HAL
open science

Des substances aux relations. Les enseignements d'un terrain au long cours en Papouasie-Nouvelle-Guinée

Pascale Bonnemère

To cite this version:

Pascale Bonnemère. Des substances aux relations. Les enseignements d'un terrain au long cours en Papouasie-Nouvelle-Guinée. Anne Monjaret. Carrières, Presses universitaires Paris Nanterre, pp.23-41, 2019. hal-02120305

HAL Id: hal-02120305

https://hal.science/hal-02120305v1

Submitted on 6 Nov 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Carrières

Sous la direction de
Anne Monjaret

Presses universitaires de Paris Nanterre

Collection *Ethnographies plurielles*

Collection dirigée par :
Philippe Combessie et Anne Monjaret

Dans la même collection :

Collection de Société d'Ethnologie Française (SEF)

Sommaire

Introduction
Carrières d'ethnographes. Des manières de s'engager
Anne MONJARET

Première Partie
Ancrage

Des substances aux relations.
Les enseignements d'un terrain au long cours en Papouasie Nouvelle-Guinée
Pascale BONNEMERE

Arpenter la Margeride
Martin de la SOUDIERE

Carrière(s) es-sexualité
Catherine DESCHAMPS

Il faut rendre à Mauss et aux autres
Dominique JACQUES-JOUVENOT

De bric et de broc
Laurence CAILLET

Deuxième partie
Tours, retours et détours

Postcolonial sans le savoir
Anne RAULIN

L'anthropologie du proche : réflexions sur le parcours d'une ethnographe américaine
Susan ROGERS

D'un terrain à l'autre : les perdants de la modernité
Carmen BERNAND

Entre travail et domicile.
Pérégrination intellectuelle d'une ethnographe
Anne MONJARET

Trois détours dans la « bibliothèque de cas » d'un ethnographe : échapper à la mise en récit de soi
Christian GUINCHARD

Troisième partie
Rebondissements

En quête de sens.
De la Provence à l'Iran, du football à la pilosité
Christian BROMBERGER

Derrières les murs...
Pratiques d'occultation et jeux triangulaires
Philippe COMBESSIE

Entre sociologie et photographie.
Sur les pas des enquêtés
Sylvaine CONORD

(D)écrire l'autre...
Jean-Michel BESSETTE

Des substances aux relations.
Les enseignements d'un terrain au long cours
en Papouasie-Nouvelle-Guinée

« Carrières » d'ethnographes : même en assortissant l'un de ces deux mots de guillemets, comme l'ont fait les coordinateurs du présent volume, l'expression présente un caractère dissonant. En effet, le métier d'ethnographe est singulier et couramment rempli d'imprévus ; il suit parfois de tels cheminements que le terme de carrière, avec le sens de planification qu'il porte parfois en lui, a quelque chose d'inadapté lorsqu'il est accolé à celui d'ethnographe. Et pourtant, tous ceux qui le pratiquent se sont un jour posé la question de savoir, parce qu'il s'agit justement d'un métier qui sort de l'ordinaire et que l'on ne choisit pas par hasard, pourquoi ils avaient désiré passer de longues années à se former, à écrire une thèse et à essayer, au prix souvent de cruelles désillusions, d'en devenir des professionnels.

S'il se la pose souvent à lui-même, il est rare qu'on demande à l'ethnographe, l'ethnologue ou l'anthropologue – nous reviendrons sur ces distinctions – d'en faire le sujet d'un article. Or l'idée d'évoquer le déroulement de sa « carrière » procure d'abord une sensation étrange, où le plaisir de réfléchir à son parcours se mêle au sentiment que l'on se situe dans la seconde partie de sa vie professionnelle, celle où l'on est sollicitée pour parler de ce qu'on a déjà fait plutôt que de ce que l'on a l'intention d'entreprendre encore. Mais voilà aussi une formidable occasion de combiner le récit d'une aventure personnelle à des questions qui touchent au cœur de la discipline : comment choisit-on un terrain ? L'approche théorique que l'on favorise ou les procédures méthodologiques que l'on met en œuvre sont-elles liées à la nature de celui-ci ou à des facteurs qui lui sont extérieurs ? Le « regard éloigné » et la monographie sur lesquels la discipline a bâti sa singularité sont-ils toujours pertinents lorsque les terrains dits « exotiques » ne constituent plus la majorité des situations que rencontrent les ethnologues ? Voilà quelques-unes des questions qu'une expérience particulière, que je qualifierais de « terrain au long cours », permet d'aborder, même si cette expérience n'a rien d'exemplaire en soi.

Comme nombre de collègues de ma génération, ma formation n'a pas débuté par l'ethnologie, pour la simple raison que les cours dispensés dans cette discipline ne l'étaient souvent qu'à partir de la licence ou de la maîtrise[1]. Dans mon cas, ce fut l'archéologie qui occupa mes premières années d'université et me mena jusqu'à la rédaction d'un mémoire sur l'écriture maya[2] puis l'obtention, en 1984, d'un DEA généraliste en « archéologie et anthropologie sociale », comme le diplôme de l'Université Paris I s'intitulait. À ce moment-là, parce qu'il était impossible de valider les hypothèses de faible envergure que j'avais formulées dans mon mémoire de maîtrise, l'archéologie était devenue une source de frustrations. Par ailleurs, j'éprouvais plus de plaisir à lire les ouvrages de Claude Lévi-Strauss, de Margaret Mead ou d'Émile Durkheim qu'à prendre part à des fouilles archéologiques. L'idée de participer à l'aventure qu'était le déchiffrement d'une écriture inconnue était

1. Qui, je le rappelle pour ceux des lecteurs qui n'auraient connu que le système LMD, correspondent respectivement aux 3ème et 4ème années de formation universitaire.

2. Il portait plus exactement sur les relations entre les cités-États mayas de l'époque classique (env. 300-900 après J.-C.) à partir de l'analyse des glyphes-emblèmes.

évidemment alléchante mais il aurait fallu que je m'exile aux États-Unis, où les plus grands spécialistes se trouvaient, et je n'y étais pas prête.

Et puis, les cours d'ethnologie qui avaient été ouverts à l'Université Paris I à la rentrée 1983-1984 au niveau de la maîtrise et du DEA m'avaient littéralement ébaudis. Le début d'une orientation nouvelle prenait forme car j'ai senti alors que j'allais forcément préférer partager le quotidien de personnes dont je ne connaissais pas le mode de vie, discuter avec elles, observer les rituels qu'elles organisaient et tenter de comprendre la façon qu'elles avaient de concevoir le monde, plutôt que continuer à dégager des squelettes à la brosse à dents ou même des maisons en zones lacustres au bois bien conservé, y compris avec quelque chance de pouvoir en déduire quelque chose sur l'organisation sociale ou le mode de vie de populations du passé.

PREMIERS PAS D'ETHNOLOGUE ET CHANGEMENT D'ORIENTATION

En 1985, des circonstances personnelles m'ont permis de me rendre chez les Baruya de Papouasie-Nouvelle-Guinée pendant quelques semaines et c'est là que j'ai mesuré concrètement en quoi pourraient consister les premiers pas d'un travail ethnographique auprès d'une population dont les membres parlent une langue qui ne s'enseigne pas et dont certains seulement connaissent le Tok Pisin, langue véhiculaire sans difficulté particulière et dont j'avais appris quelques rudiments avant mon départ. J'étais partie sans objectif particulier si ce n'est rejoindre Pierre Lemonnier qui travaillait là-bas et voir « en vrai » ce dont j'avais pris connaissance dans l'ouvrage de Maurice Godelier paru trois ans plus tôt, *La production des Grands Hommes*, consacré à l'analyse des formes du pouvoir et aux rapports hommes-femmes au cœur desquels se logeaient ces institutions rituelles majeures que sont les initiations masculines[3]. J'avais aussi pris connaissance des articles de mon compagnon sur les Anga, cet ensemble de douze groupes parlant des langues apparentées constituant une famille, dont faisaient partie les Baruya et qui, pour la plupart, partageaient une origine commune, une histoire s'étalant sur plusieurs siècles (et probablement millénaires) faite de conflits et de trêves ayant permis l'établissement de liens matrimoniaux.

Je savais donc qu'une division sexuée des tâches, des espaces de vie et des sentiers était encore opérante dans cette société. En tant que femme, j'ai été d'emblée prise en charge par des femmes baruya dont j'ai suivi les activités quotidiennes (le travail dans les jardins, le nourrissage des cochons, les soins aux enfants, la préparation de la nourriture) et ce qui les occupait moins souvent (des visites à une jeune accouchée, la collecte du chaume qui recouvre les toits des maisons, la fabrication des jupes en jonc). Et puis, comme l'imprévu et parfois même la chance font souvent partie du voyage des ethnographes, j'ai pu observer les tâches féminines lors de la construction de la grande maison rituelle *tsimia*, celle qui abrite les initiés du deuxième au quatrième stade[4]. Je crois que la décision de changer d'orientation et de discipline – tout en restant dans le domaine des sciences humaines – s'amorça à ce moment-là. J'avais l'impression de vivre intensément ; les femmes avaient leur monde à elles, qui ne me paraissait pas moins digne d'être étudié que celui des hommes qui avait peut-être été, relativement au leur, l'objet d'un surcroît d'attention. Je pressentais qu'il serait utile pour la connaissance de ces sociétés de leur consacrer du temps et je savais que, dans tous les groupes anga, la condition pour entrer dans le monde des femmes était d'en être une soi-même (et c'est vrai symétriquement pour les hommes). Je rentrais donc en France avec cette idée en tête, qui m'apparaissait sous une forme encore vague, car je ne voyais pas comment elle allait pouvoir se concrétiser.

---

[3] GODELIER Maurice, *La production des Grands Hommes*, Paris, Fayard, 1982.

[4.] GODELIER Maurice, *La production des Grands Hommes*, Paris, Fayard, 1982, p. 62.

Il m'a fallu plusieurs mois pour décider de renoncer définitivement à la civilisation maya ancienne et de m'engager, à 24 ans, dans une autre voie. Lors d'un séjour de plusieurs mois à Ann Arbor, je bénéficiai des ressources formidables de la bibliothèque de l'Université de Michigan, à une époque où Internet n'existait pas, pour me documenter sur l'ethnologie de la Nouvelle-Guinée, et en particulier sur les rapports entre les sexes chez les Anga, en lisant les trois ouvrages déjà parus de Gilbert H. Herdt, sa monographie des Sambia et deux volumes coordonnés sur les rituels masculins[5], et au-delà sur celles des sociétés des Hautes Terres (*Highlands*) qui avaient fait l'objet d'études ethnographiques depuis leur découverte par des explorateurs ou des administrateurs australiens au cours des années 1930. Malgré le faible nombre de populations alors étudiées comparé à celui des groupes existants[6], des synthèses avaient déjà été publiées, sous la forme d'ouvrages coordonnés[7], d'articles[8] ou de numéros spéciaux de revues[9]. Je me familiarisais aussi avec deux importantes monographies écrites par des ethnologues femmes, Marilyn Strathern et Annette B. Weiner[10], dont j'allais comprendre plus tard qu'elles avaient joué un rôle majeur dans les débats théoriques sur le féminisme et la place des femmes dans les analyses anthropologiques.

Au début des années 1980, un nombre important d'articles avaient été consacrés aux idées que formulaient les membres des sociétés de Mélanésie sur la fabrication des enfants[11]. On peut dire qu'à cette époque, les intérêts classiques des études de parenté (pour aller vite : les terminologies, les modes de filiation, la résidence, l'alliance) s'étaient déplacés pour s'intéresser aux représentations de la procréation et de la croissance et à leurs liens avec le mode de descendance et avec l'importance accordée aux deux groupes de filiation et aux différents groupes de parents (maternels et paternels). Françoise Héritier avait également travaillé sur ces thématiques et j'ai donc décidé, en accord avec mon directeur de mémoire de DEA, Maurice Godelier, de me lancer dans une analyse comparée de ces représentations en Nouvelle-Guinée, à partir de la littérature. Ainsi, je n'ai pas commencé l'exercice de ce métier par l'ethnographie mais par un travail comparatif qui relevait de l'ethnologie et s'appuyait sur des sources de seconde main.

Comme l'avait écrit Claude Lévi-Strauss en 1958[12], l'ethnographie, l'ethnologie et l'anthropologie sociale qualifient non pas des spécialités différentes mais une seule et même démarche scientifique à des étapes plus ou moins avancées de la réflexion. On trouve dans un article de Philippe Descola une présentation très claire de ces trois étapes :

> Analytique et descriptive, l'ethnographie correspond [...] à l'enquête sur le terrain et à la collecte de données de toutes sortes sur une société particulière, aboutissant ordinairement à une

---

5. HERDT Gilbert H., *Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity*, New York, McGraw-Hill Book Company, 1981 ; HERDT Gilbert H.(ed.), *Rituals of Manhood: Male Initiation in Papua New Guinea*, Berkeley, University of California Press, 1982 ; HERDT Gilbert H. (ed.), *Ritualized Homosexuality in Melanesia*, Berkeley, University of California Press, 1984.

6. L'île de la Nouvelle-Guinée compte près d'un millier de langues. Même si une société ne correspond pas forcément à une langue, ce chiffre donne une idée de la diversité linguistique et culturelle de la région.

7. BROWN Paula and BUCHBINDER Georgeda (ed.), *Man and Woman in the New Guinea Highlands*, Washington, D.C., American Anthropological Association, 1976.

8. READ Kenneth, « Cultures of the Central Highlands, New Guinea », in *Southwestern Journal of Anthropology*, n° 10, 1954, p. 1-43.

9. WATSON James B. (ed), « New Guinea: The Central Highlands », in *American Anthropologist, 4 Part 2,* n° 66 (Special issue), 1964 ; HERDT Gilbert H. and PORTER POOLE Fitz John (ed.), « Gender and Social Change in Papua New Guinea », in *Social Analysis,* n° 12 (Special issue Series), 1982.

10. STRATHERN Marilyn, *Women In-between: Female Roles in a Male World (Mount Hagen, New Guinea)*, London, New York, Rowman & Littlefield, 1972 et WEINER Annette B., *La richesse des femmes, ou comment l'esprit vient aux hommes, Iles Trobriand*, Paris, Seuil, 1983 [1976].

11. HINTON Peter and MCCALL Grant (ed.), « Concepts of Conception: Procreation Ideologies in Papua New Guinea », in *Mankind*, n° 14 (1), (Special issue, Guest editor : Dan JORGENSEN), 1983.

12. LEVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 387-389.

étude monographique, circonscrite dans le temps et dans l'espace. L'ethnologie prolonge l'ethnographie et représente un premier effort de synthèse visant à des généralisations suffisamment vastes à un niveau régional [...] ou thématique [...] pour que le recours à des sources ethnographiques secondaires en constitue le préalable obligé et la mise au jour de propriétés comparables le résultat attendu. Plus rarement menée à bien, l'anthropologie représente le dernier moment de la synthèse : [...] elle aspire à produire une connaissance globale de l'homme en découvrant les principes qui rendent intelligible la diversité de ses productions sociales et de ses représentations culturelles au long des siècles et à travers les continents »[13].

La synthèse que j'avais effectuée à partir de l'ethnographie disponible sur vingt-six sociétés de Papouasie-Nouvelle-Guinée m'avait permis de dégager plusieurs principes d'ordonnancement de leurs représentations sur les substances corporelles (et assimilées) selon des rapports d'homologie, d'opposition-complémentarité ou de contiguïté symbolique. Mais le principal résultat de ce travail fut de mettre au jour un parallèle très marqué entre les idées sur la croissance (*in utero* ou après la naissance) et les représentations de l'homosexualité ritualisée[14] lors des initiations masculines. Cette analyse m'offrit l'occasion de rédiger un article en en reprenant les principaux résultats[15] et, surtout, d'obtenir une allocation de recherche doctorale qui lança ma « carrière d'ethnographe ».

CHOISIR UN TERRAIN

Le choix du terrain se fit assez facilement puisque j'avais la chance de connaître Pierre Lemonnier qui avait visité la presque totalité des groupes anga et que ni lui ni moi rechignions à la perspective de passer de longs mois dans une zone très isolée où l'inconfort serait notre quotidien. C'était la condition pour vivre auprès d'une population dont l'habitat était dispersé, les rituels toujours vivants et au sein de laquelle l'immersion totale était inévitable. Ce furent les Ankave, et particulièrement les 350 d'entre eux habitant la vallée de la Suowi en 1987 qui nous accueillirent car, des deux autres vallées situées sur leur vaste territoire, l'une abritait seulement une cinquantaine de personnes dans les plus basses terres, où nous avions l'intention de nous rendre de toute façon, et l'autre, celle d'Angae, un missionnaire-linguiste de l'organisation SIL (Summer Institute of Linguistics) depuis une dizaine d'années. Elle était située à une grosse journée de marche pour nous mais les Ankave la parcouraient en deux fois moins de temps. Nous arrivâmes à pied dans la vallée de la Suowi après nous être posés en avion à Angae, où le principal assistant des linguistes nous offrit le gîte et le couvert en l'absence de ceux-ci[16].

---

13. DESCOLA Philippe, « Claude Lévi-Strauss, une présentation », *La lettre du collège de France*, Hors série « Claude Lévi-Strauss centième anniversaire », novembre 2008, p. 5.

14. En 1993, lorsqu'il rédigea une préface à la réédition du livre qu'il avait coordonné (HERDT Gilbert H. (ed.), *Ritualized Homosexuality in Melanesia*, Berkeley, University of California Press, 1984), Gilbert Herdt modifia l'appellation qu'il avait choisie pour désigner cette pratique, assez courante dans la région, suite aux critiques qu'il avait essuyées. L'homosexualité ritualisée devint des « boy-inseminating practices » afin de mettre l'accent sur leur objectif, faire grandir les jeunes garçons, et d'atténuer la connotation trop érotique que des lecteurs occidentaux pouvaient y mettre.

15. BONNEMERE Pascale, « Considérations relatives aux représentations des substances corporelles en Nouvelle-Guinée », in *L'Homme,* n° 114, 1990, p. 101-120.

16. Nombreux en Papouasie-Nouvelle-Guinée où de multiples langues sont connues exclusivement grâce à leurs travaux, les missionnaires-linguistes SIL s'installent de longues années sur le terrain avec le but de traduire le Nouveau Testament. Tous les deux mois environ, ils retournent là où est basée l'organisation, dans la Province des Eastern Highlands, où chaque famille a une maison et où ils bénéficient de salles d'enregistrement, d'une école et d'un collège pour leurs enfants, d'un grand magasin, de la poste, etc. Une petite ville à l'américaine, en quelque sorte.

Le territoire ankave est à 99% couvert de forêt et la vallée de la Suowi située à deux jours de marche de Menyamya, le poste gouvernemental où se trouvent une piste d'aviation, des administrateurs, des policiers, une clinique, une école et quelques boutiques. Situé de l'autre côté d'une montagne qui culmine à 2 800 mètres, il est aussi le lieu d'origine de la plupart des groupes anga, même s'il est nommé différemment dans chacune de leurs langues. Leurs mythes mentionnent l'endroit et plusieurs disciplines telles que la glottochronologie et la biologie moléculaire, notamment les analyses des molécules HLA[17], ont en quelque sorte confirmé les enseignements de la littérature orale : en révélant que les langues anga sont distinctes de toutes celles de leurs voisins, qu'elles appartiennent à une même famille linguistique et qu'elles ont divergé entre elles il y a plusieurs milliers d'années ; et en montrant que des unions matrimoniales avaient eu lieu il y a bien longtemps, laissant penser que les groupes anga actuels n'en ont un jour formé qu'un seul. Une telle situation permet la mise en œuvre d'un comparatisme contrôlé[18], domaine incontesté de l'ethnologie.

SUBSTANCES ET/OU RELATIONS

Ainsi, non seulement l'étude des Ankave a toujours représenté pour moi la possibilité d'adopter une perspective monographique au sein d'une société de petite taille où recueillir l'ensemble des généalogies et ne pas laisser d'angles morts dans la connaissance des habitants de la vallée seraient des objectifs atteignables ; mais encore, elle m'a offert l'occasion de restituer cette analyse dans le contexte historique et culturel plus large des groupes anga. C'est ainsi que, dès la rédaction de ma thèse, après douze mois de terrain répartis sur trois années en faisant en sorte que toutes les saisons aient été vécues sur place, mon analyse intégra en arrière-plan le champ des transformations structurales qui semblaient poindre dans le domaine des rituels du cycle de la vie, des conceptions de la personne et de la parenté (échanges entre groupes et formes du mariage notamment). Le premier article que j'avais rédigé, comparatif, avait mis au jour ce fait que les variations dans ces domaines précis de la pensée et de la pratique n'étaient pas indépendantes les unes des autres. En particulier, lorsque dans une société on trouvait des « boy-inseminating practices » (autrefois appelées homosexualité ritualisée, voir note plus haut), il était impossible d'y rencontrer également des pratiques de « penis-bleeding »[19].

---

[17]. Les HLA (pour Human Leucocyte Antigen) sont des molécules qui se trouvent à la surface des cellules. Elles codent des protéines qui stimulent les réponses immunitaires et sont uniques à l'individu. Les analyses sur les populations les utilisent largement car chaque groupe ethnique a son propre et unique profil (MAIN P., ATTENBOROUGH Robert D., CHELVANAYAGAM Gareth et GAO Xiaojiang, « The Peopling of New Guinea: Evidence from Class I Human Leukocyte Antigen », in *Human Biology,* n° 73 (3), 2001, p. 365−383). Elles permettent d'évaluer la distance génétique entre des populations et de formuler ainsi des hypothèses sur l'histoire du peuplement et la profondeur de leurs évolutions divergentes.

[18]. La question du comparatisme serait trop longue à traiter dans le cadre de cet article. Notons rapidement que deux grandes façons de le mener peuvent être dégagées : la comparaison d'une société (ou ensemble de sociétés proches) avec l'Occident, à la manière dont Louis Dumont ou Marilyn Strathern la mettent en œuvre, ou bien la comparaison de plusieurs sociétés entre elles. Cette dernière entreprise court le risque de comparer des traits isolés et non un système social total. D'où le terme « contrôlé » accolé ici à celui de comparatisme. Sur les conditions exceptionnelles que présente, de ce point de vue, l'ensemble des groupes anga, voir LEMONNIER Pierre, « Mipela wan bilas. Identité et variabilité socio-culturelle chez les Anga de Nouvelle-Guinée », in *Le Pacifique-Sud aujourd'hui : Identités et transformations culturelles*, TCHERKEZOFF Serge et MARSAUDON Françoise (dir.), Paris, CNRS Éditions, 1997, p. 196-227.

[19]. Les rites dans lesquels se rencontraient des saignements provoqués (par d'autres ou par soi-même) existaient dans de nombreuses sociétés de Nouvelle-Guinée. Ils ont été le plus souvent considérés comme des pratiques d'imitation de la menstruation, que les gens le disent explicitement ou non (BONNEMERE Pascale, « Considérations relatives aux représentations des substances corporelles en Nouvelle-Guinée », in *L'Homme*, n° 114, 1990, p. 101-120.).

Mon travail chez les Ankave m'a conforté dans ce sens puisque, pour eux, c'est le sang maternel qui est à l'origine de celui de l'enfant et de la croissance *in utero* et que c'est un substitut végétal du sang, le jus du pandanus rouge, qui est utilisé dans les initiations pour faire grandir les jeunes garçons. Chez les Baruya, dont le territoire est situé plus au nord, à cinq jours de marche, c'est le sperme qui fait croître à la fois les fœtus – d'où la nécessité de rapports sexuels répétés pendant la grossesse, alors que les Ankave les proscrivent – et les novices au cours des initiations. Bien que des voix s'élevassent contre l'absence de considération pour les dynamiques sociales qu'aurait manifestée le structuralisme, je ne pouvais que constater la pertinence de la notion de transformations concomitantes – non dues au hasard – dans ce champ d'une anthropologie de la personne qui commençait à naître, notamment au moyen de travaux sur le corps et les substances corporelles. L'enseignement au Collège de France de Françoise Héritier, qui m'avait incité à soumettre mon premier article à la revue *L'Homme*, représentait à l'époque ce courant de recherche-là. Membre du jury de ma thèse, elle avait dit en passant que celle-ci s'inscrivait dans « la mode » des travaux sur les substances. Je ne l'avais pas très bien pris à l'époque car je suis très attentive à ce que dit le terrain et je pensais que c'était lui seul qui m'avait guidée sur ce chemin mais, avec le recul et suite aux nombreuses lectures que j'avais faites avant d'y partir, je crois que cette parole était en partie fondée, puisque, quelques années plus tard, rares étaient menés les travaux sur ces thématiques et qu'une attention plus grande aux relations plutôt qu'aux substances se faisait jour.

Il faut ici introduire des nuances selon le pays d'origine des recherches : alors qu'au Royaume-Uni, aux États-Unis et en Australie, les études sur la personne axées sur les représentations des substances corporelles cédèrent du terrain dès le milieu des années 1980 devant des analyses où les relations étaient considérées comme les éléments constitutifs des personnes dans les sociétés mélanésiennes, en France, cette orientation fut toujours minoritaire par rapport à celle qui privilégiait l'étude des idées sur le corps, dont la longévité fut par ailleurs plus marquée que dans le monde anglo-saxon.

Relisant aujourd'hui mes matériaux de terrain à l'aide d'un autre éclairage, il m'apparaît que les substances sont le discours que les Ankave emploient pour parler d'autres choses, en l'occurrence de relations. J'avais déjà défendu cette idée en 1996 lors d'un commentaire critique que j'avais été invité à faire à propos du livre coordonné par Daniel de Coppet et André Iteanu, *Cosmos and Society in Oceania*[20]. On peut la résumer aussi en disant que les relations sont en quelque sorte l'aspect invisible et caché de phénomènes sociaux que les gens expriment en invoquant les substances. Autrement dit, le discours tenu porte sur le corps des personnes mais le contenu implicite – et l'élément valorisé dans la culture – est la relation qu'elles entretiennent entre elles.

Que les analyses soient ainsi marquées par l'air du temps alors même que, nous, ethnographes avant d'être anthropologues, défendons l'idée qu'il faut nous laisser entraîner par le terrain et ses méandres a quelque chose d'embarrassant, même si personne n'arrive jamais dépourvu d'idées théoriques sur le lieu de ses recherches. Le risque d'ethnocentrisme doit être pourtant combattu à deux niveaux : celui de sa culture d'origine (en l'occurrence pour moi française, urbaine et petite-bourgeoise) et celui de sa culture universitaire. L'ethnologue doit être capable de – et même chercher à – mettre de côté les livres qu'il a lus et donc les analyses de ses prédécesseurs et maîtres lorsqu'il écoute et observe ses interlocuteurs du bout du monde ou plus proches. Cette conviction n'a rien d'originale ; elle est en revanche difficile à mettre en pratique.

[20.] COPPET Daniel (de) et ITEANU André, *Cosmos and Society in Oceania*, Oxford, Berg, 1995.

En accord avec ce point de vue, je ne crois pas avoir déformé les propos et les pratiques de mes amis ankave lorsque j'ai relu leurs rituels du cycle de la vie masculine en m'éloignant de l'interprétation qui prévalait alors, et que j'avais un temps adoptée en ne réalisant pas que le langage des substances corporelles cachait peut-être une vision plus relationnelle de la personne. L'interprétation dominante dans les années 1980 voyait dans les gestes rituels des hommes une appropriation des pouvoirs génésiques féminins à leur profit. L'analyse n'est pas fausse ; elle est simplement incomplète en ce qu'elle ne tient pas compte des actions rituelles qui se déroulent hors de la forêt en faisant intervenir d'autres personnages que les hommes.
À l'automne 1994, les Ankave ont organisé des initiations masculines collectives pour tous les garçons de la vallée. Pendant que Pierre Lemonnier suivait les activités des hommes et des novices en forêt, je suis restée auprès des mères et des sœurs de ces derniers qui sont recluses dans un abri de branchages à l'entrée du village et dont les comportements sont régis par un certain nombre de restrictions. Ce fut ainsi l'occasion de rassembler des informations sur les modalités de participation des femmes aux rituels masculins, et, partant, de leur rôle dans le processus de maturation et de transformation des jeunes garçons en hommes adultes. En l'occurrence, ce rôle est reconnu comme essentiel par les Ankave.

Ce sont donc bien les observations faites sur le terrain qui m'ont obligé, bien après avoir assisté aux initiations masculines du côté des femmes[21], à proposer une analyse de rituels initiatiques masculins qui se distinguait des précédentes en ce qu'elle prenait en compte ce qui se passait du côté des hommes et des femmes au même moment.

Il m'a fallu plusieurs années pour tirer les conséquences de mon observation, au cours desquelles j'ai d'abord cherché dans la littérature d'autres exemples d'une présence féminine réelle que je n'ai pas trouvés[22]. J'ai donc organisé deux ateliers de recherche afin de rassembler des ethnologues qui avaient potentiellement dans leurs carnets de notes des informations sur le rôle des femmes dans les rituels masculins. Toutes les régions de la Papouasie-Nouvelle-Guinée ne sont pas représentées et des rituels de divers types sont abordés dans l'ouvrage qui rassembla les contributions[23] car très rares étaient les ethnologues qui avaient recueilli des informations sur l'implication de femmes réelles dans les initiations masculines. Il fut donc aussi question de rituels où des entités spirituelles féminines interviennent.

Dans l'introduction que j'ai rédigée pour ce livre, je me suis demandée pourquoi la question de l'implication des femmes dans les rituels masculins n'était pas apparue plus tôt, y compris sous la forme d'une question théorique détachée de toute observation ethnographique. La réponse est à chercher dans l'état des relations entre les sexes dans les sociétés étudiées : les hommes valorisent leurs pratiques et minorisent ou oublient celles des femmes ; non seulement les activités des hommes et des femmes sont exclusives les unes des

---

[21]. Notons que *Le pandanus rouge*, version révisée de ma thèse à laquelle j'avais ajouté les informations recueillies sur les initiations masculines, n'explorait pas encore toutes les conséquences théoriques de ces observations (BONNEMERE Pascale, *Le Pandanus rouge. Corps, différence des sexes et parenté chez les Ankave-Anga, Papouasie-Nouvelle-Guinée*. Paris : CNRS Éditions, 1996).

[22] Entre aujourd'hui, où j'effectue une ultime relecture de ces lignes avant publication, et la rédaction de la première version de cet article en 2011, un ouvrage qui m'avait échappé alors a attiré mon attention. Il s'agit de *Twisted Histories, Altered Contexts. Representing the Chambri in a World System*, de Deborah B. GEWERTZ and Frederick K. ERRINGTON, Cambridge : Cambridge University Press, 1991. Dans un chapitre sur les initiations qu'ils ont observées en 1987 dans cette société du Sepik, plusieurs lignes sont consacrées aux actions et comportements des sœurs des novices. Mais ils n'y accordent pas une attention particulière car le thème de leur ouvrage est la vision qu'ont les Chambri d'eux-mêmes dans un monde de plus en plus marqué par des influences extérieures de toutes sortes.

[23]. BONNEMERE Pascale (ed.), *Women as Unseen Characters : Male Ritual in Papua New Guinea*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004.

autres mais les discours à leurs propos aussi ; les femmes ne sont pas habituées à prendre la parole et à être interrogées. Les premiers ethnologues ayant été des hommes, les voix des femmes sont restées inaudibles et leur présence invisible, d'où le titre, *Women as Unseen Characters*, choisi pour l'ouvrage. Il n'empêche que la question aurait pu être posée à un niveau plus général, mais il aurait fallu pour cela que le secret et la domination masculine ne soient pas les maîtres-mots des analyses de ces institutions rituelles.

L'année 1994 constitua donc un tournant majeur dans mes recherches puisqu'elle m'a ouvert un champ d'études encore vierge – celui de la participation des femmes dans les rituels masculins de Nouvelle-Guinée – qui pouvait avoir un impact sur la théorie des rituels de construction de la personne masculine. Je m'en rendis compte bien plus tard lorsque je m'attelai à la préparation d'un deuxième ouvrage en propre. L'enseignement effectué à partir de l'année 2000 à l'EHESS (pôle Marseille) avec Irène Théry et Françoise Douaire-Marsaudon puis, plus tard, Agnès Martial intitulé « Histoire et épistémologie de la distinction de sexe » fut décisif de ce point de vue car il m'obligea à présenter les théories sur le genre et la personne développées à partir des ethnographies de cette région du monde et à identifier les positions opposées du relativisme et de l'essentialisme tenues ici par Marilyn Strathern et Annette B. Weiner respectivement[24].

...UN DÉCENTREMENT VIS-À-VIS DES PARADIGMES EXISTANTS S'OPÈRE INÉVITABLEMENT

Un décentrement vis-à-vis du paradigme de la domination masculine qui prévalait dans les analyses des initiations masculines des années 1980 devenait indispensable. Or, trouver une analyse alternative théoriquement solide s'avéra être une entreprise de longue haleine qui comprit plusieurs retours sur le terrain et une réorientation de mes lectures. Alors que dans le cadre de ma recherche de doctorat, je m'étais essentiellement fondée sur la littérature portant sur les rituels et le genre chez les Anga, j'ai ensuite élargi ma réflexion sur la personne et le genre en Nouvelle-Guinée en général en me familiarisant avec l'ouvrage de Marilyn Strathern, *The Gender of the Gift* (1988)[25] et en échangeant avec Irène Théry au moment où elle préparait la rédaction de son ouvrage *La distinction de sexe* (2007)[26].

Si, à l'automne 1994, nous eûmes l'occasion d'observer les rituels initiatiques collectifs des premier et deuxième stades, ce n'est qu'entre 1998 et 2006 qu'il nous fut enfin donné d'assister à plusieurs reprises au troisième et dernier stade des rituels initiatiques masculins. L'analyse conjointe de tous ces matériaux ethnographiques marqua le second tournant de ma réflexion sur les rituels masculins et aboutit à la formulation de plusieurs hypothèses à partir d'une ethnographie dont je résume maintenant les principaux matériaux. Au contraire des deux premiers stades des initiations, organisés pour tous les garçons d'une classe d'âge, le troisième et dernier est centré sur une seule personne, en l'occurrence un jeune homme dont le premier enfant vient de naître[27]. Avant 1998, donc, en dépit de plusieurs longs séjours, je n'avais jamais été présente au moment où un tel événement avait eu lieu. Je disposais de récits sur le déroulement de la période hautement ritualisée qui débute à l'annonce de la

[24] On se réfèrera à BONNEMERE Pascale, « Marilyn Strathern en Mélanésie. Un regard critique sur le genre, les objets et les rituels », *Tracés. Revue de Sciences humaines* HS 14, 2014, p. 203-231.

[25] STRATHERN Marilyn, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society*. Berkeley, University of California Press, 1988.

[26] THERY Irène, *La distinction de sexe: une nouvelle approche de l'égalité*. Paris, Odile Jacob, 2007.

[27] Notons que, bien qu'il s'agisse le plus souvent du premier enfant d'un couple, des éléments ethnographiques nous permettent d'affirmer que c'est la première paternité d'un homme qui est célébré dans ce rite. En effet, dans le cas où une jeune veuve ayant déjà eu un enfant de son mari défunt se remarie à un homme sans enfants, la cérémonie doit être de nouveau organisée, pour célébrer l'arrivée de son premier enfant à lui.

grossesse. Mais ces récits avaient tendance à fournir une version normée à laquelle il manquait, comme j'allais le comprendre suite à mes observations répétées, de nombreux détails dont certains s'avérèrent fondamentaux. Ces observations permirent de révéler l'extrême importance accordée localement à cette période de la vie d'un homme, d'une part, et la spécificité des Ankave au sein de l'ensemble des groupes anga, d'autre part. D'après la littérature existante sur les initiations anga, en effet, ce moment de la vie ne faisait pas l'objet d'une dramaturgie rituelle aussi marquée.

Chez les Ankave à l'inverse, lorsque les parents d'un jeune homme lui annoncent que sa femme est enceinte, débute une période qui comprend le respect d'interdits, alimentaires et de comportement, et le port d'une pièce de vêtement spécifique (une cape en écorce battue posée sur le sommet de la tête) pour trois personnes jusqu'au rituel organisé quelques jours après la naissance du bébé, rituel qui clôt la série des rituels initiatiques. Ces trois personnes sont le jeune homme, l'une des sœurs de celui-ci[28] et son épouse enceinte. Mon analyse a consisté à comprendre les modalités des interdits et comportements imposés à chacun d'entre eux, à écouter les discours locaux sur les raisons pour lesquelles ils devaient être mis en place et à observer les actions requises de chacun lors du rituel proprement dit. Celui-ci comporte deux phases qui se déroulent toutes les deux le même jour : la première est secrète et non-mixte – certains diraient genrée –, la seconde est publique. À l'aube, le jeune homme et ses accompagnateurs[29] se rendent en forêt avec un expert rituel pendant que la mère de son enfant et sa sœur et leurs accompagnatrices vont elles aussi secrètement à la rivière avec le bébé. Suit alors un rassemblement de tous sur un espace dégagé où un rituel, dont je ne donnerais pas les détails non plus ici[30], est effectué pour les principaux protagonistes et dont l'analyse permet de dire qu'il met au jour le nouveau statut du jeune homme et instaure en même temps un nouveau couple parental qui pourra assumer ensuite seul l'arrivée de nouveaux enfants. Car si certains des interdits alimentaires sont imposés lors des grossesses ultérieures, aucun autre rituel de cette ampleur n'existe du vivant de chacun. Seule la mort – plus précisément la cérémonie de clôture de deuil – sera l'occasion de rassembler à nouveau la communauté.

L'analyse des interdits, comportements et gestes rituels associés à la naissance du premier enfant d'un homme se construisit lentement, d'abord au fil de la rédaction d'articles, puis à l'occasion de la rédaction d'un ouvrage, *Agir pour un autre. La construction de la personne masculine*, paru en 2015[31]. Ce livre présente les formes complexes et porteuses de sens que prend l'action coordonnée de ces trois personnes (futur puis père d'un premier enfant, sœur de cet homme, épouse enceinte de lui) dont l'implication est considérée localement comme indispensable au bon déroulement de la naissance de l'enfant, à l'accession de l'homme au statut de père et à l'instauration d'un couple de parents.

Il adjoint à l'analyse de ce rituel du troisième et dernier stade celle que j'avais faite des rituels collectifs dans des publications antérieures (2008 par exemple). Cette prise en compte conjointe des diverses étapes du cycle initiatique a permis de montrer que celui-ci formait un continuum au cours duquel la personne masculine est construite et que cet enchaînement

[28] Idéalement une sœur réelle plutôt que classificatoire et qui, si possible là encore, est plus âgée que lui mais encore sans enfant.

[29] Les accompagnateurs sont au nombre de deux ou trois ; il s'agit de jeunes hommes de la vallée qui ont été pères pour la première fois le plus récemment. Les accompagnatrices sont leurs homologues du côté féminin.

[30] Le lecteur désireux d'avoir tous les détails sur l'ensemble du cycle rituel, de l'annonce de la grossesse aux jours qui suivent la naissance, pourra se référer aux chapitres 2 à 4 de BONNEMERE Pascale, *Agir pour un autre. La construction de la personne masculine en Papouasie Nouvelle-Guinée*. Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, « Penser le genre », 2015.

[31] Ce livre est la version remaniée du mémoire principal d'une HDR soutenue en 2011. J'en profite pour remercier le garant de cette HDR, André Itéanu, ainsi que les membres du jury (Michael Houseman, Denis Monnerie, Anne-Christine Taylor et Irène Théry), dont les commentaires m'ont permis d'améliorer grandement le manuscrit.

ordonné de rites mettait en scène une série de transformations des rapports qu'un homme entretenait auparavant avec sa mère, d'une part, avec sa sœur, d'autre part. Or, pour que ces relations se transforment, il faut que les deux personnes qui composent la relation soient impliquées, non pas dans le même espace, mais au même moment, en adoptant les mêmes comportements. Au cours des phases collectives du rituel, qui se focalisent sur la relation mère-fils, ces comportements divergent progressivement jusqu'à ce que cette relation, caractérisée par sa dimension symbiotique, se transforme en un rapport où chacun peut vivre de manière autonome et où l'échange réciproque, de nourriture en l'occurrence, devienne possible. Dans un deuxième temps, c'est la relation frère-sœur dont la teneur est modifiée.
En respectant les mêmes tabous alimentaires que son frère pendant la grossesse de sa belle-sœur, elle accompagne celui-ci et sa présence signale l'objectif du rituel, accéder au statut d'oncle maternel, un résultat qui n'est apparu que lorsque j'ai analysé simultanément les différents stades du rituel[32].

Pour les Ankave, avoir une sœur mère de famille n'est pas, en effet, une réalité suffisante pour qu'un homme devienne un oncle maternel. Il faut encore que cette machinerie rituelle complexe, prolongée, ordonnée ait été enclenchée et menée au bout. Le statut des parents maternels, dont l'oncle est le représentant principal, est ambigu : ces parents sont situés du côté de la vie, car la mère est celle qui fait grandir l'enfant, pendant la grossesse et après la naissance. Elle lui donne en même temps son sang, ce qui signifie qu'un oncle maternel partage le sang de ses neveux et nièces utérines, alors qu'il ne le transmet pas à ses propres enfants. La conséquence de cette conception est que l'oncle maternel dispose d'un pouvoir de vie – il peut agir sur sa nièce lorsque ses seins ne se développent pas suffisamment, en l'occurrence en les enduisant d'argile – mais aussi de maladie, voire de mort : lorsqu'il juge que les biens que son groupe est censé recevoir à diverses étapes du développement des enfants de sa sœur ont été insuffisants, il peut entraver leur croissance, réduire la fertilité de ses nièces, provoquer leur amaigrissement, etc. Tous ces actes sont réversibles mais les parents maternels n'en restent pas moins des êtres dont les réactions sont craintes. Même morts, ces parents continuent parfois d'agir, pour attirer les vivants qui leur manquent ou parce qu'ils jugent que leurs proches ne respectent pas suffisamment la période de deuil. Leurs esprits rôdent, la nuit, pendant la période qui va du décès jusqu'à la cérémonie de clôture de deuil, qui est organisée un à deux ans plus tard, voire davantage. Leurs actions sont toujours négatives et il faut essayer de les apaiser en leur faisant plaisir[33].

Pour accéder à ce statut d'oncle maternel et surtout disposer des capacités d'agir pour autrui qui l'accompagnent, un rituel est nécessaire, rituel impliquant la présence d'une sœur. Car, sans vouloir essentialiser les discours explicites et les représentations implicites ankave, l'action pour autrui[34] est pour eux une capacité proprement féminine, que les hommes doivent eux acquérir. Contrairement à ce qu'il apparaît au premier abord, le cycle rituel ankave ne fait pas que séparer les garçons du monde des femmes et les former au combat, comme les analyses de Maurice Godelier[35] et Gilbert H. Herdt[36] l'avaient montré pour les Anga du nord.

---

[32] BONNEMERE Pascale, *Agir pour un autre. La construction de la personne masculine en Papouasie Nouvelle-Guinée*. Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, « Penser le genre », 2015.

[33.] L'ouvrage de LEMONNIER Pierre, *Le sabbat des lucioles : sorcellerie, chamanisme et imaginaire cannibale en Nouvelle-Guinée*, Paris, Stock, 2006, traite de l'ambiguïté des parents maternels et de leurs rôles dans l'imputation du malheur chez les Ankave.

[34.] C'est ainsi en effet que j'ai qualifié les comportements divers (prohibitions alimentaires, réclusion, interdiction de se déplacer, etc.) qui sont adoptés par quelqu'un pour agir sur quelqu'un d'autre (en général une mère pour son fils, une sœur aînée pour son jeune frère, un mari pour sa femme enceinte).

[35] GODELIER Maurice, *La production des Grands Hommes*, Paris, Fayard, 1982.

[36] HERDT Gilbert H., *Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity*, New York, McGraw-Hill Book Company, 1981.

Il marque l'accession d'un homme au statut de père et fait de lui un oncle maternel, capable d'agir sur les enfants de sa sœur positivement mais aussi, lorsqu'il juge que les circonstances le justifient, négativement.

Ici, c'est la présence d'une ethnographe aux côtés des femmes et l'adoption d'un paradigme anthropologique – dicté par le terrain – centré sur les relations de parenté qu'entretenaient les personnes impliquées dans le rituel qui a permis de proposer une analyse d'une initiation anga différente de celles d'autres groupes du même ensemble.

INITIATIONS, RITUELS MORTUAIRES, INITIATION INVISIBLE : TESTER DES HYPOTHÈSES SUR LES MODES OPÉRATOIRES DE TRANSFORMATIONS RELATIONNELLES.

Une fois que l'analyse d'un cycle initiatique particulier a été faite, une des voies possibles pour faire progresser ses recherches est de tester si les hypothèses dégagées sont applicables à d'autres rituels du même type, en l'occurrence ici ceux que l'on appelle du cycle de vie.
Reprenons une à une les hypothèses émises à partir du cas ankave, qui s'inscrivent dans le champ d'étude des rituels comme lieux de transformations relationnelles[37] :

– les initiations masculines transforment la teneur des relations qu'un garçon puis un jeune homme a avec ses plus proches parents de sexe féminin ;
– pour que la transformation de ces relations s'opère, il faut que les termes de la relation soient présents (garçons, mères et sœurs dans les phases collectives de l'initiation ; jeune homme, sœur et épouse au moment de la première naissance de son enfant) ;
– le mode opératoire pour effectuer ces transformations comporte deux temps : un temps au cours duquel est mis en scène l'état antérieur et toujours actuel de la relation ; un temps où la teneur nouvelle de la relation est montrée publiquement ;
– cette dimension temporelle des modalités de transformation relationnelle implique de considérer les différentes étapes des initiations comme un tout ordonné et chronologique.

L'extension de l'étude aux rites de mort s'est d'abord imposée. En effet, l'initiation est un rite de passage qui comporte la mise en place d'une mort symbolique, et les rites mortuaires sont le dernier rite de passage organisé pour une personne, ce qui incite à étudier conjointement les deux types de rituels, y compris en avançant l'hypothèse que, dans les deux cas, les relations sujettes à transformation(s) sont d'abord réactualisées.

Ce travail est en cours, mais des discussions avec Sandra Revolon qui avait travaillé sur les rituels mortuaires des Owa des îles Salomon[38] laissaient entrevoir des modes opératoires de transformation des relations entre les vivants et les défunts similaires à ceux qui étaient mis en scène lors des initiations ankave ? D'une part, pour que cette transformation s'opère, les deux termes de la relation (deuilleurs et bols en bois représentant les morts) doivent être présents. D'autre part, la cérémonie de clôture de deuil qui a lieu plusieurs années après le décès ne peut s'opérer qu'après avoir mis en scène l'état antérieur de la relation : elle débute par la présentation des mêmes éléments (cochons, bols) que ceux qui avaient été mis en place lors des funérailles et se termine par une mise en scène de la nouvelle relation au mort (le bol qui le représentait est laissé à pourrir).

[37] HOUSEMAN Michael, « Relationality », In *Theorizing rituals : issues, topics, approaches, concepts*, KREINATH Jens, SNOEK Joannes, and STAUSBERG Michael (eds), Leiden, Brill, 2006, p. 413-28

[38] REVOLON Sandra, « The Dead Are Looking at Us. Place and Role of the Apira Ni Farunga ("Ceremonial Bowls") in End-of-Mourning Ceremonies in Aorigi (Eastern Solomon Islands)', *Journal de la Société des Océanistes* n° 124, 2007, p. 59-66.

La démarche visant à rapprocher les initiations et les rituels mortuaires s'est poursuivie lors d'une rencontre organisée avec James Leach et Borut Telban qui aboutit à la publication d'un numéro spécial d'*Anthropological Forum* en 2017 rassemblant des contributions sur des initiations et des rituels mortuaires de Papouasie-Nouvelle-Guinée et d'Australie qui ont globalement validé le modèle que j'ai proposé[39]. Ils l'ont aussi complexifié, ouvrant ainsi des perspectives de réflexion sur les processus de matérialisation de toutes sortes qui rendent présents les défunts dans les rituels visant à transformer les relations avec eux et invitant à une comparaison plus poussée entre les rituels de cycle de vie de ces deux régions.

L'accent sur les modalités pratiques de transformations relationnelles conduit aussi à se demander dans quelles conditions celles-ci sont parfois discrètes, voire inexistantes. En l'occurrence, j'ai été conduite par hasard à envisager cette démarche, à l'occasion d'une présentation de mes travaux à l'Université de Toulouse dans le cadre d'un hommage à Daniel Fabre, dont l'hypothèse d'une « initiation invisible » dans les sociétés rurales « traditionnelles » d'Europe illustre comment une ethnographie très localisée, mais d'une richesse exceptionnelle, débouche sur des propositions anthropologiques généralisables[40]. Ma formation n'avait pas mis les travaux de Daniel Fabre sur mon chemin, mais les remarques des auditeurs m'ont conduite à envisager que les initiations masculines ankave étaient aussi, peut-être, indirectement, un moment de construction de la personne féminine[41].

Cette hypothèse de formes « invisibles » d'initiation doit être explorée dans le cadre comparatif qu'offre l'ethnographie anga puisque, contrairement aux Baruya et aux Sambia, les Ankave n'organisent pas d'initiation féminine. La présence des femmes dans leurs initiations pourrait alors être une initiation féminine en creux. Reste à comprendre – vaste programme – pourquoi, chez des groupes culturellement si proches, le cycle de vie des femmes doit être ici (Baruya) marqué par un rituel, et là (Ankave) non-marqué, voire invisible.

Comme on le voit, ma « carrière d'ethnographe » a été dictée par le terrain plutôt que par un point de vue théorique particulier, et si j'ai proposé une analyse des initiations masculines qui se distinguait de celles existantes pour les groupes anga voisins, c'est parce que les femmes ankave y étaient impliquées et que l'analyse de cette implication remettait en cause certains fondements des analyses précédentes. Ce parcours n'a rien d'exemplaire mais il témoigne du fait que c'est l'enquête de terrain au long cours qui a déterminé mes choix théoriques et leurs réorientations successives.

Pascale BONNEMÈRE
Directrice de recherche, CREDO (CNRS-EHESS)

[39] BONNEMERE Pascale, LEACH, James and TELBAN, Borut (eds), « Matter(s) of Relations: Transformation and Presence in Melanesian and Australian Life-cyle Rituals », *Anthropological Forum,* 27(1) (special issue), 2017.

[40] FABRE Daniel, « "Faire la jeunesse" au village ». In *Histoire des jeunes en Occident*, LEVI Giovanni et SCHMITT Jean-Claude (dir.), Paris, Seuil, 1996, p. 51–83.

[41] BONNEMERE Pascale et LEMONNIER Pierre, « Comparer au loin : à propos de « l'invisible initiation » chez les Anga de Papouasie Nouvelle-Guinée ». *In* ADELL Nicolas et FINE AGNÈS (dir.), *L'arpenteur des écarts. Daniel Fabre (1947-2016),* Paris : Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

BIBLIOGRAPHIE

BONNEMÈRE Pascale, « Considérations relatives aux représentations des substances corporelles en Nouvelle-Guinée », in *L'Homme,* n° 114, 1990, p. 101-120.

BONNEMÈRE Pascale, *Le Pandanus rouge. Corps, différence des sexes et parenté chez les Ankave-Anga, Papouasie-Nouvelle-Guinée*. Paris, CNRS Éditions, 1996.

BONNEMÈRE Pascale (ed.), *Women as Unseen Characters : Male Ritual in Papua New Guinea*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004.

BONNEMÈRE Pascale, « Du corps au lien: l'implication des mères dans les initiations masculines des Ankave-Anga' », In THERY, Irène et BONNEMERE Pascale (dir.), *Ce que le genre fait aux personnes*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2008, p. 75–90.

BONNEMÈRE Pascale, « Le donne nei rituali maschili in Papua Nuova Guinea : uno sguardo rinnovato e complementare », in *Antropologia dell'Oceania*, PAINI Anna et GNECCHI RUSCONE Elisabetta (dir.), Milano, Raffaelo Cortine, 2009, p. 211-236.

BONNEMÈRE Pascale, « Marilyn Strathern en Mélanésie. Un regard critique sur le genre, les objets et les rituels », *Tracés. Revue de Sciences humaines* HS 14, 2014, p. 203-231.

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

BONNEMÈRE Pascale, LEACH, James and TELBAN, Borut (eds), « Matter(s) of Relations: Transformation and Presence in Melanesian and Australian Life-cyle Rituals », *Anthropological Forum,* 27(1) (special issue), 2017.

BONNEMÈRE Pascale et LEMONNIER Pierre, « Comparer au loin : à propos de « l'invisible initiation » chez les Anga de Papouasie Nouvelle-Guinée ». *In* ADELL Nicolas et FINE AGNÈS (dir.), *L'arpenteur des écarts. Daniel Fabre (1947-2016),* Paris : Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

BROWN Paula and BUCHBINDER Georgeda (ed.), *Man and Woman in the New Guinea Highlands*, Washington D.C., American Anthropological Association, 1976.

COPPET Daniel (de) et ITEANU André, *Cosmos and Society in Oceania*, Oxford, Berg, 1995.

DESCOLA Philippe, « Claude Lévi-Strauss, une présentation », *La lettre du collège de France*, Hors série « Claude Lévi-Strauss centième anniversaire », novembre 2008, p. 4-8.

FABRE Daniel, « "Faire la jeunesse" au village ». In *Histoire des jeunes en Occident*, LEVI Giovanni et SCHMITT Jean-Claude (dir.), Paris, Seuil, 1996, p. 51–83.

GEWERTZ Deborah B. and ERRINGTON Frederick K., *Twisted Histories, Altered Contexts. Representing the Chambri in a world system*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

GODELIER Maurice, *La production des Grands Hommes*, Paris, Fayard, 1982.

HERDT Gilbert H., *Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity*, New York, McGraw-Hill Book Company, 1981.

HERDT Gilbert H. (ed.), *Rituals of Manhood: Male Initiation in Papua New Guinea*, Berkeley, University of California Press, 1982.

HERDT Gilbert H. (ed.), *Ritualized Homosexuality in Melanesia*, Berkeley, University of California Press, 1984.

HERDT Gilbert H. and PORTER POOLE Fitz John (ed.), « Gender and Social Change in Papua New Guinea », *Social Analysis,* 12 (Special issue Series), 1982.

HINTON Peter and MCCALL Grant (ed.), « Concepts of Conception: Procreation Ideologies in Papua New Guinea », in *Mankind* (Special issue, Guest editor : Dan JORGENSEN), (1), n° 14, 1983.

HOUSEMAN Michael, « Relationality », In *Theorizing rituals : issues, topics, approaches, concepts*, KREINATH Jens, SNOEK Joannes and STAUSBERG Michael (eds), Leiden, Brill, 2006, p. 413-28.

LEMONNIER Pierre, « "Mipela wan bilas. Identité et variabilité socio-culturelle chez les Anga de Nouvelle-Guinée" », in *Le Pacifique-Sud aujourd'hui : identités et transformations culturelles*, TCHERKEZOFF Serge et MARSAUDON Françoise (dir.), Paris, CNRS Éditions, 1997, p. 196-227.

LEMONNIER Pierre, *Le sabbat des lucioles : sorcellerie, chamanisme et imaginaire cannibale en Nouvelle-Guinée*, Paris, Stock, 2006.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale.* Paris, Plon, 1958.

MAIN P., ATTENBOROUGH Robert D., CHELVANAYAGAM Gareth and GAO Xiaojiang, « The Peopling of New Guinea: Evidence from Class I Human Leukocyte Antigen », in *Human Biology*, (3), n° 73, 2001, p. 365-383.

READ Kenneth, « Cultures of the Central Highlands, New Guinea », *Southwestern Journal of Anthropology*, n° 10, 1954, p. 1-43.

REVOLON Sandra, « The Dead Are Looking at Us. Place and Role of the Apira Ni Farunga ("Ceremonial Bowls") in End-of-Mourning Ceremonies in Aorigi (Eastern Solomon Islands)', *Journal de la Société des Océanistes* n° 124, 2007, p. 59-66.

STRATHERN Marilyn, *Women In-between: Female Roles in a Male World (Mount Hagen, New Guinea)*, London, New York, Rowman & Littlefield, 1972.

STRATHERN Marilyn, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society*. Berkeley, University of California Press, 1988.

THÉRY Irène, *La distinction de sexe: une nouvelle approche de l'égalité*, Paris, Odile Jacob, 2007.

WATSON James B. (ed.), « New Guinea: The Central Highlands », in *American Anthropologist* New Series (special issue), (4, Part 2) n° 66, 1964.

WEINER Annette B., *La richesse des femmes, ou comment l'esprit vient aux hommes, Iles Trobriand*, Paris, Seuil, 1983 [1976].