

## Anthropologie et Sociétés



Pascale BONNEMÈRE, *Le pandanus rouge. Corps, différence des sexes et parenté chez les Ankave-Anga*. Paris, CNRS-Éditions, 1996, 426 p., cartes, fig., gloss. Bibliogr., index.

Éric Schwimmer

Volume 22, numéro 3, 1998

Culture et modernité au Japon

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015567ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015567ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Schwimmer, É. (1998). Compte rendu de [Pascale BONNEMÈRE, *Le pandanus rouge. Corps, différence des sexes et parenté chez les Ankave-Anga*. Paris, CNRS-Éditions, 1996, 426 p., cartes, fig., gloss. Bibliogr., index.] *Anthropologie et Sociétés*, 22(3), 173–175. <https://doi.org/10.7202/015567ar>

Pascale BONNEMÈRE, *Le pandanus rouge. Corps, différence des sexes et parenté chez les Ankave-Anga*. Paris, CNRS-Éditions, 1996, 426 p., cartes, fig., gloss. bibliogr., index.

Ce livre commence en se demandant pourquoi sont jugées incompatibles l'étude des composantes sociales de la personne, d'une part et, d'autre part, l'analyse des représentations de son développement et de sa bonne santé.

En effet, l'analyse occidentale distingue traditionnellement entre les termes et les relations, le temps et l'espace, le corps et l'esprit. À cause de cette habitude, les Occidentaux ont des difficultés majeures à comprendre et à expliciter la pensée mélanésienne, car ces distinctions s'y font différemment. Pascale Bonnemère fait partie des ethnographes les plus perspicaces pour décrire la femme mélanésienne et reconstruire la façon dont celle-ci lit les signes émis par son corps, ses substances corporelles (le sang, etc.) et les substances végétales et minérales qui figurent aussi comme « états » divers du sang féminin ou masculin. On apprend comment ces substances corporelles se transmettent entre les générations, le rôle joué par chaque sexe dans la procréation ; comment l'identité se développe par les relations — d'ingestion, d'expulsion, d'interdits alimentaires — entretenues avec les substances corporelles au cours de la vie ; comment ces relations entrent dans la construction socioculturelle ankave de la différence des sexes ; comment elles peuvent expliquer les rituels du cycle de vie et des échanges.

En plus, mieux que la plupart des ethnographes, Bonnemère réussit à insérer ses observations dans un cadre comparatif, nous faisant comprendre comment le système ankave ressemble aux systèmes célèbres qui l'avoisinent, tout en restant profondément différent. Le domaine de la comparaison recouvre l'ensemble des cultures de « l'ethnie anga », d'environ 70 000 personnes réparties en 12 groupes linguistiques, dont le territoire se situe à la rencontre des Eastern Highlands, du Gulf et du Morobe en Papouasie-Nouvelle-Guinée. Plusieurs groupes du nord de cette zone (Baruya, Iqwaye, Jeghuje, Sambia) ont fait l'objet d'études ethnologiques, mais la monographie de Bonnemère est la première qui traite des Anga du Sud. Malgré toutes les ressemblances linguistiques, écologiques, culturelles, religieuses entre les Anga du Nord et du Sud, les caractéristiques les plus connues des premiers (la dévalorisation radicale des femmes, l'homosexualité ritualisée, la guerre omniprésente) ne se retrouvent pas chez les seconds. Le problème est donc d'expliquer cette diversité dans l'ethnie anga, comme le note l'auteur.

Dans ce projet, si plein de données comparées, la découverte la plus frappante reste pourtant cachée jusqu'à la page 348. Plusieurs des meilleurs ethnographes ont d'ailleurs procédé ainsi : après avoir absorbé des cultures au cours d'une recherche où l'essentiel leur restait profondément caché jusqu'à la révélation rituelle finale, ils ont aussi tenu le lecteur en haleine, avant de révéler le secret qui échappait ainsi à la banalisation.

Bonnemère offre une vision nouvelle de la distribution des rôles lors des drames initiatiques. La plupart des ethnologues distinguent en effet entre les catégories suivantes : a) les comportements des initiateurs et des novices, qui sont souvent très bien décrits ; b) les « spectateurs » — tels que les femmes, les enfants, les visiteurs —, qui assistent sans tenir de « rôle », mais qui sont normalement mentionnés, sans plus ; et c) les « exclus ». Si le rituel est « secret », cette dernière catégorie, qui reste normalement cachée dans les maisons, invisible plutôt qu'absente, comprendra les mères, les sœurs, les frères cadets des initiés. Ce qui distingue l'ethnographe des Ankave, c'est qu'elle a noté tous les détails de leurs expériences lors des rites initiatiques.

Ainsi, pendant le premier stade de l'initiation, les mères des jeunes garçons sont recluses dans une maison de branchages, dont elles ne s'éloignent pas, tout comme les garçons qui doivent rester dans leur enclos. Lors du dernier stade des initiations masculines, quand l'épouse du novice attend son premier enfant, les deux parents se soumettent aussi aux rites simultanés, mais séparés, dans leur enclos. Lors des deux stades, le novice porte une cape d'écorce, ainsi que la mère ou l'épouse. La plupart des interdits alimentaires sont les mêmes pour le novice et la femme concernée — et identique pour l'initiation et la grossesse. Quand l'homme subit des privations supplémentaires, c'est pour protéger le fœtus. Au fur et à mesure que l'initiation se poursuit, le comportement de la femme se modifie. Le novice et la femme restent liés de façon « quasi symbiotique ». Pareillement, les sœurs, les frères, les oncles maternels du novice subissent eux aussi certaines épreuves vécues par celui-ci.

Ces tendresses symbiotiques n'annulent pourtant pas l'asymétrie radicale des relations hommes/femmes partout sur le territoire anga. Elles sont beaucoup plus chaleureuses chez les Ankabe que chez les Baruya ou les Sambia, mais toute l'ethnie a les mêmes croyances envers la pollution féminine, les mêmes pratiques de la mystification des femmes. Les hommes y protègent leur emprise par leurs connaissances secrètes des hommes, la déféminisation des substances procréatrices. Ils regardent les femmes comme dangereuses.

Comment expliquer la diversification culturelle très importante entre les tribus de cette ethnie ? Sans prétendre résoudre cette question difficile, je suis frappé par certains faits écologiques et démographiques dont les chercheurs de cette région ont peut-être sous-estimé l'importance. Ce sont des faits que j'ai pu noter aussi dans la province Oro où les chercheurs les ont négligés aussi, mais quand on retrouve ces mêmes phénomènes dans deux cas distincts, on ne peut plus les passer sous silence. Écologiquement, chaque région (Anga, Oro) possède des hautes terres où la population est agressive, relativement dense, se multiplie facilement et s'étend par mouvements migratoires. Chez les Anga, ce rôle revient aux Sambia, aux Baruya, aux Iqwaye. Chaque région possède des territoires médians, comme les plaines riveraines chez les Orokaiva, qui reçoivent des migrants des tribus en expansion, mais qui expulsent certains groupuscules faibles vers d'autres territoires, souvent marécageux, qui semblent jouer le rôle de dépotoir. Il ne s'agit pas souvent de « guerres expansionnistes », mais d'un processus statistique où l'infiltrage est déséquilibré.

Ainsi, les Orokaiva riverains trouvaient assez ardue la migration vers les pentes plus peuplées du mont Lamington, tandis que le territoire des Binandere étaient relativement plus pénétrable. Or, Bonnemère montre bien que les Ankave émigraient plus facilement vers Sinde et les marécages situés au-delà que vers le Nord où la population était plus étanche. Sinde était (est) donc le passage vers un dépotoir dont les gens ne reviennent pas souvent, car les taux de morbidité et de mortalité y sont élevés (comme c'est le cas aussi chez les Binandere). La migration fonctionne donc en partie comme mécanisme démographique pour éviter la surpopulation du pays : les dépotoirs aident à rétablir l'équilibre démographique du système tout entier.

Dans cette perspective, il est normal de supposer que plusieurs ethnies comme les Anga, les Orokaiva, ou même des populations comme celle de la province Oro, seront nécessairement hétérogènes, car la culture des tribus agressives se transformera dans les régions médianes et dans les dépotoirs. Ces transformations seront complexes, car les différences écologiques ne sauraient pas les déterminer, mais la peur des femmes et l'homosexualité ritualisée produisent des formes sociales très particulières qui ne resteront pas forcément fonctionnelles dans les régions moins agressives.

On ne peut pas prévoir, en effet, que les régions agressives produiront toujours les formes sociales des Baruya et des Sambia. On ne les retrouve pas, par exemple, parmi les

Orokaiva dits montagnards, mais elles existent dans la province Oro, chez certaines tribus des hautes montagnes, comme les Ai'i (Schwimmer 1991), dont l'assise écologique ressemble à celle des Anga du Nord. L'analyse de Bonnemère démontre, au contraire, la grande liberté permise à chaque population, même peu nombreuse (celle des Ankave ne s'élève qu'à un millier), de développer son propre univers symbolique, sa propre ethnoscience, son propre système de relations sociales et de rituels. Il reste que chaque écosystème pose sa propre problématique, exige sa propre créativité. Celle des tribus agressives ne sera pas la même que celles des tribus médianes ou des dépotoirs.

Bonnemère, quant à elle, reconnaît volontiers, dans son livre, que ses recherches ne sont pas terminées, qu'il reste toujours des lacunes à combler. Cependant, dans ce travail, elle réussit à établir beaucoup de connaissances très solides, appuyées sur une immense documentation complexe dont je ne pourrais rendre compte dans cette brève discussion. Elle décrypte un système symbolique plein de silences, de forces invisibles, d'apparences trompeuses dont elle est rarement dupe. Tout en acceptant l'essentiel des théories de Maurice Godelier, son livre ajoute des nuances importantes et bénéfiques à une image de l'ethnie anga à laquelle nous avions habitués toutes les ethnographies antérieures. Cette ethnie nous apparaît donc désormais moins exceptionnelle, plus crédible, dans l'univers mélanésien et dans la famille d'ethnies du monde entier, qu'on ne l'avait imaginé auparavant.

## Références

- SCHWIMMER É., 1991. « How Oro Province Society Fit Godelier's Model » : 142-155, in M. Godelier et M. Strathern (dir.), *Big Men and Great Men*. Cambridge, Cambridge University Press.

Éric Schwimmer  
1228, rue Ducharme, app. 1  
Montréal  
Québec H2V 1E4

---

Jack GOODY, *L'homme, l'écriture et la mort. Entretiens avec Pierre-Emmanuel Dauzat*. Paris, Les Belles Lettres, 1996, 249 p., bibliogr.

Ce livre devrait être offert en prime à tout collègue qui, au moment de prendre sa retraite, promet pour bientôt la rédaction de ce grand œuvre dont il parle depuis tant d'années. Ou plutôt non, au contraire, il ne faut pas leur en souffler mot, cette lecture les déprimerait davantage, tellement la carrière de Jack Goody paraît remarquable et tout à fait exceptionnelle. Après plusieurs années à l'Université de Cambridge, où il souffrait de la réputation d'être un disciple de Meyer Fortes et africaniste relativement étroit, un empiriste fanatique, adversaire d'Edmund Leach et de Stanley Tambiah comme de leurs étudiants, Goody fut nommé professeur d'anthropologie et la plupart des observateurs constatèrent que cet honneur lui fit le plus grand bien. Soudain, Goody était devenu un véritable *scholar* à l'esprit ouvert et aux perspectives vastes, un gentleman de grande culture et, du coup, un collègue amical et fort chaleureux. Quelques années plus tard, le début de sa retraite prit l'allure d'une véritable éclosion : presque une dizaine d'essais sur des thèmes aussi divers que l'évolution de la famille européenne, la culture des fleurs, la cuisine et les classes, la logique de l'écriture, les icônes et l'iconoclasme, les rapports entre