers de nombreuses personnes, interprètent de manière plus active qu'elles la nécessité d'équilibrer et de gérer leurs nombreux engagements ; se voir dans un conflit de rôles est une vision plus passive). Elles auront tendance à considérer les problèmes comme une question d'avantages accessibles à différentes personnes placées dans des positions différentes. Le prestige fait partie du tableau, mais ne tient probablement pas tout à fait la place centrale qu'il semble occuper pour les hommes. Pour les femmes, l'influence à court terme peut être aussi importante que la renommée à long terme.

- 38 On verra dans la discussion qui suit que ce point de vue n'entre pas ouvertement en conflit avec les préoccupations des hommes en matière de réussite et d'échec, avec ce qui est important et ce qui ne l'est pas ; toutes les valeurs féminines allant à l'encontre des valeurs masculines sont contenues dans leur palette d'attributs liés au genre. Elles constituent une preuve *prima facie* que les femmes ne sont pas des hommes.

L'acquisition du sexe

Le sexe semble être le plus inné des caractères innés dans la composition d'une personne. Pourtant, paradoxalement, la manière de penser le genre à Hagen semble associer la masculinité et la féminité à des types de comportements de façon à suggérer que l'identité sexuée peut aussi être une question d'accomplissement. Car il existe une relation métaphorique fondamentale entre le genre et l'accomplissement lui-même, qui pourrait être représentée de la façon suivante :

wua (homme) : *amb* (femme)
 : : *nyim* (choses importantes, succès) :
korpa (choses insignifiantes, échec).

- 39 La version élargie et non paradoxale serait, quant à elle :

<i>wua</i> : <i>amb</i> ::	homme : femme
	homme : femme :: <i>nyim</i> : <i>korpa</i>

- 40 L'accomplissement est ici utilisé pour désigner deux choses différentes : 1. le processus par lequel une personne atteint, par l'effort, une identité ou un statut particulier, quel qu'il soit, et 2. la valeur accordée à la réalisation d'un objectif socialement souhaitable grâce à un effort personnel. Lorsque je parle de l'accent mis à Hagen sur l'accomplissement, je fais référence au second sens, et plus particulièrement à ce qui concerne l'acquisition d'une renommée dans la sphère publique. Lorsque je dis que l'identité sexuée est quelque chose que l'on atteint (sens 1), je veux dire que les femmes et les hommes sont jugés en fonction de la façon dont, grâce à un effort personnel, ils sont perçus comme se comportant et donc comme « étant » des membres représentatifs de leur groupe de sexe. Il existe ici une torsion. Les hommes sont classés dans la catégorie *nyim* (important, couronné de succès) et les femmes dans la catégorie *korpa* (insignifiant, non réussi du point de vue des hommes). Dans le second sens, réussir

quelque chose relève donc d'une prérogative masculine. Et dans ce sens, il n'y a pas d'accomplissement pour les femmes à se comporter d'une manière totalement féminine ; elles ne réussissent que si elles ajoutent à leurs activités féminines cette composante d'excellence et de souci pour les intérêts des hommes qui est *ipso facto* une qualité masculine.

- 41 Dans les deux cas, *le sexe de l'accomplissement* est en rapport avec les évaluations du comportement des personnes. Il n'est pas du tout analogue à l'usage que font les psychologues de la notion d'assignation à un sexe ou d'éducation dans un sexe qui traite de problèmes individuels d'identité sexuée et repose en partie sur ce qui est perçu comme le statut anatomique de la personne. Le sexe anatomique n'est pas en question ici. La physiologie et le comportement sont, dans une certaine mesure, séparés. La masculinité ou la féminité d'un comportement n'est pas une donnée qui découle d'une identification personnelle à ce qu'être un homme ou une femme implique, mais elle se manifestera plutôt en temps voulu ; en ce sens, le genre masculin ou féminin est un état à atteindre (sens 1). Mais c'est la qualité et le type d'accomplissement (sens 2) qui devient ici le fondement des jugements des autres, de sorte que l'on peut dire que le fait d'accomplir quelque chose est équivalent à être un homme.
- 42 Je ne parle donc pas d'attribution sexuée permanente ou d'affiliation aux catégories d'« hommes » et de « femmes ». L'identité sexuée anatomique ne pose presque aucun problème pour les Hagen. Ils ne s'en soucient guère et cette identité est considérée comme immuable. Les hommes sont des hommes et les femmes sont des femmes sur la base de leur anatomie ; et dans les cas où l'anatomie est médicalement ambiguë, la personne sera considérée comme étant en partie homme ou en partie femme, ou une femme qui est devenue un homme, ou quoi que ce soit d'autre. C'est dans l'usage étendu des contrastes sur le plan des comportements que les Hagen établissent entre les hommes (en tant que catégorie) et les femmes (en tant que catégorie) et dans la manière dont ils lient cela aux idées sur le succès et l'échec, que l'on trouve une préoccupation pour le genre. L'état physiologique est permanent ; l'état comportemental est situationnel et il repose sur le jugement préconçu sur soi-même et sur les autres. Ainsi, en tant qu'homme ou en tant que femme, une personne appartient toujours au groupe de sexe déterminé par son appareil génital. Mais en raison de la manière dont une relation métaphorique est créée entre les hommes et les femmes et entre le succès (être *nyim*) et l'échec (être *korpa*), les moyens termes, ce qui est masculin et ce qui est féminin, ne sont pas déterminés à partir d'une simple attribution anatomique. En même temps, la force de la relation métaphorique découle en partie de ce qui est intrinsèque aux deux termes. La masculinité et la féminité doivent être considérées comme reposant à la fois sur ce que sont les hommes et les femmes et sur ce que signifient le succès et l'échec ¹⁹.
- 43 Ainsi, le potentiel de réalisation, la capacité à réussir, se voit donner une base quasi biologique. Si les éléments utilisés pour différencier les sexes relèvent du type de comportement à attendre de chacun, le potentiel de ces différentes manières de se comporter est considéré comme reposant sur des capacités mentales, qui (dit-on) sont déterminées par le sexe et fixées à la naissance. Les hommes et les femmes ont des types d'esprit différents. Certains hommes les considèrent comme différant en forme ou en structure, par exemple dans le nombre de leurs subdivisions. Le comportement est la manifestation du type d'esprit dont est dotée une personne.

- 44 La masculinité se manifeste par des qualités telles que la fermeté, la détermination, l'habileté oratoire, la connaissance de l'arène publique, les facultés de planification et l'intelligence générale. Ce sont des qualités qui sont directement liées au succès auquel un big-man aspire et que tous les hommes sont censés viser. Pour atteindre le prestige, il faut avoir un esprit d'un calibre particulier. Si l'on naît homme, on a plus de chances d'être doté d'un grand esprit. La féminité, en revanche, se manifeste par une certaine maladresse, une tendance à tergiverser, une obstination à courte vue, des connaissances générales limitées, une incapacité à utiliser les mots de façon convaincante et une faiblesse mentale globale. Ce sont des qualités qui n'empêchent pas les activités quotidiennes que sont le jardinage ou l'élevage de porcs, mais elles constituent des obstacles insurmontables pour accéder au prestige dans la sphère publique. En fait, les hommes disent que les femmes qui s'acquittent le mieux de leurs tâches féminines doivent leur appliquer un certain degré d'intelligence, de sorte qu'elles sont dans une certaine mesure « comme des hommes ».
- 45 Le comportement est donc considéré comme le reflet de certaines structures mentales. Ces capacités sont liées au sexe et donc innées et reposent sur une sorte de fondement biologique (génétique). Vicedom fait référence à la croyance selon laquelle les enfants dont le père est mort au début de la grossesse de la mère et qui n'a donc pas pu contribuer à la formation du fœtus par un apport constant de sperme, comme cela est jugé nécessaire jusqu'au cinquième ou sixième mois de la grossesse, sont considérés comme incomplets. En outre, il suggère que les hommes de bas statut peuvent être vus comme ayant été dans l'incapacité de se réaliser parce que leurs parents ont cessé trop tôt leurs relations sexuelles, de sorte qu'ils n'ont pas la composante masculine appropriée. Si le comportement d'une personne est nettement en décalage avec son sexe physique, on se demande parfois s'il n'y a pas eu un changement de sexe à un stade prénatal. Autrement dit, les schémas mentaux du sexe opposé à celui de son sexe physique de naissance étaient déjà établis dans la matrice utérine. Il s'agit plus d'un commentaire sur le paradoxe du genre qu'un dogme qui explique un tel décalage.
- 46 En référence à la discussion sur les cérémonies organisées à la puberté, il est éclairant de souligner la façon dont les Hagen lient l'accession à l'âge adulte au développement mental plutôt qu'à la croissance simplement physiologique. C'est un comportement mature qui distingue l'adulte ; et celui-ci ne peut advenir qu'une fois l'esprit suffisamment développé. En outre, la maturité a un développement irrégulier, puisqu'une personne peut être adulte à certains égards (« Il est prêt à se marier ») mais pas à d'autres (« Oh, il est encore jeune et on ne peut pas attendre de lui qu'il fasse des jardins ! »). Il n'existe pas vraiment d'étape dans le développement mental qui pourrait être désignée comme indiquant la pleine maturité.
- 47 L'accomplissement entre également en ligne de compte. Les individus sont considérés comme capables, dans une certaine mesure, de contrôler, de modifier, de s'élever au-dessus de leurs capacités innées ou d'être en deçà de celles-ci. Et les facultés physiques ne sont qu'une question de capacité. Ce que l'individu fait de cette capacité est le résultat à la fois de l'usage qu'il en a, des circonstances extérieures et de ses expériences. Une personne n'est pas un big-man (*nyim*) ou un homme de peu de valeur (*korpa*) à la naissance ; tous les hommes ont le potentiel d'être *nyim*, et toutes les femmes, si elles ne peuvent pas s'élever au-dessus de leur sexe, seront *korpa*. En réalité, le succès ou l'échec dans la recherche du prestige, et donc la désignation d'un individu comme *nyim* ou *korpa*, ne peut être que le résultat d'un accomplissement. Je dirais que

c'est l'importance culturelle de l'idée d'accomplissement (sens 2) dans la pensée de Hagen qui conduit les gens à souligner la manière dont les performances des individus varient.

- 48 L'idée que les personnes sont capables de contrôler, dans une certaine mesure, leurs caractéristiques innées se retrouve également dans leurs conceptions de la pollution et de la fertilité. Premièrement, les femmes sont périodiquement une source de pollution et ne peuvent rien y faire ²⁰ avant d'atteindre la ménopause. Mais à Hagen, une femme est considérée comme étant tout à fait capable de contrôler *les effets* de cette pollution. C'est à elle qu'il incombe de protéger les hommes sans qu'ils s'en rendent compte ; il n'y a rien d'automatique dans le fait qu'elle respecte ou non les règles. Le respect de celle-ci découle directement de sa propre bonne volonté à l'égard des hommes. C'est cette bonne volonté seulement (d'où la crainte des hommes) qui l'empêche d'utiliser ses pouvoirs mortels à ses propres fins. À Hagen, les femmes ne sont pas considérées comme ayant recours à la sorcellerie ou comme étant malveillantes à leur insu : elles usent du poison contre les hommes et, sauf circonstances particulières, on pense qu'elles font cela avec toutes leurs facultés mentales en éveil. Deuxièmement, bien qu'une équation directe soit faite entre la force du nombre et la force politique, en réalité un clan peut démontrer la bénédiction qu'il a reçue des esprits ancestraux *malgré* son faible effectif. Le nombre peut être augmenté par la richesse. Un clan doté de biens matériels peut payer des alliés pour qu'ils le soutiennent, en participant à des cérémonies ou en faisant la guerre à leurs côtés. En effet, en de telles circonstances, l'exploit d'un petit groupe sera vanté face à ses rivaux plus nombreux : « nous ne sommes que quelques hommes – mais regardez la richesse que nous avons ! » Il est possible pour un clan de surmonter ce qui aurait été une incapacité physique.
- 49 Maintenant, la formule masculin : féminin :: *nyim* : *korpa* est implicite plutôt qu'explicite. Il est évident qu'en certaines occasions, les hommes diront : « les femmes ne sont pas importantes/sont des choses de peu de valeur », et les affaires concernant les femmes qui interfèrent avec les préoccupations des hommes seront méprisées et considérées comme sans importance. Le terme *korpa* peut être attribué à presque tous les aspects de la nature féminine. Par contraste, les affaires des hommes sont des choses importantes (*nyim*). C'est dans le domaine des préoccupations et des sphères d'activités des hommes et des femmes que l'on trouve la démarcation la plus nette. Lorsqu'il s'agit de se référer à des femmes et à des hommes réels, le contraste entre *nyim* et *korpa*, qui semblait être attaché au genre, ne semble plus l'être.
- 50 Les femmes et les hommes réels, lorsqu'ils accomplissent des choses, peuvent franchir les limites. Un homme de peu de valeur devient à la fois *korpa* et « comme une femme ». Il est dépeint comme étant couvert de cendres provenant des foyers domestiques comme les femmes (Strathern A. J. 1971a : 188). Il reste un homme mais, dans son comportement et son statut, dans ses intérêts et ses préoccupations, il est aussi comme une femme. En outre, les femmes peuvent devenir *nyim*. Elles peuvent surmonter les obstacles que leur sexe semble leur imposer et, en se consacrant à leurs tâches de production et en assistant leur mari dans les échanges (c'est-à-dire en contribuant à produire un homme *nyim*), elles manifestent un comportement qui témoigne d'une mentalité masculine. Lorsque les femmes se parent et se décorent lors des cérémonies, l'effet qu'elles produisent peut être décrit comme « masculin », bien que les détails de leurs parures ne laissent aucun doute quant à leur identité physique. Une femme

importante (*nyim*) peut être décrite comme ayant les pensées d'un homme bien qu'elle ait le corps d'une femme.

- 51 Ces désignations pourraient être qualifiées de compliments ou d'insultes. Mais la direction qu'elles prennent est significative. C'est une insulte pour une femme d'être désignée comme manifestant des caractères féminins, tout comme c'est un éloge pour un homme d'être qualifié d'homme²¹. Les femmes importantes n'accèdent en aucune façon totalement au monde masculin : les plus respectées (*nyim*) d'entre elles ne pourraient toujours pas se lever pour faire des discours lors d'une cérémonie *moka*. Une femme d'importance ne devient donc pas un homme ; dire qu'elle est comme un homme est une analogie qui pointe le fait qu'elle possède les mêmes qualités d'intelligence et de ténacité que celles qui sont indispensables pour devenir un big-man et que tous les hommes ont potentiellement la capacité de déployer. Elle est une femme avec certaines caractéristiques masculines. Mais il serait ethnocentrique de dévaloriser les compliments de cette nature en les considérant comme insignifiants²². Les contrastes impliquent un processus d'évaluation qui a un sens par rapport à ce pour quoi les hommes et les femmes sont considérés comme compétents (c'est-à-dire les idées sur le genre). On pourrait dire que l'expression « comme un homme » appliquée à une femme est une analogie qui met en évidence des similitudes entre le comportement de cette femme et celui d'un comportement typiquement masculin ; mais c'est aussi une identification par rapport à ce comportement lui-même, puisqu'il est placé dans la catégorie des activités masculines plutôt que dans celles des activités féminines. Dans la section suivante, je souligne que ce processus de classification et de jugement a pour effet d'accentuer les prétentions des big-men au prestige.
- 52 Ainsi, dans le cas peu habituel d'un couple inégalement assorti, où la femme est le partenaire le plus fort et est perçue comme prenant l'ascendant dans leurs affaires, certains peuvent dire qu'elle est vraiment l'homme, que « la femme s'est transformée en l'homme » dans la relation à son mari. S'il est à la fois inefficace et qu'il a peu de biens matériels, il est le *korpa* et la « femme » du couple. L'expression « se transformer en » est ici utilisée pour désigner une personne qui prend le caractère ou l'apparence de quelque chose d'autre ; elle est aussi régulièrement employée pour désigner les personnes qui changent d'affiliation à un groupe et « deviennent » membres d'un autre groupe. Mais personne, dans le langage courant, ne la qualifierait sans réserve d'« homme » ; ce sont les qualités dont elle fait preuve qui sont commentées. Si le mari et la femme sont aussi ambitieux l'un que l'autre et que la femme endosse leurs intérêts communs, on peut les considérer tous les deux comme *nyim*. Étant donné que c'est le partenaire masculin qui continuera à prendre la direction des affaires et à être « celui qui parle », la femme ne peut pas être désignée comme « similaire à un homme » en comparaison de son mari, bien que son statut de *nyim* la rende semblable à un homme par rapport aux autres femmes.
- 53 Un jeune homme²³ m'a expliqué qu'être *nyim* concernait deux choses : les biens matériels que l'on détient et les discours en public que l'on fait. Il a montré du doigt un de ses frères aînés et son épouse. La femme était *nyim*, car c'était elle qui réfléchissait et planifiait le moment où il fallait faire circuler des objets de valeur dans une cérémonie *moka* (en privé) ; en ce sens, elle était comme un homme. Mais cela ne signifiait pas que le frère du jeune homme était *korpa*, ou comme une femme, puisqu'il possédait des biens précieux – c'est juste qu'il n'avait pas grand-chose à dire et qu'il laissait son épouse prendre les décisions. Mais dans le cas où les intérêts d'une femme sont

contraires à ceux de son mari, elle est une *amb korpa* (une femme de peu de valeur). Les hommes qui sont *korpa* sont ceux qui n'ont ni biens matériels ni talent oratoire. « Ils dégringolent, ils se transforment en quelque chose qui ressemble à des femmes », me dit-il ; et qui ressemble à ces femmes qui ne pensent pas au lendemain et qui, lorsqu'elles déterrent des patates douces n'en replantent pas les feuillages. De tels hommes ont également pour habitude de trop s'associer à l'autre sexe, passant leur temps non pas dans des espaces ouverts mais dans les jardins ou les maisons, indifférents au bien-être du clan ²⁴.

- 54 Ces affirmations indiquent clairement deux choses. L'homme (*wua*) ou la femme (*amb*) peuvent être désignés par le terme *nyim* ou *korpa* (ainsi : *amb nyim*, *amb korpa/wua nyim*, *wua korpa*). Parler ainsi permet de décrire de manière vraisemblable ce qu'est l'accomplissement. Il s'agit également d'une évaluation très stable : à chaque fois que, du point de vue des hommes, il y a succès, cela signifie que la personne est *nyim*. Mais en plus, si l'on examine les critères de l'accomplissement, on voit que ceux-ci sont plus accessibles aux hommes qu'aux femmes : la visibilité publique, la capacité à parler pour influencer les gens, la réflexion sur les intérêts du clan, la détention de biens de valeur en son nom propre. Même la femme la plus *nyim* ne peut pas se comporter comme la détentrice naturelle de tels attributs. De ce point de vue, on peut affirmer que le comportement *korpa* est féminin et le comportement *nyim* masculin.

Préserver le pouvoir

Genre et statut

La version masculine du genre à Hagen attire l'attention sur le prestige et la renommée qu'apporte la participation aux affaires publiques, en particulier au système d'échange. Le genre implique certaines capacités, et les hommes (potentiellement *nyim*) et les femmes (potentiellement *korpa*) sont différenciés, disons-le ainsi, par leur aptitude à accomplir avec succès des actions valorisées. Les hommes peuvent traiter les femmes de la façon dont un big-man traite ses inférieurs, les soutiens dont il dépend, mais qui peuvent être concernés ou non par la renommée générale qu'il revendique. En fait, l'analogie entre masculin : féminin et *nyim* (choses/personnes importantes) : *korpa* (choses/personnes de qualité inférieure) est une construction qui fait abstraction des complexités sociales. Dans le premier cas, attribuer la qualité *nyim* et *korpa* à des hommes ou à des groupes est une affaire de contexte, qui varie en fonction d'opportunités fluctuantes. Dans le second cas, tous ceux qui ne sont pas *nyim* ne sont pas vraiment *korpa*. Il y a aussi des hommes « ordinaires ». Les soutiens d'un homme peuvent être respectables – même s'ils sont sans audace – ; ses partenaires plus encore. En réalité, les hommes de Hagen ont le choix entre deux modèles dans leurs relations avec les femmes. Celui de la simple paire contrastée *nyim* : *korpa* (car, en un sens, toutes les choses, actions, démarches, et les personnes qui les accomplissent peuvent appartenir à l'une ou à l'autre classe), et celui, présent dans la réalité sociale, des différences entre les hommes *nyim* et tous les autres, quels qu'ils soient.

- 55 Ailleurs, j'ai suggéré qu'une des positions que les hommes de Hagen adoptent à l'égard des femmes est celle des big-men par rapport aux non-big-men. Les non-big-men comprennent non seulement les personnes sans statut et avec moins de biens (les véritables *wamb korpa* « gens de peu de valeur »), mais aussi les soutiens des big-men ²⁵ et, dans le contexte des échanges cérémoniels, les partenaires sur lesquels ceux-ci

souhaitent exercer une influence. De tels personnages doivent être traités comme des personnes si vous voulez obtenir des biens de valeur qui leur appartiennent ou les encourager à vous suivre. En essayant d'être des big-men, les hommes peuvent passer d'un domaine de référence à un autre pour ce qui est de leur comportement envers les femmes. Ils peuvent les considérer comme des êtres sans valeur et sans biens, qui ne comptent guère ; ou comme des êtres dont le travail est nécessaire au sein du foyer ; ou comme des soutiens qui, en plantant de grands jardins et en s'occupant correctement des porcs, contribueront à leur richesse ; ou comme des partenaires que l'on tentera de dominer mais dont les souhaits doivent néanmoins être pris en compte, et dont les engagements et les loyautés ne sont en rien garantis. En d'autres termes, certains aspects des relations entre les hommes et les femmes sont symbolisés par des éléments constitutifs de la relation entre les big-men et le partenaire/soutien de statut inférieur. L'association entre *nyim* et masculinité, *korpa* et féminité contient des contrastes entre catégories, qui font référence à des qualités. Mais il y a aussi des contrastes relationnels. La comparaison se fait alors entre hommes/femmes et *nyim*/non-*nyim*. Les hommes sont comme les big-men dans leurs relations aux femmes qui, elles, sont comme ceux qui les soutiennent, s'associent à eux ou ne sont pas à leur hauteur. Ces deux contrastes fournissent des idiomes pour penser le genre, et le fait que le second sexe soit considéré comme *korpa* ou simplement comme non-*nyim* n'affecte pas l'association entre masculinité et *nyim*.

- 56 Regardons cette opération dans l'autre sens. L'association des notions de succès/importance et d'échec/insignifiance au genre doit à son tour affecter la réflexion sur le prestige. En effet, on pourrait suggérer que lorsque les big-men contemplant la réalité de leurs liens avec les autres, avec les autres hommes *nyim* et avec les hommes non-*nyim*, le contraste *nyim* : *korpa* présente probablement certains attraits. Il y a ici deux types de contrastes : 1. entre une entité et son opposé – *nyim* : *korpa* et homme : femme – et 2. entre une entité et son absence. Or, alors que non-masculin est identique à féminin, non-*nyim* n'est pas identique à *korpa*. La manière de penser le genre est-elle l'opérateur qui fait que les catégories de statut apparaissent comme une question concernant le rang ? Car l'antithèse entre les hommes *nyim* et les autres hommes est plus clairement définie lorsqu'elle est symbolisée sous la forme de la dichotomie homme/femme, fournissant alors le type de différenciation absolue que les aspirants big-men aimeraient voir exister entre eux et les autres. Et de la même manière que la capacité d'accomplissement est considérée localement comme dépendant de certains fondements génétiques, la renommée que les big-men revendiquent en vient également à être « naturelle »²⁶.

Franchir la ligne ou la Double Hélice

Considérons brièvement une autre paire de valeurs, celle de la force et de la faiblesse, qui contribue aux notions de *nyim* et de *korpa*. Les gens forts sont importants, les faibles sont insignifiants. Le contraste entre force et faiblesse peut également être appliqué au genre. En effet, en raison de son association, bien que non directe, avec des attributs physiques, il s'applique plus directement aux hommes et aux femmes que ne le fait le contraste *nyim* : *korpa*. Les gens disent : « Les hommes sont forts ; les femmes sont faibles ». À certains égards, une telle affirmation pourrait s'appliquer à tous les hommes par opposition à toutes les femmes, ce que les attributs *nyim* : *korpa* ne peuvent pas faire. En plus d'effectuer certaines des tâches associées aux femmes, un homme

korpa construira des barrières et entreprendra des tâches qui sont considérées comme nécessitant de la force (masculine). Et aussi *nyim* qu'une femme soit, cela ne signifie pas qu'elle possède tous les attributs d'un homme et puisse combattre aux côtés des hommes, ce qui, là encore, nécessite de la « force ».

- 57 Mais les idées de force/faiblesse ne sont pas simplement liées au corps. Elles s'étendent à d'autres capacités, de sorte qu'une personne peut faire preuve de force ou de faiblesse dans ses actions et dans ses décisions intellectuelles. En ce sens, l'un ou l'autre sexe peut manifester de la force ou en manquer. En outre, lorsqu'ils pensent aux tâches féminines comme nécessaires au maintien de la vie et à la continuité du clan, les hommes parlent ouvertement des femmes comme des « choses fortes », et d'un individu femme comme d'une « femme forte ». La patate douce est forte parce qu'elle est une nourriture vitale, et de la même façon les activités des femmes sont fortes. Mais alors que l'opposition *nyim : korpa* contient en son sein une évaluation sans ambiguïté (l'hypothèse étant que l'état de *nyim* est celui vers lequel les gens tendent), les concepts de force : faiblesse sont plus ambigus. Quelqu'un peut faire preuve d'une force qui, loin d'être socialement valorisée, est antisociale (l'homme forte tête (*pundoma*) qui pousse les gens à se battre ; la femme têtue (*kara*) qui n'écoute personne) ; alors que la faiblesse peut être menaçante – un big-man craint l'homme de peu de valeur qui, essentiellement faible dans d'autres domaines, peut se venger au moyen du poison ; quant à la faiblesse des femmes, elle est source de pollution.
- 58 Le contraste entre force et faiblesse est en un sens plus fluide que le contraste *nyim : korpa*. Si l'on considère que *nyim* et *korpa* délimitent deux domaines, avec une frontière entre eux qui soit franchissable par certains hommes et certaines femmes, on peut concevoir la notion de faiblesse comme s'enroulant en spirale autour de celle de force. Il est à noter que le terme de force (*rondokl*) n'a pas d'antonyme simple. Le terme *rondokl* s'oppose à beaucoup de choses. Il y a son absence explicite, comme dans l'expression *rondokl ti mon* (« qui manque de force »), souvent appliquée aux femmes. Il s'oppose aussi au fait d'être « mou » (*wening* ou *rimbrimb*), « stupide » (*wulya*), « fou » (*kupor*), etc. Le pivot central est en quelque sorte la notion de force, que les hommes voudraient s'approprier. La métaphore de la stabilité correspond au message culturel selon lequel les hommes sont stables (au centre) et les femmes instables (en périphérie), car le manque de force des femmes disperse leurs intérêts et leurs activités en de nombreuses directions différentes.
- 59 Or, ce n'est pas représenté de manière aussi significative dans les équations force : faiblesse :: homme : femme que dans celles *nyim : korpa* :: homme : femme. Pour le dire autrement, la paire *nyim : korpa* fait référence à un domaine beaucoup plus restreint que la paire force : faiblesse et elle est associée de manière moins ambiguë à la dichotomie entre les sexes. La première touche à la question du rang, alors que la seconde concerne le pouvoir. Si l'on intègre les différents types d'opposition que les Hagen établissent au moyen d'un contraste force : faiblesse dans un cadre d'oppositions binaires, on doit reconnaître que chaque valeur (par exemple la force et son opposé) peut apparaître à l'un ou l'autre pôle de l'équation. De plus, dans les contextes où l'équation force : faiblesse :: homme : femme est valide, on trouve des affirmations explicites dans ces termes exactement. Mais lorsque les éléments se déplacent à un point tel que les équations doivent être inversées (faiblesse : force :: homme : femme), les hommes font alors tout leur possible pour résister à une telle formulation du

contraste. Ils s'accrochent, pour ainsi dire, au pôle central de la force ²⁷ ; et ils peuvent faire intervenir le contraste *nyim : korpa* pour réaffirmer leur importance.

- 60 Force : faiblesse : : homme : femme n'est donc qu'un point dans la spirale, puisque ce sont les relations de pouvoir qui sont concernées. Les hommes sont puissants par rapport aux femmes qui sont sans pouvoir. Mais les femmes ont également un pouvoir qui place les hommes dans des situations de faiblesse (vulnérabilité) contre lesquelles ils cherchent à se protéger ²⁸. Le pouvoir peut être bon ou mauvais. Le qualifier ainsi est un autre paradoxe car, bien que tous les hommes et toutes les femmes puissent être caractérisés comme forts et puissants / faibles et sans pouvoir en ne recourant pas à la classification *nyim/korpa*, cette caractérisation est directement contredite en des points plus avancés dans la spirale qui inversent l'équation. Les états *nyim : korpa*, par contraste, bien qu'ils soient en quelque sorte flottants et attribuables aux hommes ou aux femmes en fonction du contexte, ne sont contredits par rien, car ils contiennent une évaluation plus stable (les choses *nyim* ont de la valeur, les choses *korpa* n'en ont pas). Pour ce qui est de la force et de la faiblesse, ce sont les concepts pour ainsi dire, autant que les personnes, qui franchissent les limites.
- 61 Une femme reconnue comme *nyim* est considérée comme se comportant comme un homme et se voit en conséquence accorder un certain prestige. Lorsque les activités des femmes (par exemple l'éducation des enfants) sont considérées comme fortes, elles peuvent être qualifiées favorablement, et comparées aux activités prestigieuses masculines qui sont également fortes, bien qu'elles ne soient pas classées sur un pied d'égalité. Mais il existe des situations où une femme peut être forte et ne pas ressembler à un homme. La femme forte et obstinée, qui suit sa propre voie, qui ne tient pas compte des autres (c'est-à-dire des hommes, et qui est donc antisociale), ne manifeste pas les qualités masculines appropriées. « Elle est l'incarnation de tout ce qu'il y a de pire chez les femmes » (Strathern A. J. 1972 : 162). Elle reste féminine, et le fait d'être forte en empruntant ces voies la rend plus féminine, plus capricieuse, plus incontrôlable, bref plus tout ce que les hommes craignent chez les femmes. La femme est restée du côté féminin de l'équation ; lorsque le concept de force franchit la ligne pour être une des caractéristiques explicites d'une femme, il appelle la condamnation masculine. De même, si un homme est affaibli, par exemple si un leader tombe malade, il reste du côté masculin de l'équation, même s'il est devenu moins puissant. Ses attributs masculins sont renforcés par les hommes de son clan – ils peuvent s'occuper de lui dans la maison des hommes et interdire aux femmes de s'en approcher. Ils tentent d'empêcher l'homme lui-même de franchir irrévocablement la ligne (et de devenir faible comme une femme pour toujours). Lorsque le concept de faiblesse est associé aux hommes, alors, les autres hommes font preuve d'angoisse ²⁹.
- 62 Il y a là un déséquilibre. Une femme forte est rejetée et considérée comme manifestant tous les pires traits de caractère des femmes. Un homme faible est soutenu ; sa faiblesse est niée et considérée comme un attribut négligeable, et les hommes se rassemblent derrière lui. Dans les deux situations, l'équation homme : femme : : faiblesse : force est contredite. Dans la première, ce qui est souligné, ce n'est pas l'impuissance réelle des hommes face à une femme récalcitrante, mais la nature destructrice de la volonté de celle-ci. Il s'agit de l'équation homme : femme : : bonne force (socialement productive) : mauvaise force (antisociale). Dans le second cas, la faiblesse est interprétée comme une affliction (de l'extérieur – qu'elle provienne d'esprits de défunts en colère ou de sorciers empoisonneurs) et non comme une caractéristique intrinsèque. La présence

des femmes renforcerait l'état de faiblesse de l'homme, de sorte que nous avons la formulation homme : femme : : résistance à la faiblesse : propagation de la faiblesse.

- 63 La différence entre l'opposition *nyim* : *korpa* et l'opposition force : faiblesse est ici très claire. Lorsqu'un homme de peu de valeur est dénigré comme *korpa* à la manière dont les femmes le sont, il n'y a pas besoin de qualifications telles que : « Eh bien, après tout c'est un homme... ». Dans son comportement, il a dépassé les limites. Car le fait que certains hommes soient *korpa* n'est pas une menace pour les autres qui se considèrent comme *nyim* ; au contraire, cela renforce leur statut. Certains hommes admettent ouvertement qu'ils sont de peu de valeur. Admettre que les hommes puissent être faibles est une tout autre affaire ; les situations qui mettent les hommes dans un état de faiblesse doivent être expliquées. La force d'ennemis victorieux, bien que reconnue, est toujours qualifiée de temporaire. De plus, le fait que le groupe des vaincus puisse survivre en tant que réfugiés est présenté comme la preuve d'une « force fondamentale » que les ennemis ne peuvent pas atteindre (démontrée, par exemple, par le soutien des ancêtres). Lorsque des hommes sont menacés par des femmes ou des big-men par des hommes de peu de valeur, par le biais de sang menstruel ou de poison, il est peu probable qu'ils admettent qu'ils sont du côté faible de l'équation et que les femmes et les hommes sans valeur sont du côté fort. Soit ils affirmeront qu'ils sont assez forts pour résister aux tentatives d'atteinte à leur vie, soit ils feront appel à l'autre contraste et éluderont complètement la question. Ils diront que les femmes et les hommes de peu de valeur, en essayant de les empoisonner, se comportent d'une manière typiquement *korpa*. Les implications de tels propos sont claires. Dans ce contexte, le pouvoir est séparé du prestige. Ainsi, même si les femmes sont considérées comme menaçantes et donc dotées de pouvoir, elles ne peuvent pas rivaliser avec les hommes et revendiquer le prestige légitimement dû à ces derniers. Elles ne sont pas placées sur le même plan car le prestige des hommes est une force essentielle qui, sur le long terme, ne peut pas être atteinte par les attaques temporaires des femmes. La preuve en est que les hommes sont, en fin de compte, *nyim*.
- 64 Peut-être que la force et son absence sont des idées trop attrayantes pour que les hommes ne les appliquent pas aux relations hommes-femmes. Mais elles sont aussi glissantes. Car bien que, dans certains contextes, elles renforcent le contraste entre *nyim* et *korpa* (être *nyim*, c'est être fort), elles attirent également l'attention sur les positions de pouvoir respectives des hommes et des femmes, qui sont un domaine ambigu. On peut en conclure que les hommes feront tout leur possible pour résister à la spirale descendante, pour éviter l'équation contraire hommes : femmes : : faiblesse : force. Et ils feront appel au contraste plus stable pour y parvenir. Les attributions plus sûres de *nyim* : *korpa* ne se réfèrent pas à la force et à sa vulnérabilité mais au prestige qui devient dans ce contexte une qualité indépendante. Les personnes qui parlent de poison passent d'une position à l'autre. Dans ses propres mains, le poison est une chose *forte* (mais pas particulièrement prestigieuse) à utiliser contre les ennemis ; dans les mains des autres, le poison est *korpa*, une chose de peu d'importance (mais que personne ne qualifierait de faible). Les notions de force et de faiblesse ont donc tendance à être introduites lorsque la force peut être démontrée de son propre côté (c'est-à-dire masculin), que l'on soit un clan confronté à des ennemis ou des hommes confrontés à des femmes. La force peut être attribuée à l'autre partie si une telle attribution ne contient aucune menace pour la sienne : par exemple dans les moments où les hommes conviennent que les femmes sont « fortes » en raison de leur rôle domestique important. Mais si la force de l'autre camp est identifiée comme

dangereuse, elle se double non pas de prestige, ce qui reviendrait à reconnaître la réalité de la menace, mais de son contraire. La femme de tête qui admet ouvertement n'être influencée que par sa propre force de volonté (elle est « forte ») est aussi *korpa*, sans valeur, par rapport aux choses auxquelles la société (les hommes) accorde de la valeur. Le contraste entre la masculinité (*nyim*) et la féminité (*korpa*) est préservé malgré le caractère incertain des relations de pouvoir entre les hommes et les femmes.

Pouvoir, danger et signaux de couleur

En revendiquant leur domination, les hommes se mettent dans la position d'admettre qu'ils puissent être ceux qui sont dominés. Leurs stratagèmes sont explicables si l'on dit qu'ils combattent à un niveau ce que leur culture les pousse à admettre à un autre niveau, qu'il existe des contextes où l'équation homme : femme :: faiblesse : force est valide. Il y a un autre domaine où un aveu parallèle est fait avec plus de facilité, celui du contraste entre le danger et la sécurité (ou la solidarité).

- 65 Dans certaines situations, il existe une association entre les hommes et la sécurité et entre les femmes et le danger. Mais non seulement cela n'est pas toujours respecté, mais réfléchir à l'équation inverse ne semble pas conduire au même degré d'anxiété que dans le cas de la force et de la faiblesse. Nous avons soutenu ailleurs (Strathern A. J. & A. M. 1971) que l'ambiguïté existant à propos des couleurs reflétait cette situation. On ne peut pas poser les simples équations suivantes :

interne au groupe : extérieur au groupe
 :: homme : femme
 :: couleur noire : couleur rouge
 :: amitié : hostilité

- 66 « On pourrait dire que le noir signifie une agressivité tournée vers l'extérieur avec son corollaire de soutien et de protection tournés vers l'intérieur... L'amitié entre des hommes de différents clans, en revanche, est une amitié envers l'extérieur qui comporte un corollaire latent d'hostilité au sein du clan lui-même, puisque les liens avec l'extérieur peuvent affaiblir les liens internes. Il est donc approprié que le noir et le rouge puissent représenter le danger et l'amitié... Si le rouge signifie l'amitié avec des étrangers, son opposé, le noir, signifie l'hostilité ; si le rouge signifie le danger pour la protection et la solidarité internes, le noir porte en lui l'affirmation des deux » (Strathern, A. J. & A. M. 1971 : 164). L'amitié et l'hostilité peuvent apparaître des deux côtés de l'équation, ici l'équation des préoccupations masculines avec la couleur noire et des préoccupations féminines avec la couleur rouge. Par exemple, un individu tire sa force et son prestige de son appartenance à un clan particulier et du soutien qu'il apporte aux affaires de celui-ci ; il tire également sa force et son prestige de ses partenaires d'échange appartenant à d'autres clans, généralement des personnes avec lesquelles il est en contact par l'intermédiaire de femmes.

- 67 En fait, une analyse de la symbolique des couleurs poursuit l'argument dans une autre direction. Comme les attributs *nyim : korpa*, les couleurs noir et rouge semblent être attachées aux notions de masculinité et de féminité. Ainsi, le noir est associé à la solidarité du clan et à l'agression contre les (hommes) étrangers, le rouge aux liens potentiels au-delà du clan, à la richesse, à la fertilité (des avantages qui découlent des contacts avec les femmes), ainsi qu'au danger (provenant des femmes) et à la menace surnaturelle (menaces venant d'esprits autres que les esprits des morts du clan). Mais dans certains contextes, en particulier lors des cérémonies où la fertilité et la sexualité

sont mises en valeur, les hommes revêtent spécifiquement des parures rouges. Ils ne vont pas jusqu'à dire qu'ils se « rendent similaires à des femmes », mais ils disent qu'ils souhaitent ainsi se faire attirants aux yeux des femmes. Il est raisonnable d'interpréter ces occasions où les hommes s'approprient des qualités féminines (Strathern A. J. & A. M. 1971 : 106, 172) de la même manière que lorsque des femmes entièrement décorées s'approprient certaines qualités masculines. Les contrastes ne sont pas brouillés. Ce sont des individus qui affichent ici la masculinité, là la féminité. Ils ne mettent pas l'accent sur des caractéristiques sexuelles (génitales). À Hagen, ces dernières sont marquées par le traitement des cheveux et des organes génitaux, et les couvre-chefs et les pagnes permettent presque toujours d'identifier le sexe physiologique de celui ou de celle qui les porte.

- 68 Le fait que ce sont les hommes (qui sont ceux qui prétendent que la masculinité est associée au prestige) qui sont les plus vulnérables à la dépréciation de leur statut tient au fait que l'interaction entre le noir (masculinité) et le rouge (féminité) n'est pas aussi simple que je l'ai présentée ici. La fertilité des femmes est considérée comme étant, en certaines occasions, soumise au contrôle des hommes (par le biais de rituels). Les hommes ont également une autre couleur grâce à laquelle ils peuvent exprimer l'accès à cette source de pouvoir sans avoir à se référer à la féminité : le blanc est un symbole de la fertilité masculine³⁰. Cela les protège de l'équation féminité = fertilité, qui équivaldrait à féminité = force. Comme nous l'avons vu, leur façon d'admettre la puissance comme reposant sur les femmes est remplie d'anxiété. Les femmes peuvent être associées avec le pouvoir (symbolisé par la couleur rouge) dans les conditions suivantes seulement : 1. il s'agit d'un pouvoir ambigu, puisque le rouge signifie aussi le danger ; 2. les hommes ont une source de pouvoir égale et différente, sinon supérieure (symbolisée par la couleur blanche) ; 3. et enfin, c'est un attribut que les hommes peuvent s'approprier à l'occasion (lorsqu'ils portent des décorations rouges).
- 69 Comme dans le cas de *nyim : korpa* :: masculin : féminin, l'équation noir : rouge :: masculin : féminin n'est pas atteinte par ces stratégies. Grâce à elles, l'association du rouge avec les femmes n'implique pas que celles-ci soient mises dans une situation de puissance telle qu'il y ait une équation entre les hommes et l'absence de pouvoir.

Lors d'occasions spéciales, les femmes sont parées des ornements précieux de leurs parents masculins, Mount Hagen 1967.



© Marilyn Strathern / Cette image est sous copyright. Elle est reproduite avec la permission de University of Cambridge Museum of Archaeology & Anthropology.

Conclusions

Le genre

Oakley (1972 : par exemple, p. 150) note que plus le genre est défini de manière précise, plus il peut y avoir de problèmes pour l'individu dont l'identité personnelle est liée à l'identité de genre. L'identité en termes de caractéristiques sexuées (physiologiques) ne semble pas poser de problème à Hagen. Ce qui suscite l'anxiété, plus aiguë chez les hommes que chez les femmes, c'est la perspective de la réussite ou de l'échec. De plus, étant donné qu'ils structurent l'opposition *nyim : korpa* en termes de masculinité : féminité, il n'est guère surprenant qu'une grande partie de l'anxiété des hommes se tourne vers ce que les femmes risquent de faire à leurs affaires.

- 70 Dans toutes les Hautes Terres, il existe l'idée que les femmes peuvent « polluer » les hommes. À Hagen, cela devient l'une des preuves dont disposent les hommes pour dire qu'elles agissent envers et contre tout pour atteindre leurs objectifs. Tout comme la capacité de devenir *nyim*, la capacité de polluer est innée, mais aussi modifiable. Outre leur corps, les entreprises des hommes (succès à la guerre, dans les échanges, dans les rencontres avec les esprits) peuvent aussi être affectées. La santé, la vigueur, la richesse, la renommée, le bien-être personnel et le prestige du clan sont des choses qui s'obtiennent, et auxquels les femmes s'attaquent. Ainsi, les femmes comme les hommes de peu de valeur menacent les big-men avec du poison, mettant ainsi en péril le succès de ces derniers.

- 71 Mais en même temps, les femmes et les hommes de bas statut attachés au foyer d'un big-man dont ils sont le soutien, produisent les éléments essentiels de la vie et de la richesse. Cette dépendance fait craindre aux hommes d'être trahis, de voir leurs plans anéantis et leurs projets contrecarrés. Les seules femmes fiables sont celles qui ont fait leurs preuves en tant que *nyim*, dans la mesure où elles ont l'intention d'élever leur propre nom et celui de leur mari en même temps.
- 72 Cette dépendance du grand envers le petit, du big-man envers ses soutiens, du mari envers sa femme, est d'ordre quasi domestique ; elle est limitée à la sphère de la production³¹. La culture de Hagen ne met guère l'accent sur le rôle des inférieurs (femmes, etc.) comme audience admirative des exploits des hommes, comme c'est le cas par exemple dans certaines cultures du Sepik (par exemple, Bateson 1958). Les hommes recherchent l'admiration de leurs pairs et de leurs rivaux ; les big-men veulent le prestige que d'autres big-men leur reconnaîtront. Leurs démonstrations ne sont pas particulièrement destinées à ceux qui ne sont pas des big-men, et la dépendance n'est pas une affaire publique explicite. En tout cas, bien que les big-men soient dépendants de leurs soutiens et de leurs partenaires, comme ils le sont aussi des femmes, l'idéologie met l'accent sur le talent d'un homme pour se construire des soutiens et entretenir ses partenariats, de la même manière qu'il a réussi à faire en sorte que ses femmes ou ses sœurs agissent dans son intérêt. (Il n'est pas vrai qu'un homme ne peut être important que s'il a beaucoup de sœurs pour lui offrir des possibilités d'échange ou plusieurs épouses pour travailler pour lui). S'il s'agissait pour les hommes de faire preuve d'une simple force (c'est-à-dire, des preuves de croissance physique ou autre) plutôt que de montrer qu'ils ont réussi quelque chose, alors ils pourraient s'en vanter sans ambiguïté face aux faibles (ceux qui ne pourraient pas participer à ce type de croissance) ; s'ils s'en vantaient face à d'autres personnes fortes, cela constituerait un défi. La façon de présenter les prestations que les hommes de Hagen exposent lors des échanges contient cet élément d'agressivité contre les rivaux. Mais le prestige peut être revendiqué sans qu'une catégorie non prestigieuse de personnes soit nécessaire. Dans la mesure où les affirmations de prestige peuvent être dirigées contre des égaux, elles sont plus autonomes et moins relatives, peut-être, que les revendications de force. Dans les manifestations cérémonielles, le public est composé de personnes de toutes sortes – rivaux, big-men d'autres groupes, soutiens, femmes, tous parés à des degrés divers. Le véritable combat contre les personnes *korpa* qui peuvent bloquer l'avancement d'un individu se déroule à la maison, en privé, lorsqu'une femme veut envoyer ses cochons au loin contre la volonté de son mari, lorsqu'un homme de bas statut vole des objets de valeur, lorsqu'un poison est glissé dans le repas du soir.
- 73 On peut dire que les hommes ne sont pas tant préoccupés par leur masculinité physique que par la préservation et l'utilisation maximale des avantages dont la masculinité les a dotés. Ils n'ont pas peur de devenir des femmes ; ils ont peur de devenir « comme les femmes », *korpa*.

Le genre : physiologie et comportement

De l'absence de rites de puberté et d'initiations, il serait clairement fallacieux de conclure que les Hagen ne prêtent guère attention à la discrimination de genre. Bien au contraire : les contrastes entre la masculinité et la féminité sont employés pour symboliser les potentialités dans la vie sociale. Les conceptions du genre ne sont pas liées seulement aux caractéristiques physiologiques, mais aussi à la capacité mentale et

aux traits de comportement. Il existe un jeu d'interaction subtil pour savoir à quel degré ceux-ci sont considérés comme assignés ou accomplis.

- 74 Dans un sens, être *nyim* ou *korpa* est un produit « naturel » du sexe. Mais un homme qui devient un big-man (*nyim*) a dû développer ses capacités innées – elles seules ne font pas de lui ce qu'il est ; et l'homme de peu de valeur (*korpa*) n'a pas su utiliser ses facultés. Faire montre de masculinité ou de féminité dans son mode de vie ne découle donc pas automatiquement de sa catégorie sexuée. Il n'y a pas de raison pour que d'autres aspects genrés n'aient pas été ritualisés à Hagen ; mais la catégorisation sexuée ne se prêtait pas à ritualisation.
- 75 À la puberté, un enfant commence à présenter les traits physiques secondaires qui caractérisent les adultes de son sexe. Mais ses caractéristiques mentales ne peuvent être démontrées que par un comportement qui se manifeste au fil du temps. Les caractéristiques physiques ne peuvent pas être utilisées pour symboliser les caractéristiques mentales car il n'y a qu'une identification partielle entre les deux. Une distinction en termes de capacités est extrêmement utile pour les modèles que les hommes de Hagen font de leurs arrangements sociaux, et sert de rempart contre la domination des hommes sur les femmes et des big-men sur les hommes de faible valeur. Ritualiser les changements physiologiques à la puberté affaiblirait l'équation majeure prestigieuse (*nyim*) : sans valeur (*korpa*) :: homme : femme. Revenons maintenant aux deux affirmations contradictoires mentionnées au début

{ masculin : féminin :: hommes : femmes
 { masculin : féminin ≠ hommes : femmes

- 76 La première affirmation peut devenir une justification de la domination des hommes sur les femmes. Les femmes souffrent d'être des femmes, d'être intrinsèquement incapables. La seconde peut servir de justification à la domination des big-men sur les hommes de peu de valeur. Ces derniers sont devenus comme des femmes car eux aussi souffrent d'être féminins ; tandis que certaines femmes peuvent profiter des avantages qu'apportent les qualités masculines. Si ces interprétations des conceptions de Hagen sont valides, elles suggèrent que le modèle auquel nous avons affaire n'est pas seulement masculin ; il concerne aussi le big-man. Mais cela ne nous amène qu'à mi-chemin.
- 77 Le fait que de tels modèles soient largement acceptés (par les hommes de peu de valeur et aussi par les femmes, semble-t-il) doit être compris dans le cadre de la relation entre les intérêts perçus des big-men et de leurs groupes claniques. J'ai affirmé que lorsque les femmes sont qualifiées de semblables aux hommes et les hommes de semblables aux femmes, il ne s'agit pas seulement de compliments ordinaires ou d'insultes dévalorisantes. Les contrastes en termes de comportements mettent en évidence certains processus significatifs du point de vue des big-men et de ceux qui sont d'accord avec les objectifs de ceux-ci. Ils identifient le comportement qui mène au succès. Bien que cet article souligne la position du big-man, il y a également une congruence entre les aspirations de ce dernier et celles que l'ensemble du clan est susceptible de former. À certains égards, il existe une analogie entre la relation de l'épouse et du mari et la relation entre les membres individuels du clan et le clan dans son ensemble. Ce sont les contributions de l'épouse au foyer qui permettent de renforcer la position éminente du mari, tout comme ce n'est que grâce aux réalisations

de ses membres individuels qu'un clan a un nom. Ou encore, un membre antisocial du clan, qui ne tient pas compte des intérêts à long terme de son groupe, est semblable à une épouse récalcitrante qui ne peut être forcée à prendre les valeurs de son mari au sérieux. Les clans, comme les big-men, sont préoccupés par le prestige de leur groupe et c'est une valeur centrale qui donne un sens à l'appartenance à ce groupe. Mais la loyauté envers les intérêts du clan ne peut être une question de coercition. Il faut que les objectifs de l'individu soient en phase avec ceux de son groupe. Les idées de *nyim/korpa*, qui peuvent faire apparaître le prestige du groupe comme la somme du prestige de ses membres individuels, ont une force puissante dans ce contexte.

- 78 Le jeune homme mentionné plus tôt, au moment où je soulignais que ce qui fait vraiment qu'une femme est *nyim* est qu'elle travaille à la réputation de son mari (en reconnaissant des objectifs communs), fit remarquer qu'une femme ne peut pas vraiment être *nyim* par elle-même. De plus, une femme qui suit sa propre voie et ne cherche pas à aider son partenaire n'est pas du tout *nyim* : elle est *korpa*, dit-il, tout comme ces hommes du clan qui restent seuls et ne participent pas aux entreprises communes. La femme *korpa* est avant tout celle qui ne tient pas compte des paroles de son mari ; l'homme *korpa* est celui qui n'aide pas ou ne peut pas aider ses frères, qui n'a aucune contribution à apporter au prestige du clan. Il ne suffit pas de s'arrêter à une description de l'idéologie locale du genre ; l'étape suivante devrait consister à examiner l'application de cette idéologie, et donc sa signification morale.

Remerciements

Le mémoire de Master non publié de Brenda Gray, « The Logic of Yandapu Enga puberty rites and the separation of the sexes », m'a fait reconsidérer la signification de l'absence de rites de puberté à Hagen. Je dois aux personnes suivantes une aide très spécifique dans la discussion, et certains de leurs points et critiques ont été incorporés dans le document bien qu'aucun remerciement spécifique ne soit fait dans le texte : Ann Chowning, Barbara Lloyd, Louise Morauta, Maria Reay, Inge Riebe, Erik Schwimmer et Andrew Strathern.

BIBLIOGRAPHIE

Allen, M. R. 1967 *Male Cults and Secret Initiations in Melanesia*. Melbourne : Melbourne University Press.

Ardenner, E. 1972 « Belief and the problem of women » in J. La Fontaine dir. *The Interpretation of Ritual*. London : Tavistock : 135-158.

Bateson, G. 1958 *Naven* (2^e ed.). Stanford : Stanford University Press.

Douglas, M. 1970 *Natural Symbols, Explorations in Cosmology*. London : Cresset Press.

Glasse, R. M. & M. J. Meggitt 1969 *Pigs, Pearls and Women. Marriage in the New Guinea Highlands*. Englewood Cliffs : Prentice-Hall.

- Goodale, J. C. 1973 « The Kaulong gender ». Communication présentée à l'Association of Social Anthropology in Oceania Annual Meeting, Orcus Island.
- Huntsman J. & A. Hooper 1976 « The "desecration" of Tokelau kinship », *Journal of the Polynesian Society* 85 (2) : 257-273.
- La Fontaine, J. 1972 « Ritualisation of women's life-crises in Bugisu » in J. La Fontaine dir. *The Interpretation of Ritual*. London : Tavistock : 159-186.
- Lindenbaum, S. 1973 « A wife is the hand of man ». Communication faite au symposium « Sex roles in the New Guinea Highlands », *American Anthropological Association annual conference*, New Orleans (LA).
- Oakley, A. 1972 *Sex, Gender and Society*. London : Temple Smith.
- Reay, M. O. 1959 *The Kuma, Freedom and Conformity in the New Guinea Highlands*. Melbourne : Melbourne University Press.
- Strathern, A. J. 1968 Review of *Male cuits and Secret Initiations in Melanesia*, *Journal of the Polynesian Society* 77 (1) : 102-103.
- Strathern, A. J. 1969 « Descent and alliance in the New Guinea Highlands. Some problems of comparison », *Proceedings of the Royal Anthropological Institute* 1968 : 37-52.
- Strathern, A. J. 1970a « Male initiation in New Guinea Highlands societies », *Ethnology* 9 (4) : 373-379.
- Strathern, A. J. 1970b « The female and male Spirit Cults in Mount Hagen » *Man* (n.s.) 5 (4) : 571-585.
- Strathern, A. J. 1971a *The Rope of Moka. Big-men and Ceremonial Exchange in Mount Hagen, New Guinea*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Strathern, A. J. 1971b « Cargo and inflation in Mount Hagen », *Oceania* 41 (4) : 255-265.
- Strathern, A. M. 1972 *Women in Between. Female Roles in a Male World (Mount Hagen, New Guinea)*. London : Seminar Press.
- Strathern, A. M. 1976 « An anthropological perspective » in B. B. Lloyd & J. Archer dir. *Exploring Sex Differences*. London : Academic Press : 49-70.
- Strathern, A. J. & A. M. Strathern 1968 « Marsupials and magic » in E. R. Leach dir. *Dialectic in Practical Religion*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Strathern, A. J. & A. M. Strathern 1971 *Self-decoration in Mount-Hagen*. London : Duckworth & Co.
- Strauss, M. 1962 *Die Mi-kultur der Hagenberg-Stämme*. Hamburg : de Gruyter.
- Van Baal, J. 1970 « The part of women in the marriage trade. Objects or behaving as objects », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 126 (3) : 290-308.
- Vicedom, G. F. & H. Tischner 1943-1948 *Die Mbowamb* (3 vols.) Hamburg : de Gruyter.
- Wagner, R. 1972 *Habu. Innovation and Meaning in Daribi Religion*. Chicago : Chicago University Press.

NOTES

1. Par exemple « masculin [mannish] » - comportement, physique ; « femme » - imputation sexuelle (génitale).
2. Voir ci-dessous la question : le genre de qui ?

3. Cependant, il y a plusieurs suppositions ici, par exemple qu'un modèle est forcément manipulable et qu'il l'est dans l'intérêt d'un sexe plutôt que de l'autre (voir ci-dessous).
4. Le recours à la dichotomie nature/culture comme marqueur du genre se repère là où les natures des hommes et des femmes sont perçues comme contrastées du point de vue du degré auquel elles sont contrôlées culturellement. Pour un exemple dans les Hautes Terres (Fore du sud), voir Lindenbaum 1973.
5. Et ceux des Kyaka Enga qui sont à la frontière de la région de Mount Hagen. L'existence d'indices de liens historiques entre les institutions d'échange à Hagen et chez les Mendi (cf. Strathern A. J. 1971b : 263) n'est peut-être pas fortuite ; la même remarque s'applique au fait que, de toutes les sociétés des Hautes Terres, les rôles que les femmes de Hagen jouent dans le système d'échange ressemblent le plus étroitement à ceux joués par les femmes mendi (Strathern A. M 1972 : 304-305).
6. Il est moins significatif pour une femme qui a de l'ambition d'être la fille d'un big-men que d'être l'épouse de l'un d'entre eux.
7. Ce n'est pas le lieu ici pour discuter de la question dans son intégralité. Il existe de nombreux types de systèmes de stratification et l'on pourrait envisager de considérer le cas de Hagen dans la gamme existante. Il est clair que les habitants de la région ont des idées sur la stratification. Il semble également évident que la stratification par classes, en tant que cas particulier, n'est pas présente chez eux.
8. En plus des références citées ici, voir Vicedom & Tischner 1943-1948 ; Strauss 1962.
9. Sa distribution était limitée et il est possible qu'il ait été emprunté à des voisins vivant à l'est (par exemple les Kuma), car certains disent qu'il n'existait que dans la région de la vallée de la Wahgi. Dans les cérémonies d'initiation kuma, les représentations de l'âge adulte impliquent une idée de statut (Reay 1959).
10. La seule référence à son nouveau statut sexuel est le nom du porc offert pour signifier que, parmi les droits établis par la transaction, le marié acquiert des droits sexuels sur la mariée. Il s'agit davantage de signaler qui détient ces droits que d'indiquer un nouveau statut physiologique pour la mariée.
11. Bien que la maturité elle-même puisse se développer pleinement sur une période plus longue et impliquer des changements physiologiques (par exemple le nombre d'enfants qu'une personne a) qui ne sont pas ritualisés. Je ne dis pas que la physiologie n'a de signification que lorsqu'elle est ritualisée, mais que dans les rituels qui ont lieu à la puberté, la physiologie est une source commune de symbolisme, ce qui indique quelque chose sur les constructions de genre.
12. Bien que je présente ici les choses de manière certaine, ces idées n'ont pas été testées directement sur le terrain. Elles ont été formulées en réponse à des questions soulevées par l'examen du problème du genre, un problème que je n'ai pas abordé correctement dans *Women in between*, bien qu'une grande partie des faits sous-tendant ici mon argument s'y trouvent. La plupart des ethnographes des Hautes Terres ont noté la valeur accordée à l'indépendance de la volonté ou de l'action individuelle (peut-être associée à l'institution du big-man).
13. Des filles non mariées dansent parfois avec des hommes du clan, portant des décorations masculines mais qui s'en distinguent par le port du pagne couvrant les parties génitales et peut-être aussi par la décoration des cheveux et du visage. Elles sont à la fois « filles [daughters] » (femmes) et « membres du clan » (comme les hommes). Il est très rare qu'un homme qui n'a pas de fils habille une de ses filles en « fils » de substitution, en tenue masculine complète, y compris avec un pagne d'homme (cela a été vu une seule fois en dix ans, par Andrew Strathern, en juillet 1974). Il faut ajouter que l'idée n'était probablement pas de « faire passer » la jeune fille pour un homme – ses seins étaient bien visibles – mais elle dansait à la manière d'un homme. Comme le disent les Hagen, leurs filles auraient été des fils si elles n'étaient pas nées de sexe féminin.

14. Tant du point de vue du potentiel mental et physique que de l'éventail des activités appropriées et attendues. Je ne fais pas référence à la possibilité qu'ont les individus de faire des choses qui seraient généralement considérées comme anormales ou aberrantes, même si figurant dans le cadre de leurs capacités (par exemple des femmes abattant des arbres ou des hommes confectionnant des filets de portage).

15. Je donne quelques exemples de la manière dont les idées des femmes sur les événements, les distributions de biens, le partage des tâches domestiques, peuvent différer de celles des hommes (et entrer en conflit avec elles) ; mais je ne traite pas vraiment de la question d'une vision féminine du monde – par exemple des images en fonction desquelles elles perçoivent les loyautés claniques ou autres, ou ne les perçoivent pas, le cas échéant. Toutefois, un commentaire sur la critique de Ardener : si les femmes en tant que catégorie peuvent effectivement avoir une perspective différente de celle des hommes, cette perspective peut ne ressembler en rien à une « vision du monde » (masculine). Lorsqu'en outre le modèle masculin intègre la notion de compétition ou de conflit entre les sexes pour tenter de valider la domination masculine, il peut lui-même présenter tellement de failles que les intérêts divergents des femmes peuvent se voir accorder une large place (voir la situation de pouvoir des femmes lele [Douglas 1966]). Van Baal (1970 : 299ff) postule que la « lutte acharnée entre les sexes » est première, et que les modèles intégrant des notions de conflit sont en fait fabriqués aussi bien par les hommes que par les femmes.

16. J'adopte un point de vue extrême pour les besoins de l'argumentation. Pour une réflexion récente sur les modèles masculins et féminins, voir Strathern A. M. 1976.

17. La question de savoir dans quelle mesure elles sont des « personnes » au même titre que les hommes pour ce qui est de la parenté ou du statut politique est traitée ailleurs (Strathern A. M. 1972 : ch.12).

18. Les considérations des femmes sont ambiguës ; pourtant, elles conçoivent leurs revendications comme entrant en compétition avec celles des hommes. La compétition ne peut exister que dans le cadre d'un langage commun, et c'est celui dont les femmes se servent : « tu ne dois pas envoyer ce porc à X — qu'en est-il de mon frère auquel tu n'as jamais rendu celui que tu lui devais ? ».

19. Il doit y avoir en outre une différenciation dans leurs domaines de référence, afin que les équations aient un pouvoir métaphorique et ne soient pas des tautologies (Wagner 1972 : 4). Les habitants de Tokelau font quelque chose de similaire dans le domaine de la parenté et des contrastes des catégories frère : sœur (Huntsman & Hooper 1976).

20. Bien que les hommes sachent que les femmes utilisent la magie pour réguler leurs menstruations et qu'ils craignent qu'elles fassent de même en matière de conception des enfants.

21. Les femmes suivent ici l'usage des hommes, bien qu'en se référant à une autre femme comme si celle-ci était un homme, elles puissent en fait la dénigrer, autrement dit rabaisser quelqu'un qui s'est élevé au-dessus d'elle.

22. Ils peuvent être insignifiants dans certaines sociétés. Voir l'exemple donné par Huntsman & Hooper (1976).

23. Les femmes sont largement d'accord avec sa façon de décrire les choses et avec les raisons qu'il donne à l'utilisation de ces termes bien que les avis sur qui doit être considéré comme *nyim* et *korpa* diffèrent légèrement d'une personne à une autre.

24. Il y a ici une combinaison d'idées. Un homme *korpa* ne s'implique pas dans les affaires de son clan / s'associe trop avec sa femme / devient comme une femme / mène une existence au jour le jour / ne se projette pas dans l'avenir / n'évalue pas les intérêts à long terme de son clan... Ces associations ouvrent un futur domaine de réflexion ; elles sont brièvement évoquées dans la conclusion. (Il existe des connotations morales similaires au fait d'être quelqu'un de peu de valeur chez les Fore (Lindenbaum, 1973).)

25. Les « hommes de peu de valeur » eux-mêmes peuvent être qualifiés de « travailleurs » (*kongon wamb*), et de personnes qui font des choses non pas pour elles-mêmes mais pour les autres (pour les *nyim*). Les soutiens sont également des « hommes qui viennent derrière » (Strathern A. J. 1971a : 188).

26. Cela ne signifie pas qu'une telle idée s'applique à tous les hommes qui aspirent réellement au leadership ; les prétentions sont souvent contestées. Mais elle fait partie de la batterie de concepts qui peuvent être appliqués aux notions de leadership, et elle est peut-être particulièrement appréciée par les hommes éminents. Ils peuvent attirer l'attention sur leur propre dominance avec une légère note de surprise, presque pour suggérer que leur prestige personnel est si évident (si naturel) que personne ne peut s'y opposer.

27. Les maisons des hommes sont construites autour d'un seul poteau central, qui est l'objet du rituel (Strathern A. J. 1971a : 90). Les maisons des femmes n'ont pas d'élément de ce type. Les grands arbres de la forêt font également partie de l'imagerie de la force.

28. Parmi les éléments de ce pouvoir, il y a la perception du contrôle qu'elles exercent sur leur capacité à contaminer les hommes, et leur aptitude à s'opposer aux intérêts des hommes et à perturber leurs affaires. Van Baal a discuté la position générale des femmes dans les échanges matrimoniaux dans les termes de ce contraste : « En consentant à être mariée, la sœur, physiquement la plus faible, s'assure une position forte » (Van Baal 1970 : 293).

29. Je pense que les hommes, en tant qu'hommes et dans certains cas aussi en tant qu'individus, sont émotionnellement angoissés au sujet des pouvoirs variés dont disposent les femmes. Cependant, prouver ce point n'est pas central pour mon argument.

30. Bien que dans certains contextes, les hommes prétendent être des « organisateurs d'échanges » alors que les femmes ne sont que des « productrices », ils peuvent aussi affirmer que les hommes sont à la fois des organisateurs d'échanges et des producteurs, alors que les femmes ne sont que des productrices. Les hommes sont associés à deux couleurs (noir, blanc) et les femmes à une seule (rouge).

31. D'une manière générale, un big-man est également « dépendant » de tous les autres dans l'obtention de son prestige et d'un soutien politique – à l'intérieur et à l'extérieur de son clan – mais ce n'est pas mon propos ici.

NOTES DE FIN

a. Marilyn Strathern emploie le mot « sexes » (au pluriel) pour parler des hommes et des femmes. Nous avons choisi de le traduire selon les cas par sexes ou par hommes et femmes.

b. Dans l'original en anglais, c'est le terme « sexual » qui est employé mais, pour distinguer les attributs sexuels proprement dits (génitaux) des attributs dont il est question ici, nous avons choisi le terme « sexués ». Le cas se présente à plusieurs reprises dans le texte.

c. Les échanges *moka* sont des grands échanges compétitifs intergroupes organisés par des big-men (voir note [d]).

d. Il est d'usage en français de ne pas traduire le terme de big-men, qui désigne des hommes éminents, organisateurs des grands échanges cérémoniels intergroupes *moka* et grands orateurs, notamment parce que l'expression de Grands Hommes a été choisie pour qualifier un autre type de personnages, experts rituels, chamanes et grands guerriers notamment, qui, ailleurs dans les

Hautes Terres, s'élèvent temporairement au-dessus des autres (voir Godelier M. *La production des Grands Hommes*, Paris : Fayard, 1982).

e. La pollution est un thème présent dans toutes les ethnographies des années 1970-1980 consacrées à l'analyse des relations entre les hommes et les femmes dans les Hautes Terres de la Nouvelle-Guinée. Les substances qui s'écoulent du vagin des femmes sont des agents de pollution pour les hommes, tout particulièrement lors des menstruations et des accouchements. La séparation résidentielle des époux et le recours à certaines pratiques rituelles spécifiques que l'on rencontre à Hagen font partie des nombreux moyens qu'ont les hommes de la région des Hautes Terres de se protéger de cette pollution féminine.

f. Tout comme l'expression de « bachelors' cults » (voir note [g]), celle de Spirit Cults ne se traduit pas en français. Il existe des Male Spirit Cults et des Female Spirit Cults selon le genre de l'esprit dont l'aide est sollicitée.

g. Ce terme de bachelors' cults désigne des cultes que des jeunes hommes pratiquent individuellement sur une base volontaire pour se préparer au mariage.

AUTEURS

MARILYN STRATHERN

Marilyn Strathern est professeure émérite d'anthropologie sociale à Cambridge. Sa carrière de chercheuse a débuté par des travaux sur le droit, la parenté et les relations entre les sexes, et elle est surtout connue pour *The Gender of the Gift* (1988). Elle s'est ensuite impliquée dans les approches anthropologiques de la procréation médicalement assistée, de la propriété intellectuelle, des cultures d'audit, ainsi que de l'interdisciplinarité. Un de ses ouvrages récents est *Relations. An Anthropological Account* (2020).