

Culture

Maurice GODELIER, *La production des Grands Hommes*, Paris, Arthème Fayard, 1982. 370 pages, 115 FF (broché)

John LeRoy



Volume 3, numéro 2, 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1078138ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1078138ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA),
formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne
d'Ethnologie

ISSN

0229-009X (imprimé)

2563-710X (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

LeRoy, J. (1983). Compte rendu de [Maurice GODELIER, *La production des Grands Hommes*, Paris, Arthème Fayard, 1982. 370 pages, 115 FF (broché)]. *Culture*, 3(2), 74–76. <https://doi.org/10.7202/1078138ar>

Tous droits réservés © Canadian Anthropology Society / Société Canadienne
d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society /
Société Canadienne d'Ethnologie, 1983

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des
services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique
d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de
l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à
Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

belief system if would seem, nevertheless, that a careful perusal of the old tales and epics might offer much rich insight into bygone folk beliefs and help flesh out the woefully thin image of ancient Hungarian customs now available.

I have a few adverse comments to make about the present volume. First, while I cannot judge the accuracy of the translation there are a few spots in which it reads somewhat roughly or jerkily. More seriously, there are a number of places where the translator has not done his job. For example, on page 212 there is an incantation in Latin. Given that Latin is no longer an essential part of the repertoire of most scholars today, this passage should have been translated. As just one instance of a number, on page 36 there is the sentence, "There are certainly female deities (among the ancient Hungarians—reviewer) in existence as well: the Hungarian names for the feast of the Virgin Mary (*Nagyboldogasszony*, *Kisasszony*) and the images associated with them establish this beyond all reasonable doubt." That there is no real discussion of the images is Domotor's fault, but Mr. Hann should have provided some explanation for these terms. As Hungarian—English dictionaries are surprisingly hard to find, I was able to rely upon a Hungarian-speaking colleague and to learn that the first name is *Nagy-boldog-asszony* Great-blessed-woman, and that the second is *Kis(as)-asszony* young/noble-woman, though I am still no clearer as to why these appellations should be of such significance except to note that elsewhere in the book a female demon, depicted as young and beautiful (pages 92, 100) is also called *Kisasszony*. I also had to rely upon my colleague to learn that the *halottlato* (pages 136-139), glossed as 'Seer', is literally *halott-lat-o* dead-see-er. In short, Professor Domotor, as she should, has made use of etymological facts wherever possible. Mr. Hann, by not explaining these points, has effectively minimized this important aspect of folk study.

I should mention, however, that Mr. Hann has managed to achieve one remarkable effect very well indeed. Scattered throughout this book are numerous quotes from informants taken down in the course of fieldwork by Domotor and others. Much of this must have been in dialect. Mr. Hann has done a marvelous job, better than any other I have seen in fact, of rendering such quotes into a sort of bucolic English. The effect is charming.

Setting much minor criticism aside, however, I heartily endorse this volume to all who care about folk beliefs in general and the folk culture of Europe in particular. It is a welcome introduction into a rich world which for linguistic reasons remains

largely inaccessible to most Western scholars. It is certainly a welcome corrective to the images of Hungarian folk culture, which many of us still carry with us from childhood, of vampires and monsters bestowed upon us by Hollywood at the expense of this culture!

Maurice GODELIER, *La production des Grands Hommes*, Paris, Arthème Fayard, 1982. 370 pages, 115 FF (broché).

Par John LeRoy
Université de Colombie britannique

Cette intéressante ethnographie d'une tribu des hautes montagnes de Papouasie-Nouvelle-Guinée, est l'œuvre d'un anthropologue qui jouit déjà d'une solide réputation comme chef de file de l'anthropologie marxiste. Les travaux de Godelier publiés jusqu'à présent sembleront techniques, ardues et obscurs à qui ne connaît pas très bien la théorie marxiste, la philosophie européenne et l'économie politique. Pour comprendre l'entreprise de Godelier, il faut savoir que sa formation d'anthropologue est passée par des études de philosophie et d'économie politique. Par le biais de l'anthropologie, Godelier essaie de répondre à des questions laissées en suspens par ces deux autres disciplines et entre autres celles-ci: Quelle est la rationalité d'une économie tribale? Que signifie le terme «économie» dans une société dépourvue d'institutions économiques? Que devient l'infrastructure lorsque les rapports de production se confondent avec les rapports de parenté? Sans vouloir nier l'importance de ces problèmes théoriques, certains lecteurs de Godelier ont depuis longtemps l'impression que la question-clé est ailleurs: l'anthropologie marxiste est-elle capable de nous dévoiler de nouveaux aspects des cultures concrètes? Car ce sont après tout les phénomènes tangibles qui forment l'objet essentiel de l'anthropologie et, comme l'a si bien remarqué Marcel Mauss, «le donné, c'est (...) le Mélanésien de telle ou telle île». L'anthropologie marxiste est-elle capable de cerner un objet ou une signification qui a échappé à d'autres écoles (fonctionnalisme, écologie culturelle, anthropologie symbolique, etc.)?

Ce livre, le premier que Godelier consacre aux groupes baruya qu'il étudie depuis quinze ans déjà, ne répond pas clairement à ces questions. Pourquoi? Peut-être parce qu'il s'adresse à la fois à des spécialistes et au grand public. Ce n'est ni une

monographie ni un traité théorique. L'auteur se penche sur un aspect central de la culture baruya en termes accessibles à un « public plus vaste que celui de (ses) confrères anthropologues ». L'entreprise méritait certes d'être tentée même si, de l'aveu de l'auteur, elle comportait quelques risques. L'un des thèmes dominants du livre est celui de la double inégalité de la culture baruya: inégalité entre hommes et femmes d'une part (avec subordination des femmes), et d'autre part inégalité entre hommes, marquée par la hiérarchie entre les Grands Hommes et les autres. La première inégalité est la plus importante puisqu'elle sous-tend des rituels d'initiation complexes que les Baruya partagent avec leurs voisins (et que nous connaissons grâce aux travaux de G. Herdt et d'autres chercheurs) et une idéologie sexuelle qui affirme l'assujettissement des femmes. Les deux-tiers du livre traitent de ce thème, à travers l'étude de la production, de l'échange, du rituel, des mythes et de l'idéologie. Le reste de l'ouvrage est consacré aux Grands Hommes baruya qu'il ne faut pas confondre, dit Godelier, avec les *Big-men* de l'anthropologie anglophone.

Notons au passage que le titre, *La production des Grands Hommes*, est légèrement trompeur puisque l'ouvrage parle surtout de la production des hommes en général, et plus particulièrement de la production des différences sexuelles.

Le tableau de l'inégalité qui nous est proposé est visiblement influencé par l'analyse marxiste des classes sociales. Tout d'abord, le vocabulaire de Godelier est « politique »: il préfère parler de « domination », d'« oppression », d'« expropriation », voire de « violence », plutôt que de « complémentarité », de « non-équivalence » ou de « hiérarchie ». Il écrit par exemple: « La leçon est toujours la même: le masculin (les hommes), pour dominer, doit tenir la puissance du féminin, et pour la contenir il doit d'abord s'en emparer, en exproprier les femmes qui en sont les supports premiers, originaires. Un peu de la même façon que dans nos sociétés, la richesse des uns est la richesse dont sont privés les autres, ceux qui la produisent » (p. 154). Ou encore: « Soupçons. Dénigrement. Dénégation. Dépossession. Expropriations par le vol, l'assassinat ou d'autres violences imaginaires. Au cœur de la pensée et des pratiques symboliques des Baruya existe et se reproduit en permanence une formidable violence idéelle et idéologique dirigée contre les femmes » (pp. 231-232). De plus, les aspects économiques de la subordination des femmes sont particulièrement mis en relief: les femmes ont un accès restreint aux moyens de production, de destruction (les armes), d'échange, de

communication avec les puissances invisibles (la magie). Enfin, l'initiation est, selon Godelier, le mécanisme, la « machine » idéologique qui produit la domination des hommes sur les femmes. Nous pourrions résumer ce processus assez compliqué en disant que l'initiation « naturalise » les rapports sociaux de la domination masculine et transforme un élément idéal en élément concret au moyen de rituels fondés sur les substances mâle et femelle (lait maternel et sperme). Le rituel constitue donc le rouage indispensable qui livre le discours symbolique nécessaire à la reproduction de la société baruya. Godelier laisse parfois percer un certain esprit partisan. Il est par exemple sensible à l'oppression des femmes baruya. Cet aveu plaira certainement à une partie de ses lecteurs, mais j'ai l'impression que de nombreux anthropologues préféreraient les recherches plus méticuleuses de Marilyn Strathern sur les rôles sexuels dans les hautes montagnes de Nouvelle-Guinée.

La perspective de Godelier constitue évidemment un angle d'approche possible. Il pense que la société baruya souffre d'une contradiction sociale majeure qui s'exprime aux niveaux de la production et de la reproduction et qui est légitimée par un système d'institutions et un discours sacré. Cette interprétation présente cependant un certain nombre de problèmes. Il y a tout d'abord la branche maîtresse de la société baruya, la domination des hommes sur les femmes. Quelles en sont les racines? Inutile, comme l'observe fort justement Godelier, d'aller chercher dans l'Histoire; quand bien même cette « contradiction » serait le legs d'une structure sociale antérieure, nous ignorons tout de la structure en question. Le matérialisme historique ne peut donc rendre compte de la société baruya. Mais sans l'élément historique, sans la dialectique, que devient le matérialisme? Chez certains marxistes, comme chez leurs collègues non-marxistes, il semble se muer en une sorte de fonctionnalisme ou d'écologie réductionniste. Godelier est conscient de ce piège mais ne parvient pas à l'éviter tout à fait. Il reconnaît certes que la domination des hommes sur les femmes n'est pas le fruit de contraintes matérielles, qu'elles soient productives ou reproductives. Tout comme Lévi-Strauss et Sebag, Godelier souligne que la pensée invente « ses propres systèmes d'interprétation qui engendrent des pratiques symboliques, lesquelles constituent autant de manières d'organiser, de légitimer, donc également de produire la domination des hommes sur les femmes et deviennent des rapports sociaux » (p. 352). Il ajoute un peu plus loin: « La pensée non seulement représente la société, mais est elle-même productrice de société ». Mais que dit-il, au juste? D'un

côté, il semble souscrire à la tradition structuraliste: derrière toutes les pratiques culturelles se profile un même schème conceptuel plus ou moins net selon les cas, mais ne dérivant d'aucune de ces pratiques. D'un autre côté, il fait constamment appel au schéma marxiste: certains aspects de la culture (subsistance, propriété, échange économique) précèdent les autres (langue, mythes, rituels) qui servent à les légitimer. Cette valse-hésitation sur le discours anthropologique à adopter se poursuit tout au long du livre. Est-ce parce que Godelier a voulu écrire un livre plus accessible au grand public (de grâce, épargnez-nous la philosophie)? Peut-être, mais pas complètement.

Quiconque s'intéresse à la Mélanésie et à l'anthropologie politique goûtera particulièrement les chapitres sur les Grands Hommes. Les hommes les plus importants de la société baruya sont les initiateurs, les Grands guerriers, les chamanes, les chasseurs de casoars et les fabricants de sel. Le premier statut est héréditaire, les autres échoient à des hommes aux qualités exceptionnelles. Le *big-man* des autres sociétés des hautes montagnes (Melpa, Enga et Mendi par exemple) est inconnu chez les Baruya. Dans un chapitre consacré à l'étude comparative des *big-men* des hautes montagnes, Godelier explique en quoi les Baruya sont différents. Ailleurs, les femmes sont échangées contre des biens; chez les Baruya, le mariage est un échange de sœurs; ailleurs, le chemin qui conduit à l'âge d'homme est marqué par la production, la circulation et l'accumulation de richesses; chez les Baruya, il l'est par l'initiation et la guerre; ailleurs, la société est conçue pour permettre à l'intérêt personnel et à la non-équivalence dans les échanges de se développer; chez les Baruya, l'équivalence se fait sentir partout. Ces comparaisons générales ne nous aident pas nécessairement à mieux comprendre cette société mais elles permettront de faire le point et inviteront à une réflexion fructueuse.

En définitive, nous tenons là un premier livre très intéressant sur les Baruya. Godelier laisse entendre que d'autres suivront. C'est pourquoi il serait injuste de critiquer l'ouvrage pour ses omissions ou le traitement quelque peu expéditif qu'il réserve à certains sujets. On pourra le donner à lire aux étudiants et le recommander à des collègues en sachant que, les uns comme les autres, le liront avec plaisir et intérêt. Une douzaine de pages de photographies des Baruya en costume traditionnel contrastent agréablement avec un chapitre, à la fin du livre, sur l'expérience coloniale. *La production des Grands Hommes* devrait être traduit en anglais et doté de l'index qui lui fait défaut dans sa version originale.

Sherry B. ORTNER and Harriet WHITEHEAD, *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, New York, Cambridge University Press, 1981. 435 pages, US \$10.95 (paper), US \$34.50 (cloth).

By Anna Meigs
Macalester College

This book is a welcome and stimulating sequel to Rosaldo and Lamphere's *Women, Culture and Society*, providing detailed and provocative analyses of systems of symbols by which gender is represented in a variety of cultures. The volume is divided into two parts: an initial "culturalist" section emphasizing analyses of the internal logic of systems of gender symbols, and a shorter "sociological" section in which the emphasis is on the relationship between the symbols and social reality. The articles which I found most stimulating fell in the latter section and I will therefore give them the most emphasis here.

The sociological contributors, Ortner, Collier and Rosaldo, and Llewelyn-Davis avoid vague generalities about the relationships between symbol and social structure and adhere to specific demonstrable connections, for which they should be congratulated. Both Ortner, and Collier and Rosaldo, relate the symbolism of gender to the social organization of marriage, claiming in two highly provocative essays that the former is derived at least in part from the latter. Analyzing Polynesian materials, Ortner explores the difference for the construction of gender between patrilineal exogamous societies in which dowry is given and cognatic endogamous societies in which the woman inherits land. She demonstrates that the organizational features of the former vitiate the female's relatively high status as daughter and sister in her natal group and concentrate structural attention on her relatively low status as wife in her husband's group. In the cognatic/endogamous/land inheritance systems, on the other hand, the role of wife is weakened and the roles of sister and daughter remain strong. Ortner demonstrates that the symbolism of gender in these two types of Polynesian society derives at least in part from which female kinship status is emphasized. Clearly this is a model for the analysis of the connection between gender symbolism and social organization which can be used in many societies and will stimulate many further studies.

Collier and Rosaldo's study argues like Ortner's that the symbolization of females should be under-