

Masculinité positive et construction identitaire : malaise dans la tradition

par Neka Mbangazi Victorine et Lunduku Kasanda Bauer

Résumé

La masculinité est un concept qui va de soi dans la compréhension des valeurs liées à la condition masculine. Elle bouscule les mentalités en vue de créer de nouvelles orientations dans le vécu des communautés, ce qui, du reste, suscite actuellement beaucoup de passion. Hier, les scientifiques avaient pour préoccupation l'analyse de la condition de la femme pour l'harmonisation des vues sur la perception des relations entre homme et femme. Aujourd'hui, l'attention est focalisée sur la situation relationnelle de l'homme vis-à-vis de la femme, situation autrefois décriée par les tenants de l'approche Genre.

Bien que fustigeant les conditions de la femme, jugées dégradantes, la masculinité positive reste cette nouvelle approche qui prône la coresponsabilité et l'engagement mutuel de l'homme à l'égard de la femme. Cependant, au regard des enjeux économiques

et socioculturels, l'appropriation par l'homme des avantages qui jadis furent l'apanage féminin. Il sied de se demander où se trouverait la ligne de démarcation entre le genre (unité masculine et féminine pour un partenariat souhaitable) et la masculinité positive qui repose sur le partage des charges pour une vision concertée en vue de la participation inclusive définissant le statut et l'identité de l'homme et de la femme.

Malheureusement, le contexte du développement de ces concepts ne correspond toujours pas au vécu de nos communautés qui s'enracinent dans la tradition comme source des valeurs patrimoniales. Aussi, si ces systèmes pensés et vécus positivement ailleurs se révèlent non conformes quant à nos pratiques sociétales, le discours scientifique figé sur les aspects épistémologiques n'apportera de solution que dans l'appréciation qui tient compte des exigences contextuelles (culturelles). Car, bien qu'inscrits dans le rêve égalitaire, la masculinité positive telle que vantée aujourd'hui met à mal le vécu de nos traditions par le fait que si l'appropriation précède nos réflexions, il y aura risque de démanteler la masculinité traditionnelle. À cet effet, il faudra puiser dans notre patrimoine culturel les savoirs endogènes (en harmonie avec les savoirs contemporains/exogènes), sources de notre identité.

Dans cette perspective, l'adoption des nouvelles pratiques ne serait-elle pas un rejet des valeurs masculines en vue de l'idéalisation des valeurs féminines ? En effet, il est opportun de

s'interroger sur l'identité masculine au regard des dimensions créatrices des mœurs par le fait que la tradition a prévu des structures pour la formation des jeunes filles et garçons à la vie d'adulte.

En effet, le genre, associé au rôle sexué (Mead, 1949), a déjà défini l'identité du genre en rapport avec le statut de l'homme et de la femme. Aussi, en ce qui nous concerne, la masculinité positive peut être appréhendée dans nos structures rénovées, notamment à travers les rites d'initiation.

Mots-clés : construction identitaire, masculinité positive, efféminé, incongruence, pathologie sociale

Abstract

It challenges mentalities in order to create new directions in the experiences of communities, which currently arouses a lot of passion. In the past, scientists were concerned with analyzing the condition of women to harmonize views on the perception of relationships between men and women. Today, attention is focused on the relational situation of men in relation to women, a situation that was once criticized by proponents of the Gender approach.

While condemning the conditions of women as degrading, positive masculinity is this new approach that advocates for shared responsibility and mutual commitment of men towards women.

However, considering economic and sociocultural issues, there is a concern about men appropriating advantages that were once the prerogative of women. It is essential to question where the line of demarcation lies between gender (the masculine and feminine unity for a desirable partnership) and positive masculinity, which is based on sharing responsibilities for a concerted vision towards inclusive participation, defining the status and identity of men and women.

Unfortunately, the development context of these concepts still does not correspond to the experiences of our communities deeply rooted in tradition as a source of heritage values. Also, if these positively conceived and experienced systems elsewhere prove to be non-compliant with our societal practices, the scientifically rigid discourse on epistemological aspects will only provide a solution when considering contextual (cultural) requirements. Although embedded in the egalitarian dream, positive masculinity as extolled today undermines the lived experiences of our traditions because if appropriation precedes our reflections, there is a risk of dismantling traditional masculinity. In this regard, we must draw on our cultural heritage, including indigenous knowledge (in harmony with contemporary/exogenous knowledge), which is the source of our identity.

In this perspective, could the adoption of new practices be a rejection of masculine values in favor of idealizing feminine values? Indeed, it is opportune to question masculine identity in

relation to the creative dimensions of social habits, as tradition has provided structures for the upbringing of young girls and boys into adulthood.

Indeed, gender, associated with the sexually defined role (Mead, 1949), has already defined gender identity in relation to the status of men and women. Also, in our case, positive masculinity can be understood in our renovated structures, particularly through initiation rites.

Keywords: identity construction, masculinity, feminization, incongruence, social pathology.

Introduction

La rencontre la plus importante de la vie de l'être humain est celle que l'on fait avec soi-même. Nous vivons une période de transformation historique où se fragilise l'exercice de la fonction paternelle. Le rôle n'est plus immédiatement donné par la fonction ; la paternité moderne intègre une différence culturelle, économique et sociale moins significative entre l'homme et la femme. Dans la société congolaise en général et kinoise en particulier, il se développe des adages qui soit confortent la position de l'homme, soit renforcent la situation de la femme : « un homme ne pleure pas » ; « une fille ne s'assied pas les jambes écartées, même quand elle porte un pantalon » et par « une femme ne fixe pas les hommes

dans les yeux »... (Kasanda, 2020-2021, p. 8) Toutes ces normes codifiées et orales définissent directement ou indirectement ce que sont le féminin et le masculin. Elles prescrivent des attitudes, comportements et rôles qui autorisent ou interdisent en fonction du genre.

Dans chaque société, il existe des stéréotypes comportementaux réservés aux femmes et aux hommes. Ces conduites sont généralement perçues comme des traits « civilisationnels » ou « identitaires ». Ces prototypes peuvent se conserver ou se perdre au fil du temps. Au regard de la situation sur le rapport homme-femme en Afrique en général et en République démocratique du Congo (RDC) en particulier, il sied de noter qu'une grande partie des sociétés africaines et congolaises sont conservatrices de leurs valeurs culturelles. Ceci entraîne, aux yeux des adeptes de la masculinité positive, une certaine suprématie de l'homme exercée sur la femme dans le cadre des rapports homme-femme.

La question principale qui nous guide dans cette étude est la suivante : comment les hommes et les femmes, construisent-ils leurs identités autour de la masculinité positive ?

Face à cette interrogation, en effet, au vu des nombreuses charges extra ménagers que la femme au foyer est appelée à exécuter, son partenaire (homme) peut. Une mutation qui n'est pas

facile à cause de certaines barrières liées à nos cultures et traditions, car la résistance au changement peut provenir de plusieurs sources. Nous considérons que la masculinité positive est une nouvelle vision de la relation homme-femme imposée par l'occident afin de détruire l'ordre social longtemps établi non seulement en Afrique, mais plus particulièrement en RDC, soutient pourtant la suprématie de l'homme sur la femme pour la cohésion et le maintien d'une famille. La construction identitaire, ce nouveau concept actuel fondé sur la masculinité positive, vient normaliser les relations entre partenaires de sexe opposé en se basant sur le respect des droits de l'Homme. Ils renchérissent leur thèse en disant que, à l'ère de la modernité et de la mondialisation, l'homme doit faire de la femme une partenaire égale.

Dans cet article, hormis l'introduction et la conclusion, nous allons utiliser le concept du genre comme outil analytique en trois dimensions (sociale, symbolique et institutionnelle) distinctes, bien qu'interdépendantes, de la réalité vécue.

1. Masculinité positive ou modération des violences sexistes basées sur le genre

1.1. De la construction sociale du genre

Les cultures s'empruntent certes des traits particuliers les unes aux autres, mais l'intégration de ces particularités dans des

ensembles les modifie profondément. Il ne faut pas croire que le culturalisme implique forcément de ne considérer les cultures que comme des entités fermées : au contraire, il fut porté par un intérêt croissant envers les phénomènes interculturels, dans lesquels on voit que l'importation d'un trait culturel ne se fait pas dans n'importe quelle condition, que les cultures « receveuses » ne reçoivent pas n'importe quoi, et qu'elles l'adaptent souvent en modifiant l'usage qu'elles importent.

Ainsi, pour Ruth Benedict, comprendre une culture et cela à la fois dans son état présent et dans ses relations dynamiques avec les autres cultures c'est comprendre son caractère moral singulier, la direction psychologique propre du système de valeurs qu'elle incarne (Benedict, 1950, p. 57-58). Les problèmes posés par Ruth Benedict ouvrirent un champ de recherches et de discussion très fertile. Ces discussions portèrent essentiellement sur trois points : premièrement, ne méconnaît-on pas les fonctions proprement sociales des faits culturels, lorsque l'on se contente de les caractériser par une tendance psychologique fondamentale, et n'est-on pas dupe des mécanismes par lesquels les cultures elles-mêmes masquent les stratégies de domination d'un individu ou d'un groupe sur un autre, l'importance de la stratégie et de la diversité des statuts ? Deuxièmement, n'insiste-t-on pas trop sur la cohérence et l'unité des cultures, alors que les cas les plus fréquents sont en réalité ceux de la rencontre interculturelle, ou, bien souvent, de la

juxtaposition, chez un même individu, de plusieurs cultures, en particulier dans des sociétés comme les nôtres ? De même, n'obscurcit-on pas les mécanismes internes qui font qu'une culture ne cesse de se transformer, c'est-à-dire d'avoir une histoire ? Car, en fin de compte, Ruth Benedict explique l'expérience de l'obligation par le fait qu'une culture ne consiste en rien d'autre qu'en une sélection d'une tendance psychologique qui devient organisatrice de l'ensemble de la vie collective : aussi ne peut-on en effet s'étonner que les individus se sentent fortement attachés à leur propre culture, qu'ils la vivent dans leur cœur, puisqu'une culture n'est rien d'autre qu'une forme typique de vie psychique, qu'un modèle de subjectivation.

Ralph Linton, dans son ouvrage *De l'homme*, présente la culture comme un héritage social transmis à l'enfant et qui a pour fonction d'adapter l'individu à la société et celle-ci à son environnement (Linton, 1936, p. 30). Il existe au sein d'une culture tout un répertoire de « rôles » qui définissent comment l'individu doit se comporter en société.

C'est dans l'ouvrage du même auteur *Le Fondement culturel de la personnalité*, qu'il définit la notion de personnalité de base, qu'il nommera plus tard personnalité modale (Linton, 1977, p. 30). Le genre comme construction sociale connaît tout d'abord une dimension symbolique. Il s'agit des représentations au sein d'une société de ce qui est féminin ou masculin, révélées le plus souvent

par les mythes, les cosmologies ou les textes religieux par une dichotomie entre une essence féminine et masculine. Il s'agit généralement de catégories classificatoires qui s'excluent mutuellement. Cela induit des énoncés, tels que : « l'homme est supérieur à la femme » ou « l'homme est le chasseur, la femme nécessite protection. » De nombreuses chercheuses féministes (Masclet, Bard, Gilis) ont, dès les années 1970, problématisé les grands systèmes classificatoires dans lesquels les femmes avaient souvent une position subordonnée.

1.1.1. Anthropologie de la déviance ou criminologie.

L'anthropologie de la déviance ou criminologie est à la fois la face cachée, révélatrice et critique affectant la société en général de manière globale et totale. Pour sa compréhension, l'anthropologie de la déviance, que les juristes appellent criminologie, met en place différentes théories en vue de mieux comprendre les différentes pathologies sociales. Ainsi, l'essentiel des théories de la déviance proposées depuis le début de ce siècle sera retracé dans nos prochaines publications, qu'il s'agisse des théories causales, fondées sur les tentatives faites par l'analyse quantitative d'avancer une explication de la criminalité à partir des variables sociales ou psychosociologiques, ou de théories compréhensives qui envisagent l'infraction à partir de la réaction sociale qu'elle provoque.

Elle propose une description des fondements et des limites du culturalisme, du fonctionnalisme, du structuro-fonctionnalisme, des interactionnismes, de l'ethnométhodologie et des théories de l'acteur « criminel ».

1.1.2. Pathologie sociale.

Le mot « pathologie » vient du grec « *pathos* » qui veut dire « souffrance, peine, ennui, difficulté, maladie » ; et « *logos* » qui signifie « discours, étude... » Et lorsqu'on ajoute « sociale » (adj.), c'est pour expliquer la souffrance de la société. Étymologiquement, la pathologie sociale est l'étude des maux, des maladies de la société.

Mais si nous avons voulu l'inscrire sous l'angle de l'anthropologie de la déviance ou crime, c'est parce que le socio anthropologue est le médecin de la société qui est appelé à analyser et à comprendre les maladies de la société pour trouver des solutions (si pas totales, du moins palliatives ou partielles).

L'anthropologie de la déviance explique les principes généraux de la maladie dans la société (Bidum, 1997-1998 p. 32). Et la déviance ou le crime est spécifique pour le socio anthropologue afin d'exprimer la distance prise par rapport à la norme admise dans la société. C'est pourquoi on la définit comme l'étude de la déviance ou crime ou de l'anormal. Notons que cette

dernière (déviance ou crime) est toujours relative, comme nous le démontrerons plus loin.

A) Déviance ou crime.

La déviance ou crime est le fait d'un comportement ou d'une attitude qui consiste à s'écarter ou s'éloigner de la norme, c'est-à-dire de la ligne de conduite acceptée et décidée par la majorité de la communauté. Autrement dit, la déviance ou le crime, en droit, est un acte par lequel un individu transgresse la règle sociale.

Exemple : une déviance, ou crime, est le fait de voir dans une société interdisant le mariage homosexuel des individus qui pratiquent cette forme d'union. C'est le cas de l'Ouganda qui vient d'institutionnaliser cette interdiction.

Mais, il faut rappeler qu'une déviance, ou crime, est relative, car elle varie dans le temps et dans l'espace. En effet, ce qui est déviance ou crime dans une société (ou milieu) donnée aujourd'hui peut ne pas l'être dans une autre société et/ou à dans une autre époque.

Exemple : à l'époque du Mouvement populaire de la Révolution (MPR) et celle de la Transition en RDC, jadis Zaïre, on a empêché les filles de porter le pantalon et les hommes de porter la cravate ; tandis que pendant la Transition, tout cela était permis. En

résumé, un criminel ou un déviant est l'auteur d'un acte criminel ou déviant selon qu'on est en droit ou en anthropologie, alors qu'une déviance ou un crime est le fait de commettre l'acte criminel.

Qu'est-ce alors qu'un acte déviant ou criminel ? Une première approche consiste à considérer qu'un acte est criminel, déviant ou pathologique lorsqu'il s'écarte d'une norme ou d'une règle de droit et, ce faisant, cause un certain préjudice à la société, voire à l'individu portant ainsi atteinte à son organisation ou à son fonctionnement. Elle est, selon A.K. Cohen, toute conduite qui viole les attentes institutionnelles, qui sont les attentes partagées et reconnues comme légitimes dans un système social (Cohen, 2003, p. 320). Ou encore, selon R.K. Merton, toute conduite qui s'écarte significativement des normes établies pour les gens qui sont dans des statuts sociaux donnés (Merton, 1971, p. 112).

B) Norme.

La norme est une règle sociale acceptée ou admise, si pas par l'ensemble de la communauté, du moins par la majorité de celle-ci. Ici, il faut commencer par se rappeler que le fait social est total et global, relationnel, extérieur et contraignant. C'est-à-dire que la norme doit répondre à tous ces critères en tant que fait social. Mais comme pour la déviance ou crime, la norme est aussi relative, car elle dépend du milieu et du temps.

Une norme sociale ne devient légale que si l'application systématique des forces de la société organisée vient sanctionner son infraction ou sa négligence. La norme est, en quelque sorte, la moyenne de conduite acceptée par la communauté ; autrement dit, la norme est le fait d'avoir un comportement, une attitude acceptable par la majorité des membres de la société.

Par exemple dans nos cultures : il n'est pas normal qu'on puisse pratiquer l'inceste et les jeunes doivent respecter les plus âgés. De ce concept découlent deux notions : le normal et l'anormal.

Le normal.

Lorsqu'un phénomène social est dit « normal », il ne pose aucun problème, car il est voulu, entretenu et soutenu par la société. Il ne suscite pas de curiosité, ne déséquilibre, ne dérange ni ne trouble (Kombe & Matondo, 2009, p. 20-28). Ce qui est normal est ordinaire et s'oppose à ce qui est extraordinaire ; ce qui est normal est régulier et non irrégulier, habituel et non inhabituel. Ce qui est normal est conforme à la norme. C'est pourquoi, les anthropologues évitent de tomber dans des « préjugés »

L'anormal.

Remarquons, de prime abord, que la terminologie pour désigner l'ensemble des phénomènes sociaux anormaux dans une société est variée. La question qui se pose à ce niveau de définition

est celle des normes. Qui, en effet, fonde la légitimité d'une norme ? Qui organise une société ? En fonction de quels intérêts ? On pourrait tenter de répondre en passant, que le pouvoir de légitimation d'une norme reconnu à un groupe social dépend du système social en vigueur et l'organisation de la société tendrait à préserver les intérêts du groupe dominant.

La déviance, ou crime, devient alors tout acte qui tend à perturber cet ordre établi et à porter atteinte aux intérêts du groupe en question ou de la classe dominante (Kombe & Matondo, 2009, p. 60).

C) Valeurs sociales.

Les valeurs sociales sont les comportements de dignités morales que la majorité des membres de la société imposent à ses membres lorsqu'ils vivent en groupe (Bamesa, 1997, p. 22). Il s'agit par exemple, pour un homme, d'avoir du respect ou de la considération envers les anciens, de ne pas exposer sa nudité à n'importe qui et n'importe où. Pourtant, cette attitude ne transgresse aucune valeur en occident et nous pouvons dire que cela est perçu comme normal, mais en Afrique cela vient bousculer les valeurs établies depuis des siècles et est considéré comme anormal. On considère qu'un père ne devrait pas voir les cuisses, les fesses, les seins... de sa fille par exemple.

1.2. De la construction symbolique du genre

La dimension symbolique de la construction sociale du genre se traduit dans les institutions sociales. La loi, le système de parenté, le régime matrimonial, la division genrée du travail, l'organisation de l'éducation ou des services de santé sont tous un dérivé de la représentation symbolique des genres. Il s'avère que les femmes et les hommes occupent des positions sociales différentes dans ces institutions et qu'ils jouent des rôles sociaux spécifiques. Les nombreuses recherches des anthropologues féministes ont permis de prendre connaissance de la grande variabilité de ces rôles sociaux. En effet, l'organisation sociale n'est pas le résultat d'une destinée biologique de l'homme ou de la femme ; la construction sociale du genre résulte en une variété de rôles sociaux qui ne coïncident pas avec le sexe. Autrement dit, ce qui dans un contexte donné est considéré comme une responsabilité ou activité féminine ne l'est pas forcément ailleurs. L'appartenance de classe, l'âge, ou l'ethnicité jouent également un rôle dans ces variations.

1.3. De la construction institutionnelle du genre

La dimension institutionnelle du genre permet donc analytiquement de déconstruire les catégories homogènes de femme et d'homme et de porter l'attention sur les variations entre femmes et hommes et à l'intérieur même de chaque catégorie.

Cependant, l'accèsion des États africains à la souveraineté internationale ; avec l'avènement de la modernité et de la mondialisation, l'Afrique ne cesse de perdre certaines de ses valeurs culturelles après avoir ratifié les actes finaux de certaines conventions internationales ; sous l'égide de Nations unies, à l'instar de la convention du 18 décembre 1979 sur l'élimination de toutes les formes de discriminations à l'égard de la femme.

Cette convention ne met pas l'accent que sur la promotion de l'égalité de sexes, mais aussi la parité homme-femme. Sur le plan légal, tout un arsenal juridique soutient cette nouvelle approche de relation homme-femme en RDC, dont la constitution de la RDC de 2006 dans son article 14 ; mais aussi la loi n° 15/013 du 1^{er} août 2015 portant sur les modalités d'application des droits de la femme et de la parité en RDC. Signalons que ces dispositions légales demeurent lettre morte, car les violences basées sur les genres ne cessent de s'enregistrer au quotidien en dépit de quelques avancés.

Ces violations graves de droits humains sont vécues dans des ménages non seulement dans l'Est de la RDC, mais aussi dans plusieurs villes du pays dont la ville province de Kinshasa. Kinshasa n'est pas épargnée par cette réalité. Les agents communaux de l'état civil enregistrent régulièrement de nombreux cas de violences entre partenaires intimes. Pour lutter contre toutes ces formes de discriminations et violences basées sur le genre, les

ONG locales et tant d'autres partenaires internationaux dont l'ONU-FEMME sensibilisent les partenaires intimes, les travailleurs (hommes et femmes), mais aussi filles et garçons sur la masculinité positive. Il sied de retenir que la masculinité positive est une masculinité non-violente, démocratique, pacifique, inclusive, coresponsable, démonstrative et engagée. Cette approche reconnaît que les hommes peuvent donner de nouvelles significations au fait d'être homme et que ce n'est pas normal, nécessaire, ni naturel d'associer la masculinité à la violence (De Keizer, 2004, p. 34).

Franz Boas (cité par Indeka, 2019-2020, p. 2) est le père du relativisme culturel. Il dissocie l'étude des races de celle des cultures. Contre l'évolutionnisme, il affirme qu'aucune culture n'est plus développée qu'une autre. Il traite chaque culture comme une synthèse originale, dotée d'un « style », qui s'exprime à travers la langue, les croyances, les coutumes, l'art, et constitue un tout. Le monde est divisé en « aires culturelles ». C'est pourquoi, nous affirmons que le relativisme culturel est menacé aujourd'hui par la mondialisation, où toutes les cultures s'entremêlent jusqu'à devenir un seul village, dit planétaire. Le village planétaire est une réalité de notre époque que l'auteur préconisait avec un discours propre à son époque, au sens où tous les humains sont soumis à adopter un seul style de vie. Nous ne pouvons plus ignorer l'existence des autres, que leur altérité résulte de leur éloignement géographique ou de

leur distance sociale. Nous sommes en train de nous diriger vers l'effacement total de nos styles de vie culturels pris individuellement pour laisser la place à un style que nous qualifions d'universel ou mondialiste. Aussi, lorsqu'un Kinois veut vivre sa culture innée, il est directement qualifié de villageois parce qu'il ne vit pas les normes de la mondialisation ou de l'évolution en plein XXI^e siècle.

C'est ainsi qu'être un homme, comme le souligne avec pertinence Élisabeth Badinter (Badinter, 1992, p. 14), ne va pas de soi. Être un homme implique un travail, un effort d'assimilation et d'accommodation à l'idéal-type masculin spécifique à chaque société.

Stoller, cité par Neka Mbangazi Victorine (Neka, 2019, p. 8), pense que : « l'identité de genre commence avec le savoir et la réalisation consciente ou inconsciente, que l'on appartient à un sexe et non à un autre [...], le rôle de genre est la conduite déclarée que l'on montre en société, le rôle qu'on joue, notamment vis-à-vis des autres ». Il conclut en disant : « de manière convergente, le rôle du genre est l'expression publique de l'identité de genre et l'identité de genre est de ce fait l'expression privée du rôle de genre ». Nous disons par contre que nous sommes en train de dérégler les rôles jadis tracés par nos ancêtres (nos sociétés) ce qui occasionne aujourd'hui une évolution à contrecourant avec les fondateurs de l'époque.

Cependant, l'anthropologie du corps a apporté une contribution majeure en mettant en évidence des contextes particuliers dans lesquels les caractéristiques de la masculinité remettent en question les stéréotypes masculins des sociétés blanches occidentales.

Christine Delphy, quant à elle, s'intéresse à l'oppression comme construction sociale. L'institution sociale de la hiérarchie est un principe premier. La masculinité et la féminité ne peuvent expliquer cette hiérarchie (Delphy, 2019, p. 12). L'auteur fait fi dans ses écrits quant à la mutation que subissent nos sociétés dites moderne. Suite au choc culturel que les sociétés occidentales provoquent et attirent les grands nombres de sociétés, qui, malheureusement ne résistent pas et adoptent cette nouvelle donne culturelle importé.

L'attention portée à l'hétérogénéité et la différence a induit la dimension individuelle du concept du genre. Chaque agent social a des possibilités de se comporter ou de négocier ce qui sied à son genre au-delà de sa culture d'origine. Par la contestation, la résistance ou la transgression apparaissent les frontières entre ce qui est culturellement approprié ou non. Les individus peuvent essayer d'élargir leur espace de manœuvre et, avec le temps, la somme des espaces ainsi négociés contribue aux transformations sociales, ce que se veut comme direction dans la mondialisation.

La distinction analytique entre ces trois dimensions (sociale, symbolique et institutionnelle) du genre va permettre de rendre compte d'une idée dominante de ce qu'est un « homme » aux yeux des lecteurs. Au niveau symbolique, les idées, exprimées lors d'une discussion dans un cadre isolé, semblent représenter une image immuable de l'homme. Toutefois, en creusant le sujet de l'identité masculine en termes de rôles sociaux et institutionnels, les conceptions de la masculinité chez les Kinois deviennent plus nuancées, faisant référence à des aspects socioéconomiques et sociaux. En abordant ensuite le niveau individuel du genre à travers la perception de soi des adolescents et leur transformation homme, on détecte encore plus de variations dans la façon d'être un homme. Les politiques et programmes de santé reproductive et sexuelle qui visent à prévenir certains risques de santé (surtout les maladies sexuellement transmissibles) et assurer l'autonomie des filles en tenant compte de la façon dont la masculinité se construit à ces différents niveaux.

2. Construire la masculinité positive, un rêve ou une réalité ?

L'inhibition de la condition masculine est menacée par l'homosexualité et/ou la transidentité qui sont des réalités occidentales, avec une population de plus en plus vieillissante et qui tient à tout prix à transporter cette idée en Afrique et dans le reste du monde. Ceci, dans le seul but de réduire sa population majoritairement jeune, aux risques de se voir dominer par les

Africains qui malheureusement se laissent acculturer en copie mal au détriment de ses valeurs. Si hier il fallait que les anthropologues facilitent l'instauration de la colonisation en Afrique avec comme conséquence : coupé les bras et les pieds de nos aïeux. Aujourd'hui encore ils sont là, pour une nouvelle forme de la colonisation (Homosexualité, transidentité...) pour dépeupler l'Afrique.

L'implication des hommes dans les affaires de la maison est un champ d'investigation significatif de la construction sociale de la masculinité au niveau institutionnel. Bien que les Kinois s'accordent pour dire que, de nos jours, il est important que l'homme « appuie » la femme, ils se préoccupent de ne pas se voir qualifiés de « *mungamba* ». Le *mungamba* renvoie à la figure de l'homme dominé par sa femme comme pour dire l'homme qui fait les travaux ménagers. Les Kinois disent qu'il est bien souvent nécessaire d'aider aux travaux ménagers, mais que cela n'est pas obligatoire. La valorisation du soi masculin sied dans le volontariat de l'acte comme expression de maîtrise de la situation ; il ne faut surtout pas être « sous la domination » d'une femme. Pourtant, ils nous disent également que l'homme très masculin *mobali ya solo* ne s'adonnerait jamais aux travaux ménagers. Afin de se prévenir de la qualification de « *mungamba* », les Kinois expliquent, d'une part, que c'est un acte volontaire, et, d'autre part, que ces activités se déroulent à l'intérieur de la maison et que les autres ne sont pas censés le savoir. La fabrication des tortillas semble être non

négociable, « un homme véritable ne s'adonnera jamais à cette tâche » (Novelo & García, 1988, p. 12). On y voit la place centrale de la productrice de tortillas, véritable symbole de la mère nourricière, dans les représentations locales.

3. Pratiques et identités du genre

Le mythe autour du concept genre, suivant Victorine Neka Mbangazi s'articule autour du fait que : « le concept genre a créé un paradoxe quant à son développement, voire sa philosophie. L'homme est considéré comme étant le chef de la femme et est reconnu ainsi dans la tradition, selon l'ordre social voulu et vécu. Une position connue qui est à la fois normale, naturelle et culturelle, mais qualifiée d'humiliante par la femme intellectuelle. Néanmoins, il faut reconnaître que dans nos traditions, l'approche genre a bien existé et se vivait selon les normes sociétales » (Neka, 2019, p. 15).

Les adolescents et jeunes adultes construisent leur image d'être homme *mobali* selon deux étapes de leur vie d'adolescents. Une première signification d'être homme se réfère à l'initiation sexuelle : on est homme quand « on l'a fait ». L'image du mâle coureur de jupons et conquérant de femmes *mobali ya mobulu* implique que la « chasse à la femelle » est un thème omniprésent dans les discussions de couloirs menées sur les lieux de sociabilité des jeunes. Lors de notre recherche, nous avons eu l'impression que

les jeunes s'initient de plus en plus jeunes aux relations sexuelles. Que cela soit vrai ou faux, le thème de l'initiation et de l'expérience sexuelle est en tout cas au centre de leurs causeries et moqueries et les prédispose à se laisser tenter lorsqu'une occasion se présente.

Bien que l'initiation sexuelle soit un moment très important pour la construction de l'identité masculine, la relation sexuelle à différentes significations. Certains garçons disent sentir fortement les changements physiques et qu'à la vue d'une fille jolie ou « chaude », le corps les emporte. La canalisation de l'énergie libidineuse exprimée par l'érection ne semble pas avoir d'autres significations que de considérer la femme comme objet de désir. Le corps nous emporte, *akueyi lolango* est la justification de cette force impérative, extérieure à leur volonté. Cette biologie comme destinée des hommes est au centre du débat...

La relation intime avec des amies à l'adolescence a également une autre signification. Le *Diego Cão* est l'homme avec lequel une fille peut échanger des confidences jusqu'à poser le premier acte sexuel avec elle. La relation affectueuse (paroles douces, caresses, embrassades) est un soutien réel dans les insécurités liées à cette étape de la vie et aux conditions de vie dures à Kinshasa. Tous ont un « *Diego Cão* », référence à l'homme qui a découvert son corps par l'acte sexuel pour la première fois : c'est un élément positif dans le développement corporel et de l'estime de soi pour se sentir homme ou femme. La relation avec

son *Diego Cão* peut être vue comme un moment liminaire. La relation avec le *Diego Cão* est un espace intermédiaire où les deux partenaires se rencontrent dans leurs vulnérabilités. Ce qui est intéressant et même troublant, c'est que la petite amie n'est pourtant pas la fille qu'ils voudront plus tard pour femme. On se permet donc avec elle des comportements (coucher ensemble avec ou sans promesse de fidélité) que l'on s'interdit avec la fiancée. Le jeune homme *Diego Cão* peut avouer aimer d'autres filles, chose qu'il ne dira jamais à sa fiancée, projetant ainsi l'image du vrai homme sexuellement actif. La fiancée est idéalement beaucoup respectée. « Si elle est vierge, le garçon n'ira pas plus loin que la fille le lui indique », nous affirment certains. Ils lui sont fidèles et la relation est publiquement connue. Un véritable modèle du couple monogame avec les vertus dignes du sacrement catholique.

L'expérimentation sexuelle des garçons avant le mariage est culturellement acceptée à Kinshasa et dans plusieurs villes de la RDC. Dans tout état des causes, la finalité du parcours de cette première découverte, c'est lorsque la fille devient enceinte. D'un point de vue de la santé reproductive et sexuelle, la liberté d'expérimentation sexuelle dans un contexte où il y a une insuffisance d'éducation sexuelle pose problème. Non seulement, il y a un taux de grossesses précoces élevé démontré dans plusieurs études, mais de plus, ces grossesses sont souvent non désirées. Si de part et d'autre les partenaires ne se voient pas comme partenaires

idéaux, c'est-à-dire la fille ne voulant pas un homme irresponsable comme époux et père de son enfant, et le garçon ne voulant pas une fille facile comme épouse et mère de son enfant, l'union ne se réalisera pas. Plus d'une fille décide de prendre le bébé en charge et de rester avec sa famille. Pour les garçons, ainsi pris par les événements, ce moment est perçu comme crucial, un moment où se joue leur avenir : ou bien devenir responsable (chercher un emploi et une maison) ou bien se voir glisser sur la pente contraire : la marginalisation (alcool, drogues). La construction de leurs identités se joue en ce moment de la vie.

Pour devenir un homme responsable et adulte, le parcours est plus ou moins long. Les conditions économiques à Kinshasa sont précaires. Le chômage est élevé. Les mères de famille se voient dans l'obligation de travailler au-dehors de la maison pour générer des revenus nécessaires à la survie des ménages. Pour ce faire, elles se déplacent sur de longues distances pour vendre des produits agricoles (légumes, avocats, oranges...). L'image dominante de l'homme pourvoyeur de la famille ne se rencontre que peu dans la réalité de la vie kinoise. Par conséquent, il y a une tension forte entre la conception normative et dominante de devenir un pourvoyeur et bon père de famille, et les conditions matérielles et culturelles pour le réaliser.

Dans un tel contexte, la quête identitaire peut se déplacer vers d'autres lieux topiques. L'initiation sexuelle à un âge de plus

en plus précoce nous semble une illustration de ce processus. Sous la pression du groupe et plus particulièrement la nécessité ressentie de se démarquer fortement d'une quelconque identité homosexuelle, une masculinité s'affirme par l'activité hétérosexuelle. Ainsi, les garçons vantent leur capacité sexuelle et s'avouent publiquement non homosexuels. Néanmoins, l'image de soi que les jeunes nous ont donnée au travers des discussions individuelles dévoile certaines ambiguïtés. Ils s'auto perçoivent comme « sauvages » (c'est-à-dire sexuellement très actifs) et « paresseux » (ils n'ont pas encore de travail). C'est comme s'ils étaient conscients que l'œuvre civilisatrice n'a pas encore eu d'emprise sur eux. Cette expression montre très clairement que la construction sociale de la masculinité se développe selon les deux axes, l'un mettant l'accent sur une hétérosexualité active, l'autre sur le sens de la responsabilité socioéconomique. Dans les conditions sociales où les jeunes Kinois se trouvent, il est non seulement impossible de répondre aux deux images de la masculinité à la fois, mais l'une se renforce de par l'impossibilité de répondre à l'autre.

Conclusion

Nous n'avons pas eu le privilège de nous plonger dans la question de la construction identitaire et nous nous sommes basés sur ce que nous avons entendu et observé. Il est apparu, cependant, que la précarité de l'existence et l'influence des évolutions dues à la mondialisation ont transformé les rôles sociaux genrés et les

institutions traditionnelles. Toutefois, il y a aussi des continuités. La quasi-majorité des jeunes Kinois dit vouloir devenir bon père de famille, mais est stoppée par manque d'un travail rémunérateur stable. Nous avons essayé de problématiser cette image dominante d'un père de famille responsable et généreux, étant donné que la plupart des jeunes vivent loin de ce modèle idéal. Nous concluons avec la construction identitaire basée sur la masculinité positive, qui doit agir au niveau symbolique. Ce modèle uniformisé et idéalisé sert surtout à renforcer la frontière entre une essence masculine (homme) et ses déviations potentielles (femmes, hommes efféminés, homosexuels).

Ainsi, au niveau symbolique, il est intéressant de voir que les jeunes Kinois ne construisent pas seulement la masculinité par opposition au sexe féminin, mais que leur idée du vrai homme *mobali ya solo* s'oppose également à la figure sociale du moindre homme *wana mobali te* : l'homme efféminé et l'homosexuel. Au niveau institutionnel et surtout en ce qui concerne la division genrée du travail, l'épithète « vrai » se change en « bon » et « responsable ». L'idée dominante de l'homme qui soutient une famille, qui respecte sa femme, qui achète des cadeaux à ses enfants, qui aide aux tâches ménagères est exprimée.

Un des questionnements intéressants concerne l'incongruence entre ce que nos jeunes disent et ce qu'ils vivent. Beaucoup de mères de famille sont les principales pourvoyeuses du

revenu familial. Les hommes, y compris les jeunes, participent aux tâches ménagères. Nous pensons que la conception d'un homme fort, coureur de jupons, aussi stéréotypé que cela puisse paraître, structure leurs comportements, d'où l'importance donnée aux conquêtes sexuelles et la centralité du thème de la sexualité dans leur vie quotidienne : ils en parlent, insinuent des aventures, se racontent des blagues, regardent des revues et films pornographiques.

Il est intéressant de voir qu'à titre individuel chacun essaie de donner forme à ses expérimentations sexuelles (masturbation, « pensées chaudes », relations avec une petite amie). Nous pouvons distinguer une typologie de filles et de relations entre filles et garçons avec chacune de ses connotations culturelles et ses comportements appropriés. Avec les prostituées, ils apprennent les secrets de la sexualité. Avec les *Diego Cão*, ils partagent leurs insécurités, leurs intimités et leurs goûts pour le sexe sans un engagement durable. Enfin, ils choisissent la fiancée avec laquelle ils projettent de faire une vie future commune. Face à la fiancée, ils s'engagent dans un contrat moral de fidélité et en retour « protègent » ces filles contre d'éventuels autres séducteurs.

La relative fluidité des normes au niveau institutionnel ne va pas de pair avec des transformations au niveau symbolique et individuel. Le niveau symbolique semble s'inscrire dans la longue durée et est moins susceptible de changements. Au niveau du

positionnement individuel, nous assistons à un ajustement ambivalent de certaines pratiques des garçons. Pour eux, il est normal qu'ils expérimentent avec leur sexualité, et leurs petites amies n'ont pas besoin de sauvegarder leur virginité. Pourtant, ils rêvent d'une fiancée et future épouse pure et intacte.

Au niveau pratique, constructions symboliques et positionnements individuels changent, mais pas à la même vitesse. Notre recherche a montré que la masculinité et la sexualité construites par les jeunes Kinois contiennent plusieurs couches de signification pour se tailler une identité. Sur le plan théorique, nous avons mis en évidence une idée dominante, hégémonique, de ce qu'est être homme qui structure les options sociales et individuelles disponibles aux jeunes hommes de notre étude. Bien que les options sociales et individuelles soient l'objet de changements selon les conditions socio-économiques particulières et les influences de la mondialisation, tout un chacun est préoccupé de maintenir une frontière entre la masculinité et la féminité. Ceci se fait parfois par l'exagération et la ritualisation des comportements tenus pour mâles et la stigmatisation et la marginalisation des personnes déviantes du modèle idéal. Tout homme n'est pas homme, comme nous l'avons vu. Nos jeunes contribuent par leurs paroles, leurs gestes et leurs actes à créer et reproduire une image d'un type idéal d'homme. Dans notre contexte, cet Homme idéal, hégémonique, que l'on pourrait croire être Un, est composé de deux figures sociales

mutuellement exclusives : le coureur de jupons et le père. Les adolescents et les jeunes hommes kinois sont socialisés de façon à apprendre ces deux rôles « contradictoires ». Idéalement, cet apprentissage s'échelonne dans le temps, c'est-à-dire que les jeunes passent d'abord par une étape de vie où l'expérimentation sexuelle est importante, avant d'assumer les responsabilités d'un père de famille. L'intérêt de cette étude sur la ville Kinshasa est d'avoir montré que ces deux figures sociales sont des références symboliques importantes de la construction sociale de la masculinité.

Bibliographie sélective

Ouvrages

Badinter, E. (1992). *XY de l'identité masculine*. Paris, Odile Jacob.

Benedict, R. (1950). *Échantillons de civilisations*, Paris, Gallimard.

Cohen, A.K. (2003). *American Sociology*. New York. Harper & Row.

Delphy, C. (2019). *L'Oppression comme construction sociale*. Paris, Harmattan.

Linton, R. (1936). *De l'homme*. Colombie, Paris, Gallimard.

Linton, R. (1977). *Le Fondement culturel de la personnalité*. Paris, Dunod.

Mead, M. (1949). *Male and Female, a study of the sexes in a changing world*. New York, William Morrow & Company.

Merton, R.K. (1971). *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations* New York, University Press.

Dictionnaire

Larousse. (2021). Identitaire. Dans *Le dictionnaire Larousse*.

Articles

De Keijzer, B. (2004). Masculinities: resistance and change. Dans S. Ruxton (dir.) *Gender Equality and Men: Learning from Practice* (pp. 28-49). Oxford, Oxfam Publishing.

Neka, V. (2019). Conscience et connaissance du genre ; une réflexion sur l'appropriation de l'approche en R.D. Congo. *Mouvements et Enjeux sociaux* 109.

Novelo, V. & García, A. (1987). *La tortilla: alimento, trabajo y tecnología*. UNAM

Notes de cours

Bidum, K. (1997-1998). *Pathologie sociale : notes de cours destinées aux étudiants de L1*. Sociologie, UNIKIN.

Bamesa, T. (1997). *Notes de cours de Pathologie sociale destinées aux étudiants de première licence en Sociologie de l'Université de Lubumbashi*. inédit.

Indeka, J. (2022-2023). *Anthropologie approfondie : analyse des auteurs, notes de cours L1*. Anthropologie, UNIKIN

Kombe, B. & Nsilu, M. (2009). *Notes de cours de Pathologie sociale*. première licence de Sociologie, UNIKIN, inédit.

Mémoires

Lunduku, K. (2020-2021). *Appréhension de la masculinité : une approche anthropologique de la construction identitaire*. [Mémoire de licence, L2], UNIKIN, FSSAP.