Expériences initiatiques du genre

Introduction

Experiencing Gender Shaping in Initiation Rites

Emma Gobin, Klaus Hamberger et Michael Houseman

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/lhomme/40895>

DOI : 10.4000/lhomme.40895

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2021

Pagination : 5-24

ISBN : 978-2-7132-2868-1

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Emma Gobin, Klaus Hamberger et Michael Houseman, « Expériences initiatiques du genre », *L'Homme* [En ligne], 239-240 | 2021, mis en ligne le 01 décembre 2021, consulté le 15 décembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/40895> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.40895>

Expériences initiatiques du genre

Introduction

Emma Gobin, Klaus Hamberger & Michael Houseman

CE NUMÉRO thématique, issu d'un séminaire expérimental, propose une série d'études destinées à explorer la diversité des manières dont le genre est façonné par les rituels initiatiques. Si la majorité d'entre elles concerne des sociétés ouest-africaines, d'autres incluent des expériences transatlantiques et occidentales, qui comprennent celles des anthropologues. Toutes débouchent sur des analyses dont la portée dépasse le cadre régional.

Le façonnage des genres par les rites d'initiation constitue l'un des sujets les plus classiques de l'anthropologie. Fondamental pour la théorie des rites de passage d'Arnold Van Gennep (1909 : 267) dont il intègre les « deux grandes divisions primaires » (homme/femme, profane/sacré), il a joué, comme l'ont noté Béatrice Gasquet et Martine Gross (2012), un rôle « initiatique » pour les études de genre en démontrant de manière saillante le caractère variable et « non naturel » des polarités sexuées. La documentation ethnographique est foisonnante, comportant plusieurs grands classiques de l'anthropologie (Richards 1956 ; Turner 1967 ; Godelier 1982), et elle continue à trouver d'amples matériaux dans les pratiques initiatiques occidentales contemporaines, des gangs de rue (Vigil 1996) aux clubs de sport (Johnson 2011), en passant par l'université et les grandes écoles (Larguèze 1995 ; Houseman 2001), le compagnonnage (Adell-Gombert 2008), ou le scoutisme des jeunes adultes (Vanhoenacker, Duché & Palluau 2013).

Nous remercions l'ensemble des autrices et auteurs qui ont élaboré leurs textes au fil de nombreuses discussions collectives et individuelles, le comité de rédaction de la revue *L'Homme*, en particulier Caterina Guenzi et Grégory Delaplace, pour l'attention et la souplesse avec lesquelles ce dossier a été accueilli et accompagné, ainsi qu'Aline Malavergne et Valérie Ton That pour leur remarquable travail d'édition.

Les travaux consacrés à la diversité des dispositifs initiatiques ont représenté une source d'inspiration majeure pour la théorie anthropologique du genre. En étudiant les différences entre les initiations masculines et féminines en rapport avec les conditions de la société englobante (Brown 1963 ; Schlegel & Barry 1980), ils ont en effet contribué à éclairer la polarité des genres elle-même. Cette tentative de questionner le genre sous l'angle de l'initiation s'est traduite, pour résumer, par deux approches distinctes, qui se sont plus ou moins succédé dans le temps.

Dominante jusqu'à la fin des années 1970, la première s'est concentrée sur l'initiation masculine (souvent plus spectaculaire que l'initiation féminine), envisagée comme l'un des moyens permettant aux hommes d'accomplir « culturellement » ce que les femmes font « naturellement » : parce qu'elle fait « renaître » des novices en passant par un rite masculin, l'initiation pourrait être comprise comme un équivalent ou un substitut de la procréation féminine pour les hommes. Cette posture s'est néanmoins progressivement avérée intenable pour des raisons théoriques aussi bien qu'empiriques : outre qu'elle reproduisait l'idéologie parfois explicite des initiations masculines, elle demeurait aveugle au fait que, parmi les sociétés humaines, les initiations féminines sont en réalité majoritaires (Schlegel & Barry 1979).

La seconde approche s'inscrit dans les efforts poursuivis, à partir des années 1980, pour penser le genre par la forme des relations et des interactions (Strathern 1988 ; Hugh-Jones 1995). Elle propose de concevoir les initiations comme l'un des multiples dispositifs qui fabriquent le genre en tant que « façon de faire » (West & Zimmerman 1987), c'est-à-dire moins comme une propriété dont on doterait les individus, que comme des manières d'agir qui émergent en contexte (Strathern 1988 ; Lemonnier 2006). Dans cette optique, si l'on s'en tient au domaine initiatique, la polarité des genres n'est plus ancrée dans la différence entre des hommes initiés et des femmes non ou moins initiées, mais dans celle entre des formes relationnelles que l'on retrouve au quotidien. Aux modèles initiatiques de la dévoration rituelle des novices côté masculin *vs* celui de leur émergence comme d'une chrysalide côté féminin (Lincoln 1981), correspondent, par exemple, sur le plan de l'engendrement, une extraction différenciatrice du corps maternel *vs* une réitération de ce même corps (Chodorow 1975 ; Moisseff 1992). La question de la spécificité de l'expérience initiatique n'en disparaît pas pour autant et, plus récemment, d'autres travaux anthropologiques ont étudié son apport particulier dans la constitution de la masculinité et de la féminité (Lutkehaus & Roscoe 1995 ; Gregor 2011 ; Bonnemère 2014, 2015) ou son rôle dans la production de genres « non conformes » (Herdt 1992 ; Garrick 1997).

En revenant à son tour sur des expériences initiatiques du genre dans une perspective comparative, ce dossier vise à revisiter la question du genre de l'expérience initiatique, à la lumière à la fois de matériaux ethnographiques inédits, de dispositifs rituels mobilisés dans l'espace universitaire et de l'expérience elle-même initiatique et genrée de l'ethnographe sur son terrain. Pour ce faire, nous avons suivi une approche interactionnelle fondée sur des matériaux ouest-africains qui, par la récurrence régionale de systèmes initiatiques censés façonner les genres masculin et féminin et par la présence d'initiations électives qui les travaillent de manière différente, s'y prêtent avec une pertinence singulière. Si la majorité des études réunies prend comme point de départ des configurations où la construction rituelle des genres se fait sur un mode binaire, l'attention méthodique qu'elles portent aux initiations tant masculines que féminines les conduit à intégrer plusieurs points de vue situés, eux-mêmes sexués, dont l'interaction met en exergue la variété de la polarité des genres. En mettant en regard ces perspectives engendrées dans et par l'initiation, nous avons pour dessein de présenter une vision d'ensemble des processus de construction rituelle des genres masculin et féminin à l'œuvre, tout en accueillant des réflexions comparées sur la manière dont des genres plus complexes peuvent en surgir.

Ainsi, tous les articles qui partent de données ouest-africaines proposent de ramener sur le devant de la scène des perspectives féminines ignorées des précédentes ethnographies. Certaines apportent des descriptions inédites d'initiations féminines (kabyè, bassari), d'autres en éclairent des aspects méconnus et en étudient les développements électifs qui complexifient la féminité (jóola, sénoufo). Dans le cas des rites électifs cubains, dont le volet considéré comme plus « féminin » est bien connu, il s'agit en revanche d'interroger cette féminité en portant une attention contrastive au rite masculin. En traitant systématiquement sur un pied d'égalité les perspectives féminines et masculines, les contributions de ce dossier visent non seulement à rééquilibrer la polarité des genres (pour pallier les biais traditionnellement andro-centrés de la littérature sur ces questions), mais aussi à comprendre les dynamiques qui les polarisent ou les dépolarisent.

Espaces initiatiques

Un des enjeux de ce numéro est de comprendre le genre, non pas comme un critère d'accès à l'expérience initiatique, mais comme un produit (au moins partiel) de cette expérience. Cela exige de revenir brièvement sur la nature de l'expérience initiatique et de ses effets sur la vie quotidienne, en considérant ses dimensions spatiales. Toute initiation, qu'elle soit ou non institutionnalisée comme rituel, implique le passage par un espace

« autre » qui, vu depuis l'espace quotidien, se présente comme « étrange » dans la mesure où les choses et les personnes ne s'y comportent pas selon les « règles ordinaires » (Van Gennep 1909 : 164). Pour faire émerger un tel espace, il suffit en principe de modifier de façon systématique les sensations et les interactions – un procédé habituel dans l'art (Langer 1953 : 45 *sqq.*) comme dans le rituel (Bell 1992 : 109 *sq.*). Cette cohérence alternative des expériences sensorielles et interactionnelles devient l'indice d'un contexte distinctif (Houseman 2006 : 424), souvent éprouvé comme une puissance d'agir (*agency*) humaine ou non humaine qui s'y incarne ou s'y manifeste (Gell 1998). L'espace *autre* est alors vécu comme espace *de l'autre* – qu'il s'agisse d'un être initiatique, d'ancêtres ayant instauré les rites, ou encore d'hommes jouant la comédie aux femmes.

L'espace initiatique est toutefois plus qu'un espace transformé, car il transforme à son tour les personnes qui le traversent – et cela, non seulement au moment où elles s'y trouvent, mais aussi de manière durable. Leur intégration dans l'espace initiatique comporte en soi une première mutation, comme celui-ci perd alors en partie son étrangeté et devient pour un temps un autre chez-soi. Cela ne veut pas forcément dire que les initié.e.s comprennent le sens des interactions qui ont lieu dans cet espace mieux que les non-initié.e.s¹, mais que la question du sens ne se pose plus pour elles ou eux, dans la mesure où ils et elles savent désormais en faire partie. Pour que cet apprentissage constitue une initiation, il faut en outre que ces interactions créent des dispositions spécifiques susceptibles de perdurer dans l'espace quotidien. À l'instar d'autres situations où se développent des *habitus*, ici l'action entraîne la disposition à l'action. Dans le contexte initiatique, en revanche – et c'est l'une de ses spécificités –, les actions qui forment l'*habitus* ne sont pas du même ordre que celles qui le constitueront : l'initiation consiste en la formation d'un *habitus* dans un espace autre que celui où il sera effectif. Le façonnage d'une disposition hétérosexuelle dans un espace non mixte en est une illustration saillante.

Quelles propriétés un espace doit-il avoir pour pouvoir jouer ce rôle ? La littérature anthropologique en a produit toute une liste² : l'espace initiatique serait séparé par des barrières physiques ou morales, habité pendant une période transitoire ; il serait créé artificiellement en réduisant, ralentissant ou condensant les sensations et interactions, souvent moyennant des techniques

1. Parce que le genre est au cœur de cette réflexion collective, nous, ainsi que plusieurs autres auteurs et autrices, usons dans ce dossier d'une forme d'écriture inclusive (« initié.e.s ») comme d'une abréviation pratique (pour « initiés et initiées ») permettant d'éviter l'ambiguïté que le masculin inclusif (« initiés ») laisserait planer sur le genre des personnes concernées. Nous remercions la rédaction de *L'Homme* d'avoir accepté à titre exceptionnel ce choix qui ne correspond pas aux normes éditoriales de la revue.

2. Pour une synthèse, cf. Jean La Fontaine (1985).

de simulation. Toutefois, aucun de ces critères ne s'applique de façon générale ni de manière absolue. Une initiation peut se dérouler au beau milieu de l'espace domestique, durer de longues années, amplifier, accélérer et diversifier les sensations et interactions, comme elle peut se passer de tout artefact ou simulation (en dehors de ce qui est d'usage dans l'espace quotidien). En fait, *tout* espace peut jouer le rôle d'espace initiatique relativement à un autre. Arnold Van Gennep (1909 : 23 *sq.*) était même allé plus loin en considérant la relation entre les deux espaces comme réversible : selon la perspective adoptée, tout espace – tel un pays étranger ou une chambre à coucher – peut apparaître « profane » ou « sacré ». Si la chambre à coucher peut constituer, envisagée depuis l'espace public, une zone interdite dans laquelle ont lieu des interactions dangereuses et polluantes (*Ibid.* : 240), celles-ci peuvent, sous un autre angle, apparaître bien plus ordinaires et profanes que les gestes artificiels et ritualisés par lesquels les genres communiquent dans l'espace public (Goffman 1977).

Les critères habituels, pour la plupart empruntés au théâtre (encadrement spatio-temporel, opposition scène/coulisses, artificialité, simulation, etc.), ne peuvent donc pas être généralisés à l'ensemble des rites initiatiques. Cela dit, ils s'appliquent souvent assez bien aux initiations *masculines* – qui ont servi de référence privilégiée aux théories anthropologiques dans ce domaine. Les initiations masculines prennent en effet souvent la forme d'un spectacle à l'adresse des non-initié.e.s, alors que les initiations féminines se déroulent plus fréquemment de façon discrète au sein de l'espace domestique. On peut même se demander si l'idée d'un *passage* initiatique ne traduit pas un biais masculin, le rapport entre espaces quotidien et initiatique se présentant généralement chez les femmes plutôt comme une *métamorphose* sans forcément nécessiter un déplacement (Lincoln 1981).

Des différences de ce type ne sont pas sans effet sur l'expérience initiatique. La présence ou l'absence d'une frontière facilement traçable a un impact direct sur les interactions entre les deux espaces et donc sur l'efficacité spécifique du rituel. Cela concerne tout d'abord la façon dont l'initiation est perçue de l'extérieur : deux espaces séparés, s'ils peuvent interagir sur les plans visuel et auditif, sont moins susceptibles de s'influencer ou de se contaminer mutuellement que des espaces qui s'interpénètrent. En ce sens, la forêt où les hommes agitent les rhombes sacrés est moins dangereuse pour les femmes que ne l'est, pour les hommes, la douche où les femmes font leur toilette intime. Mais la différence se manifeste aussi dans la manière dont l'initiation est vécue de l'intérieur. Pour que l'espace initiatique puisse être expérimenté comme « étrange », il faut que l'espace quotidien (celui des « règles ordinaires ») reste présent comme toile de fond. Sans cet arrière-plan, l'espace initiatique serait vécu comme un rêve, c'est-à-dire comme une

réalité parfaitement « ordinaire » qui ne se dévoilerait comme extraordinaire qu'*a posteriori*, après le réveil. Un tel mode d'expérience est celui d'un novice non initié qui anticipe d'être dévoré « vraiment » (sans renaissance possible), tant qu'il n'est pas réveillé par le dévoilement de la vérité de cette « dévoration ». À cette absence d'une frontière visible avec l'espace quotidien s'oppose, à l'autre extrême d'un continuum, la présence d'une frontière parfaitement étanche, comme c'est le cas dans le jeu. Sachant que tout ce qui se passe dans l'espace ludique restera sans suite dans l'espace quotidien, le joueur peut se faire « dévorer » sans craindre pour son intégrité. L'expérience n'en est pas moins réelle : le joueur peut y éprouver de vives émotions, mais celles-ci, à condition qu'elles ne laissent pas de traces durables, pourront être ignorées aussitôt le jeu terminé.

La situation initiatique se situe à plusieurs égards entre ces deux pôles. D'une part, les interactions initiatiques sont susceptibles de laisser des traces pérennes et profondes : cicatrices physiques, séquelles psychologiques et, surtout, la mémoire de l'expérience en tant que telle, qui restera une référence durable distinguant les initié.e.s des non-initié.e.s (Whitehouse 2000). D'autre part, l'ampleur de ces traces n'est généralement pas connue d'avance. Sans forcément croire qu'il sera réellement dévoré, le novice ne sait pas jusqu'à quel point la dévoration sera « vraie » ou « jouée » (Bateson 1972 [1955] : 182 ; Houseman 2001). Ce doute concerne aussi l'effet initiatique en tant que tel : la novice sénoufo se demandera tout au long de son initiation si elle est en train d'être initiée ou de mourir, faute d'être initiable (Lemaire 2008 : 200). Si toute expérience initiatique implique la conscience d'une frontière perméable entre les deux espaces, la perception de cette perméabilité peut grandement varier, la rapprochant tantôt de la modalité d'un rêve où le rêveur doute du fait qu'il est en train de rêver, tantôt de la modalité d'un jeu dont la souffrance est l'enjeu et ses traces le trophée. Or, plusieurs indices suggèrent que ces modalités sont sexuées : le doute fait souvent partie intégrante des initiations féminines (notamment dans l'espace domestique), tandis que la (dis)simulation théâtrale de la souffrance est un trait récurrent des initiations masculines (notamment dans l'espace extra-domestique) (Cohen 1964 ; Morinis 1985 ; Lemaire 2008). Il se peut donc que la forme même de l'expérience initiatique, notamment le degré de sa discontinuité ou continuité avec l'expérience quotidienne, participe à la fabrique du genre.

Parcours ouest-africains

Si l'initiation consiste bien à façonner un *habitus* durable, comment façonne-t-elle cet *habitus* particulier qu'est le genre ? Les contributions de ce dossier envisagent cette question en partant du postulat que l'efficacité

de l'espace rituel, et plus particulièrement de l'espace initiatique, réside avant tout dans une dynamique interactionnelle (Houseman 1993, 2002, 2006), dont la morphologie des espaces et des corps est à la fois le fondement et le résultat.

L'approche morphologique et interactionnelle privilégiée ici a l'avantage de pouvoir s'appliquer aussi bien à l'analyse de l'initiation qu'à celle du genre. En adoptant cette perspective dans une synthèse comparative de matériaux ouest-africains, l'article de Klaus Hamberger propose ainsi de concevoir la différenciation des genres comme une polarisation des formes spatiales d'interaction : les corps se féminisent ou se masculinisent dans la mesure où ils agissent respectivement de façon englobante (comme contenant) ou de façon pénétrative (comme contenus), orientés respectivement vers l'intérieur ou vers l'extérieur. Plutôt que de présupposer la polarité des genres comme une donnée pour ensuite étudier les positions, les gestes et les mouvements auxquels les pôles féminin et masculin seraient conventionnellement associés, il s'agit de saisir le genre comme un complexe de positions, de gestes et de mouvements, dont le degré de polarisation change d'une société à l'autre. C'est ce processus inégal et varié de la production du genre que les rites initiatiques concentrent dans une expérience singulière. Ainsi, les initiations inclusives³ qui sont censées « produire » des hommes et des femmes agissent généralement comme polarisateurs, tandis que les initiations électives (par exemple à la possession ou à la divination) peuvent aussi complexifier ou hybrider les genres, incluant des transitions de genre durables⁴. La diversité des espaces initiatiques renvoie donc à la déclinaison des formes sous lesquelles la (dé)polarisation des genres peut se réaliser.

Les contributions à ce dossier explorent ces variations dans une perspective comparative et collaborative. Presque toutes se réfèrent à une région relativement circonscrite de l'Afrique de l'Ouest (voir la carte dans l'article de Klaus Hamberger). Soit, d'ouest en est, les sociétés jóola (Sénégal-Guinée-Bissau, Odile Journet-Diallo), bassari (Sénégal, Mimina Di Muro et Guinée, Laurent Gabail), sénoufo (Côte d'Ivoire, Marianne Lemaire), bwaba et sèmè (Burkina Faso, Anne Fournier & Camille Devineau) et kabyè (Togo, Marie Daugey). L'étude du système *ocha*-Ifá (Cuba, Emma Gobin), inspiré notamment d'éléments yoruba (Nigéria), et même celle du rituel

3. Terme que nous employons pour désigner les initiations collectives et obligatoires.

4. Dans l'aire culturelle ouest-africaine et dans ses « prolongements » transatlantiques, les cultes les plus connus impliquant des transitions de genre sont le *bori* hausa et le *candomblé* afro-brésilien. Si certains rituels discutés dans ce dossier s'en approchent (par exemple, la *santería* cubaine traitée par Emma Gobin), aucun.e des auteur.trice.s n'a récolté des données de terrain suffisantes pour envisager sérieusement les rapports entre l'initiation et les variantes de genre catégorisées en Occident comme LGBT+. Pour un traitement extensif du sujet, il faudra attendre les résultats de futures recherches, telles les thèses (en cours) de Camille Guibert et de Franck Bouchetal-Pellegrini.

expérimental *The Red and the Black* (France-Belgique, Elina Kurovskaya, Emma Gobin, Francesca Fanciulli, Jean Cittance, Klaus Hamberger, Leoni Unger, Mathilde Heslon, Maurizio Esposito La Rossa, Michael Houseman & Robin Salot) font également écho à cette référence ouest-africaine.

Pour différentes raisons, l'Afrique de l'Ouest offre des cas appropriés à la comparaison systématique entre initiations masculines et féminines. Comme dans d'autres régions à agriculture extensive, on y trouve fréquemment des rites initiatiques pour les deux sexes, habituellement séparés et parfois articulés entre eux (Schlegel & Barry 1980 : 707, 711 *sq.*). C'est en particulier le cas des rites inclusifs, qui impliquent généralement un ancrage territorial, donc un environnement rural, bien que leurs participant.e.s affluent aujourd'hui souvent des villes ou de l'étranger. La plupart des rites discutés dans ce dossier sont de cet ordre. Si dans d'autres régions du monde (comme l'Amazonie ou l'Océanie) le façonnage initiatique du genre passe souvent par l'intermédiaire de positions empruntées au genre opposé (par exemple, le recours à des percements, des saignées ou à l'absorption du sperme comme voies d'accès à la masculinité), les techniques employées dans les rites de passage à l'âge adulte sont davantage en continuité avec les *habitus* sexués qu'elles sont censées engendrer. Sans minimiser les inversions et hybridations de genre dans les rites inclusifs, celles-ci caractérisent, en Afrique de l'Ouest, surtout les rites individuels et électifs.

Plus indépendantes du sol, ces initiations spécialisées et électives, par exemple celles qui donnent accès aux cultes de possession, sont plus fréquentes en milieu urbain, même si elles peuvent par la suite essaimer en milieu rural. La contribution d'Emma Gobin, portant sur des variantes transatlantiques de cultes yoruba par ailleurs également présentes en Europe ou aux États-Unis, est consacrée à l'analyse de ce type de rites qui mobilisent, plus que les rites inclusifs, les possibilités de la complexification et de la multiplication des genres. Comme évoqué plus haut, ces deux modes d'initiation correspondent à deux manières de façonner les genres : les rites inclusifs et territorialisés ont tendance à produire des genres plus « durs », polarisés et durables, tandis que les rites électifs et migratoires autorisent des genres plus « doux », hybrides et variables. Mais ces deux modes peuvent aussi être étroitement imbriqués entre eux, comme le montre l'article d'Odile Journet-Diallo.

L'un des apports de ce dossier est de suggérer que ces deux modes pourraient être eux-mêmes sexués. Du côté des constructions rituelles généralement catégorisées comme féminines, des tendances à la dépoliarisation, à l'indifférenciation ou à la multiplication des genres semblent se dessiner. Du côté masculin, en revanche, on relève plutôt des constructions à vocation polarisante engageant l'interdépendance étroite des pôles, au point que les

femmes, loin d'être réduites à des spectatrices exclues, agissent comme de véritables officiantes des rituels masculins (voir notamment Mimina Di Muro & Laurent Gabail, dans ce volume). Bien entendu, pas plus que la polarité des genres, cette polarité entre initiations «dépolarisantes» et initiations «polarisantes» ne constitue une dichotomie. Un aperçu des contributions du dossier suffira à montrer qu'elles forment en réalité un continuum.

Les initiations kabyè, étudiées par Marie Daugey, peuvent servir de point de départ, dans la mesure où elles prévoient des parcours nettement séparés et relativement symétriques pour les deux genres (même si le parcours masculin est plus long et complexe). Utilisant souvent les mêmes espaces et les mêmes techniques de corps, ils semblent à première vue destinés tous deux à intégrer les novices au territoire, moyennant leur transformation transitoire en animaux de la brousse. Ce parallélisme singulier entre parcours masculin et féminin est en particulier rompu lors des séquences où ils se croisent – moments qui prennent alors systématiquement la forme de sollicitations sexuelles. Rappelant à la fois une sortie violente (pour les garçons) et une épreuve liminale (pour les filles), ces assauts instituent un rapport entre prédateur et proie qui fait comprendre qu'en dépit de leurs similarités, les deux parcours opèrent finalement en sens inverse. L'ensauvagement masculin répond à l'apprivoisement féminin, la métamorphose des jeunes hommes célibataires en chiens sales et en ogres meurtriers correspond à la métamorphose de biches jalouses en jeunes femmes éponsables.

Ce parallélisme entre initiations masculine et féminine se retrouve chez les Joola, où il apparaît d'autant plus atypique que l'initiation féminine coïncide avec l'accouchement. Il se complique, en outre, avec l'intégration d'un troisième rite initiatique destiné aux femmes en mal d'enfants. Comme le montre Odile Journet-Diallo dans une analyse comparative de ces trois parcours initiatiques, tous servent à mettre les usages du corps en accord avec la géographie du paysage environnant. Leurs différences ne se réduisent toutefois pas aux zones géographiques ou anatomiques qu'ils traversent et mobilisent respectivement, mais se manifestent dans la façon dont ils renvoient les uns aux autres – que ce soit sous forme d'emprunts, de citations ou de travestissements, ou bien comme schéma d'une nouvelle transformation initiatique : ainsi, une femme sans enfant n'accède à un accouchement réussi (c'est-à-dire à l'initiation féminine) qu'en supportant une parodie éprouvante de l'initiation masculine.

Le *Do*, système initiatique actif dans plusieurs sociétés situées à la frontière burkinabé-malienne-ivoirienne, confirme l'ancrage de la polarité des genres dans les rapports à l'environnement non humain, mais la complexifie à la fois par intégration et par différenciation. D'une part, l'initiation masculine

s'y ouvre à des degrés variables aux femmes et même aux génies de brousse, d'autre part, elle se diversifie selon les castes, car certaines (comme celle des griots, assimilée au genre féminin) s'en trouvent totalement ou en partie exclues. En se penchant sur ces polarisations multiples entre hommes, femmes, génies et griots, Anne Fournier et Camille Devineau étudient comment les *habitus* sexués – maîtrise et démesure, dureté et douceur, fermeture et ouverture – s'articulent avec les rapports spatiaux et corporels à la terre et à la brousse. Caractérisés tantôt par la rigidité, tantôt par la porosité des frontières entre les espaces et les corps, ils incluent pleinement la sexualité (l'initiation au *Do* n'en constituant pas un préalable), des rapports sexuels des novices en brousse aux noces accomplissant l'initiation des filles, en passant par l'amour des génies pour leurs hôtes humains et la copulation mythique des griots avec la terre.

Le système initiatique des Bassari présente, de prime abord, un exemple d'extrême asymétrie des genres, qui tranche avec la grande mixité des jeunes au sein de la maison collective dans cette même société. Tandis que toute la vie rituelle semble axée sur l'initiation masculine, spectaculaire et ostentatoire, aucune initiation féminine n'a jusqu'à présent été donnée à voir, tout en nourrissant les phantasmes des hommes et des anthropologues (hommes ou femmes). La contribution de Mimina Di Muro et de Laurent Gabail rompt en partie avec cet état des choses, en détaillant pour la première fois, du point de vue d'une femme, le rituel que les hommes considèrent comme l'initiation féminine. Réciproquement, elle complète la description « interne » du rite masculin par la prise en compte de la perspective de celles qui ne doivent pas le voir. En mobilisant ainsi les points de vue des deux genres, cet article rédigé à quatre mains étudie le jeu de miroirs trompeurs et de duperies lucides par lequel se construisent les rapports entre hommes et femmes – qu'il s'agisse d'initié.e.s ou d'ethnographes.

Le façonnement du genre en tant que technique corporelle et disposition spatiale n'est pas réservé aux grands rites de « passage à l'âge adulte » (qu'ils conditionnent ou non l'accès à l'hétérosexualité). Il se manifeste aussi, voire plus encore, dans les initiations qui n'ont pas vocation à polariser les genres, mais à former des corps spécialisés, comme celui des possédé.e.s ou des devins ou devineresses. Pourtant, contrairement au façonnage du genre opéré par les initiations collectives et obligatoires, ces initiations de spécialistes tendent souvent à produire des genres plus complexes, tantôt hypertrophiques, tantôt hybrides (voir aussi Kedzierska-Manzon, à paraître). En considérant, par exemple, les initiations d'*ocha* et d'Ifá à Cuba, on peut se demander si la polarité des genres habituellement caractérisés comme « masculin » et « féminin » ne serait pas mieux définie comme une polarité entre un genre « dur », binaire et exclusif, et un genre « doux », multiple

et chevauchant. Comme le montre Emma Gobin dans son article, ces deux façons de concevoir le genre ne s'excluent pas mutuellement, mais représentent plutôt deux perspectives sur une même réalité, perspectives elles-mêmes en partie sexuées, et dont l'agencement se fait tout en tension.

Tout comme la différence entre initiations polarisantes et dépolarisantes, celle entre initiations inclusives et électives peut non seulement distinguer des systèmes initiatiques, mais aussi structurer un seul et même système. C'est par exemple le cas des Sénoufo, étudié par Marianne Lemaire, où l'initiation masculine au *pɔrɔ*, collective et obligatoire, contraste avec l'initiation (majoritairement féminine) au *sandogi*, individuelle et élective. Si la première sert explicitement à produire des hommes, la seconde a pour objectif de former des spécialistes à la divination, à travers un parcours qui à la fois accentue et complexifie la féminité. On le voit, le genre comme « façon de faire » se manifeste jusque dans la façon de faire (ou défaire) le genre.

Initiations expérimentales

L'exploration d'un thème de recherche commun, dans une aire culturelle relativement homogène, n'est pas la seule source de convergence entre les études de ce dossier, qui sont également unies par le contexte pragmatique de leur élaboration, lui aussi initiatique. Ce volume restitue et prolonge en effet une expérience pédagogique entamée au printemps 2018, dans le cadre d'un séminaire à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS), animé par Klaus Hamberger et Emma Gobin, et consacré aux rites initiatiques dans la perspective que nous venons d'esquisser. À l'exception de l'article d'Emma Gobin, toutes les contributions ont d'abord été discutées dans ce séminaire. Toutefois, pour ne pas nous restreindre collectivement à l'examen indirect de matériaux ethnographiques, nous avons décidé de compléter les méthodes habituelles du séminaire de recherche (analyses comparatives de sources publiées, communications puisant dans l'expérience de terrain, travaux individuels menés par les étudiant.e.s) par une « participation observante » (Caratini 2004), c'est-à-dire par l'expérience collective d'un rituel d'initiation. Pour ce faire, nous avons eu recours au dispositif rituel *The Red and the Black* que Michael Houseman (2004) avait introduit, il y a une vingtaine d'années, pour appuyer certains de ses cours, et qui a depuis été utilisé comme instrument pédagogique dans d'autres enseignements. Afin d'adapter ce rite à l'orientation spécifique de notre séminaire, nous avons cependant introduit deux changements. Alors que le rite avait originellement été conçu comme une initiation masculine où les femmes étaient confinées au rôle (certes indispensable) de spectatrices non initiées, nous l'avons complété par un volet d'initiation féminine. Et

tandis que la révélation des « secrets initiatiques » suivie d'une discussion entre les participant.e.s devait avoir lieu initialement juste après le rituel, nous l'avons reportée à la dernière séance du séminaire, de sorte que les étudiant.e.s, initié.e.s au début du séminaire, sont resté.e.s pendant toute la durée du semestre dans la position liminale de novices détenteurs et détentrices d'une expérience qu'ils et elles ne comprenaient qu'en partie.

Conformément à la perspective de recherche qui nous guidait, le dispositif du rituel était très largement centré sur les relations spatiales et les interactions corporelles, ne réservant aux significations, figurations et « croyances » qu'un rôle d'épiphénomènes émergents. Autrement dit, la question de savoir comment les participant.e.s interprèteraient le rituel, pour intéressante qu'elle soit, s'avérait peu pertinente pour évaluer les effets que celui-ci était censé produire. Partant de cette conception matérialiste et pragmatique de l'efficacité rituelle, le critère distinctif d'un « vrai » rituel n'était pas que les participant.e.s y « croient », mais que les relations activées et travaillées par le rite – en l'occurrence des relations de genre et de génération – s'imposent comme constitutives de leurs interactions quotidiennes. Il n'y avait donc aucune raison de ne pas considérer l'exercice comme un rituel initiatique *stricto sensu*, qui ne se distingue des rites discutés par ailleurs dans le séminaire (et dans ce dossier) que par l'intensité réduite des sensations, par son cadre volontaire et par le caractère supposément éphémère de ses effets.

Collectivement rédigée par une dizaine de participant.e.s (Elina Kurovskaya, Emma Gobin, Francesca Fanciulli, Jean Cittone, Klaus Hamberger, Leoni Unger, Mathilde Heslon, Maurizio Esposito La Rossa, Michael Houseman et Robin Salot), la contribution *The Red and The Black II* raconte et analyse cette expérience. Il se trouve que l'extension du cadre initiatique, à la fois sociale (par le volet féminin) et temporelle (sur toute la durée du semestre), a eu comme conséquence de changer le caractère du séminaire tout entier, y compris dans ses éléments plus conventionnels. Ainsi, les conférences sur l'analyse comparative des rites initiatiques rappelèrent les enseignements des savoirs occultes et les apprentissages des instruments sacrés ; les projets que les étudiant.e.s menaient pour leurs travaux de validation évoquèrent les travaux pénibles ou absurdes confiés aux novices ; et les interventions des collègues invité.e.s étaient vécues comme des révélations de secrets. Prise isolément, chacune de ces connotations rituelles se réduit, certes, facilement aux analogies bien connues que toute formation universitaire ou recherche de terrain entretient avec une initiation. Mais du fait de leur intégration dans le cadre du rituel situé en amont, elles renvoyaient à des affinités morphologiques plus profondes entre les expériences d'initié.e.s, d'étudiant.e.s et de chercheur.e.s, jusque dans leurs aspects sexués ; aspects que certaines interventions – comme celle de Marianne Lemaire – thématïsèrent

explicitement, et que d'autres – comme les exposés croisés de Mimina Di Muro et de Laurent Gabail – mirent partiellement en acte.

L'effet de réalité produit par ce glissement entre les niveaux de l'énoncé et de l'énonciation fut renforcé par certaines coïncidences événementielles liées aux grèves et manifestations alors en cours contre les politiques sociales déployées sous la présidence d'Emmanuel Macron. Ainsi, lorsqu'à la veille du séminaire consacré à l'occupation de l'espace villageois par les novices sortis de la réclusion, le bâtiment de l'EHESS fut occupé par les étudiant.e.s grévistes, ou encore, lorsqu'après avoir transformé ce séminaire en espace de discussion, nous fûmes vivement pris à partie par l'une des étudiantes présentes (qui se trouvait être l'aînée des initiées) pour avoir monopolisé la parole en discutant des transgressions traditionnelles des novices libérés; lorsqu'enfin, un étudiant et une étudiante du séminaire, parti.e.s étudier les aspects initiatiques des affrontements entre manifestant.e.s et policier.ère.s, se retrouvèrent en garde à vue pendant deux nuits, de surcroît dans un commissariat dont la cage d'escalier était entièrement peinte en rouge et en noir... À nouveau, aucune des correspondances entre ces expériences et les logiques initiatiques n'était étonnante en soi – leur thématisation explicite était souvent à l'origine des événements évoqués – mais leur inclusion spontanée dans le cadre initiatique englobant leur conféra un pouvoir de stupéfaction qui faillit parfois réveiller des « croyances » superstitieuses – preuve vécue, s'il en fallait, de la puissance d'un repère rituel.

Cette concentration de vécus hétéroclites dans un semblant d'expérience cohérente doit certes se comprendre au regard de la configuration rituelle du départ. Elle n'a pourtant été possible que grâce à l'affinité réelle que cette configuration entretenait avec les vécus en question, en mobilisant, sous une forme comprimée, les dynamiques relationnelles sous-jacentes. Tout rituel efficace est créateur de nouvelles relations et perspectives, et notre rituel expérimental n'a pas fait exception. Comme le souligne le récit présenté dans ce dossier, nombre de participant.e.s lui ont reconnu un effet véritable voire durable, non seulement en créant des liens entre elles et eux, mais aussi en modifiant, un tant soit peu, leurs rapports à soi et à leur propre genre d'une façon plus concrètement vécue et plus affectivement chargée que la seule réflexivité intellectuelle (effet d'habitude accordé à un enseignement) aurait pu l'autoriser – ce qui n'a pas manqué de susciter aussi des interrogations et des critiques. Pourtant, si le rituel produit ainsi des effets réels, il ne les crée pas *ex nihilo* (Houseman 2006 : 425). Les solidarités et les clivages, les certitudes et les doutes qui sont apparus lors du débat de la séance de sortie ont également reflété (au moins en partie) les polarisations qui, sous l'apparence de neutralité officielle, structurent l'espace de la formation universitaire en anthropologie.

Si le rituel initiatique ne fait que reconfigurer et vivifier des relations déjà existantes dans l'espace quotidien (Turner 1969), insistons à nouveau sur le caractère relatif de la distinction entre espace «initiatique» et espace «quotidien». En l'occurrence, cette relativité est particulièrement manifeste, compte tenu des nombreux traits structurels que l'espace «quotidien» de la formation anthropologique partage avec l'espace du rite initiatique. La description des réclusions initiatiques collectives comme des «écoles de brousse» ou des «séminaires», celle des errances initiatiques solitaires comme des «quêtes» ou des «recherches», ne traduisent pas seulement les méprises des premiers ethnographes qui ont cru y reconnaître leurs propres parcours (en tant qu'universitaires ou missionnaires). Elles suggèrent aussi une réelle correspondance entre ces différents schémas expérientiels, qui ne se limite pas au seul fait du «passage» par un espace étrange et étranger.

Ces schémas sont complexes et diversifiés, pour les étudiant.e.s en anthropologie autant que pour les novices. L'«enseignement» demande, d'un côté, de supporter un degré anormal d'immobilité et de réceptivité, ainsi qu'une capacité à ingérer et à assimiler des matériaux insipides ou indigestes – aptitudes que les systèmes initiatiques comme scolaires (Epstein *et al.* 1998) ont tendance à présupposer chez les filles. De l'autre, il exige d'accomplir des travaux épuisants dont le sens reste opaque, tout en affrontant les commentaires dénigrants de ses maîtres – épreuves que les rites initiatiques réservent plus souvent aux garçons. Ces orientations contraires se retrouvent dans les recherches initiatique et ethnographique, dans lesquelles Marianne Lemaire décèle des polarisations sexuées homologues. D'un côté, comme elle le souligne dans son article, toute recherche de terrain (comme toute quête initiatique) est une entreprise mobile, exploratrice, intrusive, visant à dévoiler les secrets de l'autre, comme cela est surtout accentué dans les initiations (et expéditions) masculines. De l'autre côté, elle demande une forte capacité d'écoute et d'empathie, et vise *in fine* une métamorphose personnelle permettant de voir le monde avec les yeux de l'autre, compétences que les rites initiatiques (et les missions ethnographiques, voir Lemaire 2011) attribuent volontiers aux femmes.

Ces expériences initiatiques ne s'arrêtent pas au séjour de terrain, avec tout ce qu'il implique (réellement ou supposément) de privations et de solitude, mais s'étendent à la réclusion qui s'ensuit pendant la rédaction de la thèse, souvent ponctuée de crises aux accents maniaco-dépressifs. L'écriture même peut prendre une forme extravertie, exhibitionniste, démontrant au public ses découvertes et ses souffrances, ou, au contraire, une forme introvertie, réflexive, interrogeant la signification des matériaux et sa propre capacité à

les comprendre. À nouveau, ces deux attitudes manifestent des biais sexués. Comme le suggère Marianne Lemaire, ce nœud complexe d'*habitus* sexués peut se dénouer de façon différente : si les anthropologues hommes tendent à préconiser la solution d'une division sexuée du travail anthropologique (sous forme d'équipe ou de couple), les anthropologues femmes éprouvent plus souvent l'ambiguïté insoluble de leur genre contradictoire.

Tout au long de son parcours, lui-même articulé en phases plutôt extra- ou introverties (enseignement, terrain, rédaction), l'étudiant.e en anthropologie est ainsi soumis.e à des expériences inédites, des activités non maîtrisées, des privations corporelles et relationnelles, des troubles psychologiques et intellectuels, qui, plus que dans d'autres formations académiques, engagent sa personne entière et transformeront profondément son existence. La comparaison avec les rites initiatiques n'a donc rien de métaphorique (ce qui constitue un motif non négligeable pour lequel des jeunes de vingt ans choisissent cette voie). Certes, la formation anthropologique ne vise pas à produire des hommes et des femmes, mais des anthropologues. Mais comme nous venons de le voir, elle met en œuvre, dans des proportions variables, toute une panoplie de techniques que les rites initiatiques ont tendance à employer de façon discriminatoire pour façonner les genres. Même dans la situation hypothétique où les enseignant.e.s parviendraient à traiter leurs étudiant.e.s comme des êtres asexués et où la société d'accueil leur accorderait un statut d'indifférenciation totale (en leur donnant indistinctement accès à toutes les activités et expériences associées à l'autre genre), les novices anthropologues ne sauraient apprendre l'ensemble de ces techniques au même degré, sauf à désapprendre une bonne partie de ce qui a constitué leur genre. Ces techniques ne se bornent pas à des gestes spécifiques (comme dessiner un schéma de parenté ou noter un récit de vie), elles mettent en jeu les fondamentaux de l'interaction spatio-corporelle. Or le genre est justement un mode fondamental d'utilisation de son corps et de son espace dans l'interaction avec l'autre. Dans la mesure où la formation d'un.e anthropologue implique toute sa personne, son genre devient un instrument de travail de premier ordre.

Mais si la formation anthropologique tend ainsi à engager le genre plutôt qu'à le mettre entre parenthèses, elle le transforme et le complexifie en même temps. Hormis le fait que l'ethnographe circule entre (au moins) deux sociétés dans lesquelles « être homme » et « être femme » ne signifient pas toujours la même chose, la nécessité professionnelle de recourir à des gestes et des postures habituellement attribués à l'un ou à l'autre genre dans la société d'accueil ou d'origine l'amène à développer, tout au long de son parcours, un *habitus* sexué quelque peu déviant, que ce soit par manque,

par excès ou par hybridité. L'anthropologie peut ainsi produire toute une gamme d'êtres bizarrement sexués, tels qu'ils se dévoilent parfois dans les titres de leurs ouvrages : grands hommes, gens féroces, mères dévorantes, filles difficiles.

Les ethnographes participant à ce dossier – principalement des femmes – ont pour la plupart expérimenté un parcours initiatique qui a tantôt éclipsé, tantôt mobilisé leur genre d'origine. Revêtant souvent (à un moment plus ou moins tardif) la forme d'une initiation rituelle adoucie – qu'elle soit féminine (Marie Daugey, Odile Journet-Diallo) ou mixte (Anne Fournier, Camille Devineau) –, ce parcours a systématiquement été ramené par leurs interlocuteur.trice.s à leur trajectoire personnelle : qu'il s'agisse de reconnaître une formation préalable comme « cultivatrice » (Anne Fournier, écologue-botaniste) ou « griote » (Camille Devineau, ethnomusicologue), de discerner dans l'*habitus* mobile et curieux de la chercheuse une angoisse de mère (Odile Journet-Diallo), ou encore d'apprivoiser une étrangère pour pouvoir l'adopter comme fille plutôt que de la considérer comme proie (Marie Daugey)⁵. La féminité pouvait dans ce contexte représenter aussi bien une voie privilégiée qu'un obstacle pour accéder aux initiations sexuées, surtout lorsqu'elle était accentuée par la présence d'enfants (Odile Journet-Diallo) ou par celle de la mère (Mimina Di Muro). Le genre est en effet inséparable des multiples liens de parenté (procréatrice, adoptive, initiatique) qui traversent et transforment le corps. Or, tout terrain fécond, mais aussi tout enseignement efficace, est une source de liens nouveaux. Cela vaut également pour les liens complexes et indirects qui se nouent à l'occasion d'un exposé de terrain dans le cadre d'un enseignement. La mémoire d'une formation devient alors instrument formateur, et le récit initiatique sert de technique d'initiation, à l'instar des rituels classiques qui animaient les veillées des réclusions avec des contes merveilleux – avec un effet pas si différent de l'enchantement que certain.e.s intervenant.e.s ont su créer dans la salle de séminaire.

Conformément à la caractéristique courante des rituels, qui ne cessent de multiplier eux-mêmes les références à d'autres rituels, l'expérience organisée au printemps 2018 a fait intervenir le schéma initiatique à de multiples échelles : les expériences de terrain des intervenant.e.s s'inscrivaient, comme récits initiatiques et exposés académiques, dans le rituel expérimental,

5. Les initiations individuelles et électives – sur lesquelles ont travaillé les autrices non initiées (Emma Gobin, Marianne Lemaire) – relèvent d'autres spécificités. Son statut d'éternel.le aspirant.e à l'initiation place l'ethnologue dans une relation spécifique vis-à-vis de celles et ceux avec lesquelles il ou elle travaille, qui peuvent souvent percevoir dans son intérêt initial une forme d'« appel » exigeant ou non le passage par le rite – lequel conditionne la production autant que les modes de réception de ces données (cf. Bonhomme 2006 ; Halloy 2007).

lui-même inscrit dans le parcours de formation des étudiant.e.s. Aucun des espaces ainsi enchevêtrés ne peut être qualifié dans l'absolu d'« initiatique » ou de « quotidien » : chacun d'entre eux devient « initiatique » dès lors qu'il emprunte les relations propres à un espace « quotidien » pour les reconfigurer selon sa géométrie et infléchir ainsi l'espace d'origine. En un sens, ce système d'espaces liés entre eux par des transformations mutuelles constitue une forme pratique d'anthropologie comparative ; c'est dans cette optique que son résidu discursif – ce dossier – demande à être lu. Avant de se sédimenter sous la forme distanciée de comparaisons intellectuelles, les transformations reliant les expériences initiatiques du genre que nous retraçons ici ont été des pratiques efficaces, capables non seulement d'élucider mais aussi de modifier les expériences qu'elles mettent en rapport. Si cet effet réel s'estompe progressivement au fur et à mesure que l'initiation devient spectacle, puis récit, puis écriture, il ne s'efface jamais totalement. Nous espérons que les lectrices et les lecteurs pourront encore en éprouver quelques échos.

*Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis
Laboratoire Architecture, ville, urbanisme, environnement (LAVUE) – Équipe ALTER, Saint-Denis
egobin@univ-paris8.fr*

*École des hautes études en sciences sociales
Laboratoire d'anthropologie sociale (LAS), Paris
klaus.hamberger@ehess.fr*

*École pratique des hautes études
Institut des mondes africains (IMAF), Aubervilliers
jmmichaelhouseman@gmail.com*

MOTS CLÉS/KEYWORDS : initiation – genre/*gender* – rituel/*ritual* – expérience rituelle/*ritual experience* – anthropologie expérimentale/*experimental anthropology*.

Adell-Gombert, Nicolas

2008 *Des hommes de devoir. Les compagnons du Tour de France, XVIII^e-XX^e siècle*. Paris, Éd. de la MSH (« Ethnologie de la France » 30).

Bateson, Gregory

1972 [1955] « A Theory of Play and Fantasy », in Gregory Bateson, ed., *Steps to an Ecology of Mind*. New York, Balantine Books: 177-193.

Bell, Catherine

1992 *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York, Oxford University Press.

Bonhomme, Julien

2006 « "La feuille sur la langue" : pragmatique du secret initiatique », *Cahiers gabonais d'anthropologie* 17 : 1938-1953.

Bonnemère, Pascale

2014 « Marilyn Strathern en Mélanésie : un regard critique sur le genre, les objets et les rituels », *Tracés* 14 : 203-221.

2015 *Agir pour un autre. La construction de la personne masculine en Papouasie Nouvelle-Guinée*. Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence (« Penser le genre »).

Brown, Judith K.

1963 « A Cross-Cultural Study of Female Initiation Rites », *American Anthropologist* 65 (4) : 837-853.

Caratini, Sophie

2004 *Les Non-dits de l'anthropologie*. Paris, Presses universitaires de France (« Libelles »).

Chodorow, Nancy B.

1975 « Family Structure and Female Personality », in Michelle Zimbalist Rosaldo, Louise Lamphere & Joan Bamberger, eds, *Woman, Culture, and Society*. Stanford, Stanford University Press: 43-66.

Cohen, Yehudi A.

1964 « The Establishment of Identity in a Social Nexus: The Special Case of Initiation Ceremonies and their Relation to Value and Legal Systems », *American Anthropologist* 66 (3) : 520-552.

Epstein, Debbie et al., eds

1998 *Failing Boys? Issues in Gender and Achievement*. Buckingham-Philadelphia, Open University Press.

Garrick, David A.

1997 « Ritual Self-Disclosure in the Coming-Out Process », *Journal of Ritual Studies* 11 (2) : 1-19.

Gasquet, Béatrice de & Martine Gross

2012 « La construction rituelle du genre et de la sexualité : initiations, séparations, mobilisations », *Genre, sexualité & société* 8. En libre accès : <https://doi.org/10.4000/gss.2543>

Gell, Alfred

1998 *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford-New York, Clarendon Press.

Godelier, Maurice

1982 *La Production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*. Paris, Fayard (« L'Espace du politique »).

Goffman, Erving

1977 « The Arrangement between the Sexes », *Theory and Society* 4 (3) : 301-331.

Gregor, Thomas A.

2011 « The Torments of Initiation and the Question of Resistance », in David Lipset & Paul Roscoe, eds, *Echoes of the Tambaran. Masculinity, History and the Subject in the Work of Donald F. Tuzin*. Canberra, ANU Press: 241-258.

Halloy, Arnaud

2007 « Un anthropologue en transe : du corps comme outil d'investigation ethnographique », in Joël Noret & Pierre Petit, eds, *Corps, performance, religion. Études anthropologiques offertes à Philippe Jaspers*. Paris, Publibook (« EPU, Éditions Publibook Université ») : 87-115.

Herd, Gilbert H.

1992 « "Coming Out" as a Rite of Passage », in Gilbert H. Herdt, ed., *Gay Culture in America. Essays from the Field*. Boston, Beacon Press : 29-67.

Houseman, Michael

1993 « The Interactive Basis of Ritual Effectiveness in a Male Initiation Rite », in Pascal Boyer, ed., *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*. Cambridge-New York, Cambridge University Press : 207-224.

2001 « Is this Play? Hazing in French Preparatory Schools », *Focaal. European Journal of Anthropology* 37 : 39-48.

2002 « Dissimulation and Simulation as Forms of Religious Reflexivity », *Social Anthropology* 10 (1) : 77-89.

2004 « The Red and the Black: A Practical Experiment for Thinking about Ritual », *Social Analysis* 48 (2) : 75-97.

2006 « Relationality », in Jens Kreinath, Jan Snoek & Michael Stausberg, eds, *Theorizing Rituals, 1. Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden-Boston, Brill (« Numen Book Series – Studies in the History of Religions » 114-1) : 413-428.

Hugh-Jones, Stephen

1995 « Inside-Out and Back-to-Front : The Androgynous House in Northwest Amazonia », in Janet Carsten & Stephen Hugh-Jones, eds, *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge-New York, Cambridge University Press : 226-252.

Johnson, Jay

2011 « Through the Liminal: A Comparative Analysis of Communitas and Rites

of Passage in Sport Hazing and Initiations », *Canadian Journal of Sociology/ Cahiers canadiens de sociologie* 36 (3) : 199-227.

Kedzierska-Manzon, Agnès

2022 « La production des "sujets virtuoses" en pays mandingue aujourd'hui : la logique des chasseurs-donsow – le culte des génies *jinedm* », *Mande Studies*. À paraître.

La Fontaine, Jean Sybil

1985 *Initiation. Ritual Drama and Secret Knowledge across the World*. New York, Penguin Books.

Langer, Susanne K.

1953 *Feeling and Form. A Theory of Art Developed from Philosophy in a New Key*. London, Routledge & Kegan Paul.

Larguèze, Brigitte

1995 « Statut des filles et représentations féminines dans les rituels de bizutage », *Sociétés contemporaines* 21 : 75-88.

Lemaire, Marianne

2008 « Le doute et la douleur : initiations et affects en pays sénoufo (Côte d'Ivoire) », *Systèmes de pensée en Afrique noire* 18 : 193-218.

2011 « La chambre à soi de l'ethnologue : une écriture féminine en anthropologie dans l'Entre-deux-guerres », *L'Homme* 200 : 83-112.

Lemonnier, Pierre

2006 *Le Sabbat des lucioles. Sorcellerie, chamanisme et imaginaire cannibale en Nouvelle-Guinée*. Paris, Stock (« Un ordre d'idées »).

Lincoln, Bruce

1981 *Emerging from the Chrysalis. Studies in Rituals of Women's Initiation*. Cambridge, Harvard University Press.

Lutkehaus, Nancy C. & Paul B. Roscoe, eds

1995 *Gender Rituals. Female Initiation in Melanesia*. New York, Routledge.

Moisseeff, Marika

1992 « Enjeux anthropologiques de la thérapie familiale avec les adolescents », in Carole Gammer & Marie-Christine Cabié, eds, *L'Adolescence, crise familiale. Thérapie familiale par phases*. Toulouse, Érès : 205-228.

Morinis, Alan

1985 « The Ritual Experience: Pain and the Transformation of Consciousness in Ordeals of Initiation », *Ethos* 13 (2) : 150-174.

Richards, Audrey I.

1956 *Chisungu. A Girls' Initiation Ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia*. London, Faber & Faber.

Schlegel, Alice & Herbert Barry

1979 « Adolescent Initiation Ceremonies: A Cross-Cultural Code », *Ethnology* 18 (2) : 199-210.

1980 « The Evolutionary Significance of Adolescent Initiation Ceremonies », *American Ethnologist* 7 (4) : 696-715.

Strathern, Marilyn

1988 *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, University of California Press (« Studies in Melanesian Anthropology » 6).

Turner, Victor W.

1967 *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, Cornell University Press.

1969 *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure. The Lewis Henry Morgan Lectures, 1966*. Ithaca, Cornell University Press.

Van Gennep, Arnold

1909 *Les Rites de passage. Étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.* Paris, Émile Nourry.

Vanhoeacker, Maxime, Héroïse Duché & Nicolas Palluau

2013 « Introduction à la journée d'étude *La totémisation dans le scoutisme depuis 1907: histoire(s) et itinéraire(s) d'un rituel en contexte éducatif* ». Paris, Musée du quai Branly, 28 septembre 2013 [communication orale].

Vigil, James Diego

1996 « Street Baptism: Chicano Gang Initiation », *Human Organization* 55 (2) : 149-153.

West, Candace & Don H. Zimmerman

1987 « Doing Gender », *Gender and Society* 1 (2) : 125-151.

Whitehouse, Harvey

2000 *Arguments and Icons. Divergent Modes of Religiosity*. Oxford-New York, Oxford University Press.