

**L'HOMME**

**L'Homme**

Revue française d'anthropologie

**184 | 2007**

**Ethnicités ?**

---

**Pascale Bonnemère, ed., *Women as Unseen Characters : Male Ritual in Papua New Guinea***

Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004, 254 p., bibl., index, fig., cartes

**Denis Monnerie**

---



**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/13202>

ISSN : 1953-8103

**Éditeur**

Éditions de l'EHESS

**Édition imprimée**

Date de publication : 1 novembre 2007

Pagination : 281-287

ISSN : 0439-4216

**Référence électronique**

Denis Monnerie, « Pascale Bonnemère, ed., *Women as Unseen Characters : Male Ritual in Papua New Guinea* », *L'Homme* [En ligne], 184 | 2007, mis en ligne le 21 novembre 2007, consulté le 25 avril 2019.

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/13202>

---

Ce document a été généré automatiquement le 25 avril 2019.

© École des hautes études en sciences sociales

---

# Pascale Bonnemère, ed., *Women as Unseen Characters : Male Ritual in Papua New Guinea*

Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004, 254 p., bibl., index, fig., cartes

Denis Monnerie

---

- 1 DANS LES RITUELS MASCULINS de Papouasie-Nouvelle-Guinée, les femmes sont, ou ont été, inaperçues, à trois titres au moins. D'abord parce que les ethnologues ont privilégié le monde masculin, ensuite parce que bien souvent les femmes agissent à l'écart de la scène rituelle principale, enfin parce que le regard des ethnographes tend à se concentrer sur ces séquences et scènes centrales – et spectaculaires – des rituels, au détriment de leurs phases préparatoires, d'articulation ou de conclusion.
- 2 Comme souvent, à l'origine de la démarche de cet ouvrage se trouve la constatation d'un écart entre savoirs reçus et observation ethnographique. Dans l'introduction, Pascale Bonnemère dit avoir remarqué que les initiations des garçons ankave ne correspondaient pas à l'idée très répandue que, dans cette région, de telles cérémonies sont « exclusivement masculines [...] fondées sur le secret et l'exclusion des femmes ». En effet, la réussite des initiations ankave implique le rassemblement de proches parentes des initiants, qui accomplissent des « gestes rituels codifiés » et observent des interdits. Du fait que « les femmes se voient effectivement interdire l'accès à l'espace rituel où les jeunes garçons vivent avec des hommes adultes, il avait été un peu rapidement conclu [...] qu'elles étaient exclues du processus rituel lui-même » (pp. 1, 57-58). Dans des chapitres qui sont pour la plupart d'un grand intérêt ethnographique et d'un excellent niveau de réflexion théorique, *Women as Unseen Characters : Male Rituals in Papua New Guinea* étudie, d'une part, les implications pour les théories des rituels de ces présences féminines dans des rituels masculins, d'autre part, leurs échos dans les relations entre les genres ; thèmes centraux de l'anthropologie contemporaine dans le Pacifique et au-delà. Trois sortes de rituels masculins sont présentés ici : les initiations, les cultes de célibataires et les cultes masculins d'esprits féminins. La plupart des observations conduites dans ce livre font

ressortir que dans ces domaines, comme dans d'autres, il devient aujourd'hui difficile d'avancer la réflexion sur les sociétés sans références précises à des données et des analyses portant sur l'ethno-écologie ou sur les conceptualisations locales de l'univers.

- 3 Prises sous l'angle des rituels masculins, les relations entre les genres sont impliquées sous deux formes principales : relations avec des « femmes réelles » et relations avec des entités rituelles, mythiques et/ou mythologiques, représentant le monde féminin ou se substituant à lui. « En dirigeant l'attention sur la participation des femmes [aux rituels masculins] [...] nous cessons de les considérer comme exclusivement focalisés sur les garçons et sommes amenés à les considérer comme effectuant une transformation des relations des garçons à leur parenté [...]. [S']ils ont été transformés en hommes ce n'est pas tant que leurs corps et leurs esprits ont été soumis à de rudes épreuves que parce que les relations qui les constituent ont été complètement reconfigurées » (p. 14). En effet, l'étude des implications des rituels masculins pour les relations mère/fils est un autre apport de cet ouvrage. À côté de celle des initiants et des initiateurs, une autre galaxie relationnelle se développe, imbriquée mais distincte, qui à la génération supérieure s'articule sur des relations frère/sœur (pp. 10-12) venant comme préfigurer les futures relations de mariage des garçons. De façon somme toute classique, le rapport à l'oncle maternel – donc la relation frère/sœur, l'affinité et la suite des générations – joue fréquemment un rôle clé dans cette articulation. Ces données et ces analyses montrent à nouveau qu'il importe d'aller plus loin que les seules relations de genre pour en spécifier les formes précises et les implications larges.
- 4 Comme l'ensemble du livre, cette introduction confirme que les théories du rituel sont loin d'avoir épuisé les jeux de formes, de perception et de significations que repèrent les ethnographes. Et au-delà des relations entre les genres – apport fondamental à la recherche, largement influencé par des revendications politiques, sociales et culturelles des années 1960-1970 et promu par le mouvement féministe<sup>1</sup> –, les dynamiques rituelles, elles, s'articulent le plus souvent sur ces logiques qu'Aletta Biersack nomme « horizons temporels transgénérationnels » (p. 119).
- 5 Par ailleurs, ce livre illustre, après bien d'autres, la diversité de la Papouasie-Nouvelle-Guinée – particulièrement à propos des Hautes-Terres avec les grands contrastes entre peuples de l'ouest et peuples de l'est –, et vise à nous donner les moyens de mieux la comprendre. Les Ömie de la province côtière oro étudiés par Marta Rohatynskyj sont ici une exception ; cet auteur se penche précisément sur les difficultés qu'il y a en Mélanésie à passer du local au global pour proposer une réflexion comparative. De façon analogue, pour les initiations des Ömie, une autre distance vient mettre à mal l'entreprise anthropologique, celle qui détache l'ethnographie de mémoire de l'expérience vécue de l'anthropologue, surtout quand elle est une femme travaillant sur des secrets masculins : « Cette sorte de données tend à évoquer un formalisme, et même un fonctionnalisme de l'analyse. Si j'avais eu une expérience plus directe du drame, du bruit et de l'émotion que le rituel provoque chez les novices, leurs mères, leurs sœurs et les hommes adultes qui dirigeaient le rituel, une interprétation plus riche en terme d'expérience sensorielle se serait imposée à moi » (p. 76). Cette réserve posée, les données rassemblées par Marta Rohatynskyj et ses analyses d'ethnohistoire mettent en relief les modes d'imbrications entre les humains, leur développement, leurs échanges et leur cosmos, en particulier dans ses composantes végétales : quand « les informateurs faisaient référence à la reproduction physique d'une *anie* [plante emblème], souvent ils l'amalgamaient avec une description parallèle, en terme de relations d'échange » (p. 80). Des « métaphores clés »

renvoyant aux arbres décrivent le développement personnel et social des hommes et des femmes. Ainsi, le déploiement des branches d'un arbre symbolise le réseau d'échanges rituels qui témoigne du développement de la maturité sociale d'un homme ou d'une femme (pp.79-81). Que l'initiation soit une (re)naissance, les interlocuteurs ômie « fervents commentateurs de la signification de ce complexe rituel » le disent explicitement : les initiants « entrent [dans la tranchée où ils seront reclus] là où le soleil se couche et sortent là où le soleil se lève. En entrant ils meurent, en sortant ils naissent » (pp. 89-90). Marta Rohatynskyj développe cette interprétation pour rendre compte des rôles des mères, pères, oncles maternels et tantes paternelles dans l'initiation, ainsi que de leurs transformations accomplies par le rituel, parallèlement à celles des initiés. Au final, à travers l'action d'entités non humaines « dans la formation des personnes humaines, masculines et féminines, une vision des différences de genre uniquement fondée sur des détails de la reproduction humaine cède le pas à une autre qui inclut les processus de production d'aspects matériels du monde, qu'ils soient humains ou non humains [...]. [En effet,] les relations qui sont manipulées dans ce rituel ne sont pas seulement celles qui existent entre des personnes, mais aussi entre des corps humains et les entités non humaines de leur environnement » (p. 97).

- 6 Après avoir présenté de façon synthétique ce qu'on entend par « cultes masculins »<sup>2</sup>, Andrew Strathern et Pamela Stewart proposent d'en remplacer le modèle « d'exclusivité masculine » pour les interpréter en terme de « collaboration ». Hommes et femmes observent des interdits mutuels, participent à la préparation matérielle des cérémonies et sont concernés par leurs résultats : « Ces cultes opèrent des transformations ou des conversions du cosmos dans sa totalité. Ils ne sont donc pas bénéfiques aux seuls hommes, mais à tous, y compris à l'environnement local » (p. 127). Une théorie de ces cultes est esquissée. Ils ne seraient pas des « mystifications » des relations humaines – selon le schéma de certaines interprétations marxistes assignant aux superstructures, à l'idéologie, un rôle de distorsion par rapport aux relations de productions des infrastructures –, ils « sont des “modèles pour” des mises en évidence de potentialités qui peuvent être vues en relations avec un monde idéal » (p. 130). Fondé sur des études de la région de Hagen, ce chapitre se clôt sur plusieurs pages de comparaison régionale des cultes de fertilité et d'initiation qui suggère une « réorganisation de la carte ethnographique » des Hautes-Terres allant « de pair avec la prise de conscience que, historiquement, les pratiques de ces cultes se sont constamment déplacées » (p. 134), constat de mobilité qui vaut ailleurs en Mélanésie.
- 7 S'ouvrant sur une superbe « formule magique [...] destinée à prendre possession du cœur d'un jeune homme », le remarquable chapitre de Polly Wiessner insiste sur le fait qu'à l'ouest des Hautes-Terres les rivalités « les plus fortes concernent des personnes du même sexe, pas celles de sexe opposé » (p. 155). Dans ce texte aussi la réflexion anthropologique se développe à partir de données historiques – et même préhistoriques, le pays enga recelant des témoignages de la vie de chasseurs-cueilleurs datant de 12 000 ans (pp. 156-157). Histoires de vie de femmes et histoire orale de tribus dépassant la centaine – recueillies en collaboration avec les chercheurs néo-guinéens Alome Kyakas et Aki Tumumu – font débiter la reconstitution historique avec la révolution ipoméenne, il y a quatre siècles, début d'une « période de changement social et économique rapide ». Les tribus enga comptent environ 200 000 personnes vivant dans des écosystèmes très différents. Les zones où autrefois chasseurs-cueilleurs et horticulteurs itinérants étaient au contact et échangeaient leurs produits étaient celles « où les interdits et croyances

concernant les contaminations étaient les plus intenses » (p. 159). La généralisation de la patate douce a rendu plus homogènes les « bases productives » des Enga, modifiant ces zones frontalières, mais sans affaiblir l'ardeur pour des échanges qui se sont alors transformés en « vastes réseaux reliant les différents systèmes existant dans les vallées » (p. 160). Les répercussions de la révolution ipoméenne se déploient alors de façons différentes. Trois formes d'échange et de sociabilité se combinent dans les relations régionales impliquant, au moment de l'arrivée des premiers Blancs, de 30 à 50 000 personnes et des dizaines de milliers de porcs et d'objets de valeur. « L'échange était ainsi au cœur de l'intérêt de la société enga, retenant l'attention aussi bien des hommes que des femmes. Comme d'autres aspects de la vie [l'échange] était structuré par une division du travail » (p. 161) et le rôle diplomatique des « femmes en tant qu'épouses, sœurs, filles et tantes » non seulement tendait à gommer les « connotations négatives » associées aux femmes mais permit à l'une d'entre elles, Takime, « leader de renom qui se déplaçait avec les hommes [...], [de présenter dans le cadre des échanges tee] au nom de son clan », les biens de valeur qu'elle avait elle-même réunis (p. 162). Ce chapitre offre des découvertes historiques et ethnographiques bien mises en contexte, bouleversant les clichés encore trop ancrés sur le rôle et le genre des « big-men », ainsi que sur leurs relations à leurs épouses. Les transformations des rituels et les interventions dans ceux-ci de femmes, qu'elles soient « esprits » ou réelles, clôturent ce chapitre, suggérant qu'après la mise à mal de ces cérémonies par la christianisation on en trouve un écho chez les catholiques dans le culte marial. Polly Wiessner réussit le tour de force de nous donner en moins de trente pages une excellente synthèse des principaux traits du monde enga qui, pour un néophyte, sera un bref mais remarquable texte d'entrée pour la découverte des Hautes Terres et devrait aussi intéresser de nombreux enseignants.

- 8 Le chapitre « Les célibataires et leur épouse spirituelle », d'Aletta Biersack, débute sur une description d'un rituel d'initiation masculin, de sa sociologie et des enjeux politiques de genre pour s'achever sur « un changement de perspective » avec des questions de « philosophie et de signification » se révélant indispensables à la compréhension profonde de ce qui se joue dans ces cérémonies, souvent répétées, pour les garçons célibataires. Comprendre ces rituels *omatisia*, c'est pour l'auteur dépasser l'approche sociologique en termes de « pureté et danger »<sup>3</sup> ou d'antagonisme des genres, pour souligner que chez les gens des vallées de Porgera et Paiela « les seules personnes dignes de l'estime de leurs pairs sont celles qui se marient et se coltinent leurs responsabilités de mortels qui est de se “remplacer”, acceptant en cela les risques que la vie leur impose en termes de respectabilité et de prestige » (p. 100). Le but de l'*omatisia* est de rendre les jeunes gens séduisants, de favoriser leurs conquêtes féminines et, finalement, leur mariage – ils cessent alors de participer au rituel. Une figure féminine mythique y est une sorte d'épouse pour les initiants. Le rituel peut être abordé en recontextualisant « la pollution en termes de compréhension indigène de la condition humaine, [...] [ce qui] permet de comprendre la maturation comme un processus culturel » impliquant les risques de l'existence (p. 109). Cela permet aussi de reconsidérer des concepts établis comme celui de « pollution » – car « il n'y a pas d'opportunité sans danger et pas de danger sans opportunité » (p. 110) – pour montrer comment les menstrues, polluantes pour les hommes pendant une partie du cycle féminin, leur sont au contraire bénéfiques le reste du temps. Des conceptions rythmiques de la « pollution » et des rapports entre les genres viennent ainsi remplacer une opposition binaire. Les liens entre la vie et la mort resituent la place de l'initiation dans le cycle de vie individuel et, au-delà, dans le « processus de filiation transgénérationnel » (p. 117), concernant non seulement les

hommes, mais aussi les femmes et leur progéniture, en insistant sur le rôle de la « femme *omatisia* » et le caractère spatio-temporel de ce cycle (pp. 113-118). À petites touches, précises, lucides, convaincantes, ce chapitre opère de façon à la fois dévastatrice et très constructive une remise en cause de nombre des approches et concepts qui sous-tendent la plupart des analyses des initiations et des rapports entre les genres.

- 9 À l'est des Hautes-Terres, les peuples anga sont l'objet de quatre chapitres. Gilbert Herdt fut parmi les premiers à décrire avec précision et à faire comprendre les rituels « homosexuels » masculins de Nouvelle-Guinée, à partir de ses recherches sur les « Sambia »<sup>4</sup>. Sa contribution n'en est que plus significative, car le rôle des femmes dans les six étapes qui initiaient les garçons sambia dès l'âge de sept ans est loin d'être négligeable. Les grandes thématiques de la sexualité et du secret qui, d'après Gilbert Herdt, organisent les initiations sambia (et baruya) se trouvent mises en tension par la présence des femmes dans ces cérémonies. Une étude des diverses « positions » des femmes permet d'aborder une facette des initiations sambia jusqu'alors restée inaperçue : « Les positions des femmes dans ces événements suggèrent que les hommes y transforment les femmes de certaines façons, ou – pour reprendre l'heureuse expression de Marilyn Strathern – que les hommes “rendent complet” ce qui ne l'est pas (principalement le statut et la sexualité des garçons initiants) à travers la présence matérielle et/ou symbolique des femmes » (p. 17). Cinq aspects de la positionalité des femmes sont présentés par Gilbert Herdt, parmi lesquels une étude de « La pédagogie morale des femmes dans les cérémonies publiques » qui met en évidence plusieurs paradoxes et transformations. En effet, la culture sambia « idéalise l'objet masculin en tant qu'objet principal de désir et d'attraction – à tous les niveaux » – et la « présence physique des femmes » dans certaines phases des initiations est présentée par les hommes comme très « négative », processus qui prépare un « développement bisexuel » des initiants. De cette façon, aux plans de la morale et des désirs en particulier est accomplie l'interruption de la très puissante relation entre mère et fils – qui est ici un attachement tellement « intense et chargé d'anxiété qu'il nous est difficile de l'imaginer ». Mais à plus long terme c'est ici aussi que se prépare l'établissement de nouvelles relations, d'affinité, de mariage avec des femmes « venues de villages hostiles [...] toujours considérées comme étrangères et indignes de confiance » (pp. 30-31). Cette étude de la positionalité des femmes dans les rituels masculins permet de montrer l'articulation des cérémonies de cycle de vie avec les relations guerrières, de résidence, d'affinité et de genre.
- 10 Sandra Bamford fonde son analyse sur l'axiome suivant, asséné deux fois à l'identique : « le monde ne sera pas considéré comme un système de distinctions culturelles qui doivent être perpétuées ; *c'est l'acte même qui constitue en premier lieu ces distinctions qui est le but de l'action sociale* » (pp. 35 et 43, italiques de l'auteur). Affirmation qui s'appuie sur les travaux de Roy Wagner et de Marilyn Strathern, et qui vient en réaction, bien compréhensible, envers les idéologies anthropologiques de la production, de la structure puis de la reproduction, qui ont fait florès chez les mélanésianistes entre les années 1950 et la fin des années 1970. Toutefois, une telle assertion fait bon marché de l'existence et de la transmission des langues, qui constituent une part des « distinctions » qui sont au cœur de l'action sociale. Pouvons-nous vraiment nous priver de l'étude des interactions entre faits de langue et action sociale ? Et, en effet, l'auteur semble mal à l'aise en ce qui concerne les données linguistiques en langue kapau (p. 51). Fort heureusement, l'essentiel de l'article ne néglige pas d'approfondir les relations entre actes sociaux et

représentations collectives. Le grand mérite de Sandra Bamford est de nous présenter une ethnographie nouvelle concernant les Kamea, peuple anga peu décrit. Rapprochant ce chapitre de celui de Gilbert Herdt, la démonstration de la séparation de la « dyade mère/fils » est le point focal de l'analyse. L'originalité des Kamea tient dans des représentations qui assignent à la mère et aux femmes de façon générale un rôle de contenant/limitant (*containment*). Car, avant l'initiation, mère et fils sont « l'image d'un corps singulier », une « entité duelle », une « entité unique » partageant une « identité inhérente » (pp. 40-41, 44, 54) – ces désignations, non contextualisées, ressemblent à des hésitations de vocabulaire, elles décrivent un état qui, selon Sandra Bamford, ne serait pas une relation. Précisément, une part de l'initiation, évoquant une séquence des naissances, vise à transformer un garçon jusqu'alors « contenu », à le mettre en relations de nourriture, puis avec une épouse (pp. 37-41). Je ne suis guère convaincu par l'argument qui entend montrer que la dyade mère/fils – qui ne serait donc pas une relation, pas non plus une substance unique, semble-t-il – se transformerait en une relation seulement après l'initiation. Car les corps eux-mêmes peuvent être composites – donc à mon sens faits de relations – et/ou le *containment* peut être une forme spécifique de relation. En effet, « les Kamea ne perçoivent pas les corps en termes exclusivement individuels ou relationnels, mais ils peuvent exister à la fois dans des états singuliers et composites » (p. 55). Il me semble que pour argumenter solidement ces assertions et leur faire perdre leur caractère rhétorique, deux compléments nous manquent : 1) une étude des contrastes entre nourritures végétales et carnées (p. 44) ; et 2) une mise en regard de la séparation de l'autre dyade mère/fille (fig. 1, p. 39), qui est dépourvue d'interdits de nourriture et bien trop rapidement évoquée (note 23, p. 205). Tout ce qui concerne la dyade mère/fils est marqué par des affirmations qui me paraissent ambiguës ou tout au moins peu précises. Et *quid* des relations de parenté ? Ce chapitre se veut novateur, mais il lui manque d'être convaincant, peut-être parce qu'il s'est fixé les contraintes dogmatiques mentionnées ci-dessus. La conclusion, elle, souligne que ce « qui est produit dans ce système, c'est un assemblage mouvant (*shifting assemblage*) d'identités et de relations et non pas la configuration abstraite d'une "société" » (p. 56). Il faut saluer l'intuition selon laquelle la « société » prend des formes d'une étonnante diversité selon les groupes humains et que, dans ce domaine, certains spécialistes des sciences sociales abusent du singulier – c'est vrai aussi de mots comme « culture, modernité, genre, etc. ». Mais, outre un peu plus de nuances dans l'expression de propositions aussi massives, il nous manque ici de bien comprendre en quoi ce « système [...] [d']assemblages mouvants » diffère absolument de ce que d'autres anthropologues nomment « société ». Car l'ethnographie des Kamea me semble montrer que ces « assemblages mouvants » ne le sont pas à l'infini. Sinon : 1) pourquoi formeraient-ils « système » ? ; 2) pourquoi les initiations ne transformeraient-elles pas, au seul gré de chacun, d'autres entités et relations que celles, bien circonscrites, traitées dans cet article ? ; 3) pourquoi la « séquence rituelle » des initiations qui est répétée à l'identique, nuit après nuit, ne changerait-elle que « pendant la nuit finale » ? (p. 47). Dans le cadre théorique avancé par Sandra Bamford, rien n'empêche d'imaginer ces nuits successives consacrées à des activités entièrement dévolues à l'imagination d'acteurs sociaux visant à la création, à la diversité, à l'improvisation, aux sens forts de ces termes, un peu à la façon qu'ont tentée les *happenings* dans les sociétés occidentales des années 1960. Ce qui précisément n'est pas le cas.

- 11 Les deux articles de Pascale Bonnemère et Pierre Lemonnier sont comparatistes. La première traite elle aussi de la relation mère/fils, mais principalement du point de vue de la mère. Alors que, nous venons de le voir, nombre de peuples anga effectuent une



rupture dans cette relation, les Ankave, eux, la transforment. Ce contraste s'exprime dans les combinaisons des rôles du sang, du sperme et du jus de pandanus qui interviennent dans les rituels, mais l'articulation avec la vie quotidienne est aussi soulignée. En effet, dans un contexte régional aux relations de genre très agressives et violentes, les attitudes des hommes et des femmes ankave sont assez bienveillantes, marquées par une accentuation positive de la relation à la mère. Ici, l'initiation masculine implique un nourrissage comparable à une gestation, puis le passage dans un dispositif qui est une figure assez transparente d'un accouchement (p. 61). Pascale Bonnemère contraste ainsi les éléments des rituels ankave soulignant l'aspect nourricier de la mère avec ceux des Sambia et Baruya qui mettent en avant la force de pollution des mères et des épouses.

- 12 Après avoir résumé, pour les peuples anga, les principales interprétations des rapports entre les genres et de domination de ces vingt dernières années, Pierre Lemonnier propose une comparaison de l'implication des femmes dans les initiations masculines. Cette participation est une « variable en soi, un phénomène social sujet à variation, avec d'importantes conséquences anthropologiques » (p. 140). « Contrairement à de nombreuses théories défendues dans ce volume », l'auteur avance « qu'il est théoriquement insoutenable et sans pertinence de considérer a priori que les rituels masculins de Mélanésie ont une fonction ou une signification dominante telle que faire des guerriers, briser le lien mère-fils ou reproduire les hiérarchies sociales. Tous ces aspects sont toujours présents dans cette sorte de rituel, mais sont accentués différemment. Donc la question n'est pas de savoir quelle est la "clé" de l'analyse du rôle des femmes dans les rituels masculins de Nouvelle-Guinée, mais quel domaine ou ensemble de relations sociales est mis en avant par telle société anga et comment ceci est-il accompli » (p. 141). La suite du chapitre est ainsi consacrée à l'étude comparée des multiples facettes de la participation des femmes dans ces rituels. En conclusion, nous ne pouvons sans doute pas encore répondre à des « questions comme "pourquoi certaines sociétés de Nouvelle-Guinée ont-elles des initiations masculines et d'autres pas?" ou "pourquoi certaines sociétés anga font-elles croître les bébés et les garçons avec du sperme alors que d'autres choisissent un substitut féminin du sang?" Mais ce que montre le cas des Anga c'est que lorsqu'un tel choix culturel est fait, il a d'énormes conséquences – ou pour le moins des corrélations très fortes – que l'anthropologie doit interroger et théoriser » (p. 153).
- 13 Dans le chapitre conclusif, Bruce Knauff met en regard les propositions de l'ensemble des auteurs de l'ouvrage avec ses propres observations chez les Gebusi. Il présente une contextualisation large des études mélanésiennes en relation avec les « sensibilités occidentales » d'après la Seconde Guerre mondiale, tout en les contrastant avec les études de la Polynésie et de l'Afrique. Une des grandes distinctions opérées dans cet ouvrage est la disjonction entre des présences féminines spirituelles, ou cosmiques, et la présence sociale de femmes, mettant en valeur la complexité des relations entre la place du féminin et les rapports sociaux de genre. Ce chapitre présente une utile récapitulation de la diversité des rôles féminins rencontrés dans les rituels masculins (pp.191-192). Ce préambule permet également à Knauff de contextualiser sa propre myopie ethnographique à propos d'un rite d'initiation gebusi, où les garçons étaient majoritaires et pour lequel il n'a bien vu l'importance de l'élément féminin qu'à l'occasion d'une relecture de ses notes pour une conférence préparatoire à cet ouvrage. Il s'agissait vraisemblablement plutôt d'un rite concernant l'ensemble d'une génération ; mais cette intuition est désormais impossible à vérifier car la christianisation est passée par là,



renforçant encore les prérogatives masculines. Restent toutefois à étudier les nouvelles formes d'initiation, certaines se marquant par un passage par la ville (comme autrefois on passait par les plantations).

- 14 Avec bien d'autres lors de ces vingt dernières années, ce livre collectif nous ouvre un aperçu de la formidable moisson rapportée grâce à la vague ethnologique qui a déferlé sur la Nouvelle-Guinée à partir des années 1960. Tout à la fois critique et constructif, il est précieux par sa dimension exceptionnelle d'approfondissement ethnographique et analytique de rituels clés pour la compréhension de certaines sociétés de Nouvelle-Guinée. À travers ces efforts de reprise analytique et de complément de l'ethnographie, il offre aussi de nombreux aperçus sur la diversité des outils de l'anthropologie contemporaine : pratiques du terrain, réflexivité, approches et concepts en particulier. Il éclaire les dimensions d'imbrication des genres et montre que le plus souvent, pour les appréhender, il faut viser à un élargissement de perspectives, en particulier sur des questions d'ethno-écologie, de fertilité, d'histoire et, en définitive, de représentations et dynamiques des cosmos de chacune des sociétés étudiées. Les propositions de comparaisons régionales ou de reconstitution historique mises en avant par certains des auteurs sont d'un grand intérêt. Dense, précis, assez technique parfois, ce livre ouvre sur des perspectives renouvelées dans le domaine des études de genre, des rituels, du comparatisme. Il s'adresse aux spécialistes de l'anthropologie et aux étudiants avancés à la recherche de données et de pistes nouvelles leur permettant de sortir des sentiers battus, et il aura sa place dans toutes les bibliothèques intéressées par les sciences sociales.

---

## NOTES

1. Cf. Rayna R. Reiter, *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press, 1975, et Mona Etienne & Eleanor Leacock, eds, *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*, New York, Praeger, 1980.
2. Cf. Michael Allen, *Male Cults and Secret Initiations in Melanesia*, Melbourne, Melbourne University Press, 1967.
3. Cf. Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London, Routledge & K. Paul, 1966 [trad. franç.: *De la souillure: essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, F. Maspero, 1971].
4. Gilbert Herdt, *Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity*, New York, McGraw-Hill, 1981.

---

AUTEUR

**DENIS MONNERIE**

Université Marc Bloch, Département d'ethnologie, Strasbourg.  
monnerie@umb.u-strabg.fr