



Review

Reviewed Work(s): *Women as Unseen Characters: Male Ritual in Papua New Guinea* by Pascale Bonnemère

Review by: L. L. Langness

Source: *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 11, No. 3 (Sep., 2005), pp. 611-612

Published by: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3804342>

Accessed: 16-11-2017 11:10 UTC

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *The Journal of the Royal Anthropological Institute*

two, the construction of the criminal is intertwined with nationalist discourse as a way to establish authority. In the third, Wedel does an excellent job in showing the inappropriateness of conceptually forming a state-society divide, and a separation of politics, economics, and law within Russia.

Chapters 3 and 10 are the most reflexive pieces, focusing on the difficulties faced by anthropologists in the field. In the first case, as the anthropologist begins to research issues of law, her work is thrown into disrepute, culminating in the ethnographer becoming a subject of investigation. In the latter, Mark attempts to locate an ethnography of events surrounding a French collaborationist in the Second World War. After the main informant's death, Mark is left pursuing relatives and a community who do not wish to speak, whilst first-hand poems and official records only broaden the issues. Mark does well to ask whose version holds more truth. Whilst we remain in the dark, we witness the power of cultural preference to keep it this way.

The final ethnographic chapter begs one last question. What lengths should anthropologists go to in order to understand criminality in context? This is not actually addressed by the book and neither are ethics on the whole. Yet this issue seems to be intertwined with the perceived 'fairness' of the crime by the author. Implicit throughout the text is the theme of the weak versus the powerful. The powerful commit crime and often get away with it. The weak may commit crime but we explain the context and its virtual necessity. It is certainly enlightening to see our own judgements about crime shine through.

This collection raises a number of questions about documenting and analysing crime. A few more answers would have been welcome, but, on the whole, this book makes a new and valuable contribution to the study of crime. It will certainly be of interest to criminologists and to any anthropologist concerned with political power or social exclusion.

LUCY ROBERTSON

University of Glasgow

Social anthropology

BONNEMÈRE, PASCALE (ed.). *Women as unseen characters: male ritual in Papua New Guinea*. viii, 254 pp., map, table, bibliogr. Philadelphia: Univ. Pennsylvania Press, 2004. £32.50 (cloth)

This book is an attempt to overcome male bias in the analysis of male initiations in New Guinea: '[M]ale initiations were analyzed as an

exclusively masculine area founded on secrecy and the exclusion of women (Read 1952: 5; Herdt 1987b: 72; Langness 1999: 98)' (p. 1). I find it odd that Bonnemère cites me in this context because on page 98 of *Men and 'woman' in New Guinea* I specifically point out that women did indeed play roles in male initiations. None the less, she makes a slightly exaggerated point.

Bonnemère observes that earlier fieldwork was done mostly by male anthropologists working with male informants, and female anthropologists worked mostly after male initiations had ceased. However, the Berndts mentioned early that the initiations were a collaborative undertaking (between men and women) (*Excess and restraint* 1965) and Kenneth Read even earlier described women's participation in the Nama Cult (*Nama cult of the Central Highlands, New Guinea, Oceania*, 1952). Women were not unseen, they were neglected. No one focused on women's roles. This included several female anthropologists who were in New Guinea early enough to have witnessed such rites. These women would have been quite indignant had it been suggested to them they should concentrate on women's roles. Also, as most of the earlier work was carried out by lone fieldworkers, there was the simple fact that they could not be in two or more places at the same time. However, the several married teams, from the Berndts up to the present, with the exception of the Stratherns, did not do much better. I suspect that this had something to do with the fieldworkers' own attitudes towards women as well as the attitudes of the locals. In any case, this fine book attempts to remedy this neglect.

The nine chapters are all of unusually high quality. They focus specifically on the roles that women play in various male initiations. From their descriptions there is left little doubt that by examining women's roles we gain a much better understanding of the rites in question. The papers by Gilbert Herdt, Sandra Bamford, and editor Pascale Bonnemère are particularly useful in this respect. Chapters by Marta Rohatynskij and Aletta Biersack are somewhat more analytical and focus more specifically on particular rites. The paper by Pierre Lemonnier on the variations found in initiation rites just in the Anga area alone is quite fascinating. Andrew Strathern and Pamela Stewart offer a 'Collaborative Model of cult activities' to replace what they term the previous 'Male Exclusivity Model'. They provide a thoughtful analysis of what constitutes male cults and suggest a model of gender relations based 'at least partly on collaboration rather than simply on antagonism, separation, or inferiority' (p. 126).

Polly Wiessner offers an ambitious historical perspective on Enga spirit women and

how their roles in the initiations changed over time. Finally, Bruce Knauff does an excellent job of reviewing the history of research on male initiations and linking it to broader attitudes and biases held by Western observers during the 1950s to 1970s, attitudes resulting from our experiences after the Second World War. He then discusses the influence of feminism and the 'anthropology of women' on developments after the 1970s. Finally, he reviews his own research on the Gebusi and illustrates how his views of their initiations have changed.

These papers demonstrate convincingly that the male dominance model was incomplete. They do not demonstrate that it was incorrect, however. I believe Herdt's closing statement still speaks pretty much for the general situation: '[U]ltimately, then, women's positionality was a patterned construction of reaction to an intensely gendered social and political economy' (p. 33).

For the most part these papers are well reasoned and help to further our understanding of male initiations and gender relations. I remain uncomfortable, however, when I read something like 'the frightening implications of the male nightmare of female parthenogenesis' (Bonnemère, p. 72), and I think that we should abandon the extremely questionable notion that men envy women's ability to give birth (p. 66). Surely the initiations are more than that. Biersack is probably much closer to the truth: '[C]oming to terms with the ritual requires coming to terms with the *meaning* of the life cycle itself' (p. 118).

L.L. LANGNESS

University of California, Los Angeles

BRENNER, SUZANNE APRIL. *The domestication of desire: women, wealth, and modernity in Java*. xvi, 301 pp., maps, illus., bibliogr. Princeton: Univ. Press, 1998. £42.50 (cloth), £14.95 (paper)

Suzanne Brenner's book is an engaging account of the making of modernity and its reversals – the 'making of the unmodern' – in the batik-producing district of Laweyan, Solo, Java. Brenner arrived in 1986 to find a fading batik industry, a relic of what she describes as a 'once modern' past, defeated by mass production of imitation batik. She proficiently outlines Laweyan's history and the rise and fall of the local merchant class and describes in vivid terms how a neighbourhood developing in the distinctly modern social and economic conditions of urban Java under late colonial and postcolonial rule became what she terms *demodernized*.

The book ably interweaves a number of complex themes: a key focus is gender, its centrality in social life and its links to modern-

ization and (re)traditionalization. Concentrating on the prominent role of women as batik producers, traders, and entrepreneurs, Brenner argues that an understanding of gender is central to grasping the specifics of the district's participation in modern urban life and social institutions, and to understanding why modernization faltered. Seeking to examine modernity from the inside out, she wants to show the interweaving of, on the one hand, family life intimacies and the values and practices often termed 'domestic' – a term she wishes to reclaim from its feminist and anthropological critics, as encompassing both family and household – and, on the other hand, politics, especially state policy, economics, and social forces of modern life (p. 51). She argues for considering not only how the family is 'modernized' but also how it fundamentally shapes the forms that modernity takes. The domestic is understood not only as a major site of the family's material and cultural production, but also as the locus of its power in the community and wider society: market forces are seen as 'domesticated' by women's actions, or converted to the signs of value in a Javanese sense, a process which at the same time contributes to Laweyans' profound ambivalence towards modernization.

Brenner is especially interested in how subjective understandings of desire and its control, often, she suggests, thought of as intensely personal, relate to more 'social' and even 'economic' matters: how do certain notions of desire become attached to certain ideas about gender? She sees a process of generating and conserving value through the control of *nafsu* – desires, both male and female – which has both an economic and a spiritual dimension, and she describes how everyday pronouncements and practices both support and contradict dominant ideologies of potency and control. Thus women restrain passions for the sake of their family's welfare. Brenner neatly connects an ongoing reconfiguring of subjectivities to an account of the agendas of the New Order regime: these heavily emphasized the need for self-discipline and the suppression of individual desire among citizens to foster order and the development of a modern nation.

Brenner's phrase the 'making of the unmodern' is an arresting one, but perhaps begs some important questions. The book notes that modernity is a highly ambiguous and elusive term, with overlapping meanings. There is a paradox, Brenner suggests, in a community that once prided itself on its modernness, being transformed over a few decades into a bastion of 'tradition' (p. 11). But is a decline in prosperity with the failure of batik production and an associated process of retraditionalization *per se* evidence of a retreat from modernity, of its 'fragility' or 'decline'? Brenner hints in a number of places at the complex relationships

anger from humiliation, calling it closer to resentment, resentment that must be seen as being shaped by an abiding habitus. Thus she notes that Huli 'women ... spend hours with toddlers provoking desire for an object, bringing them to tears of rage by pretending to steal the object, urging them to hit the offender' before demanding a 'few ... rounds of give and take of the object' (p. 67).

Leavitt, in one of three Sepik-based articles, discusses Bumbita Arapesh constructions of Europeans, not as rivals, but as kin, as mothers' brothers, in particular, as joking partners, as donors of generalised reciprocity and, inevitably, as ancestors. The Bumbita Arapesh avoided humiliation by defining them this way, but undermined their concept of kinship in so doing. Silverman then analyses the complicated relationship between local cosmology and modernity among the Eastern Iatmul. On the river, humiliation does not lead to development because the local concept of the person is voluble, plural and contradictory, rather than unitary in any Western sense. 'There is no ... self that modernizing persons can repudiate' (p. 93). In the final Sepik piece, Errington and Gewertz also reject humiliation as a gloss for the way change is experienced among urban elites living in Wewak, the East Sepik provincial capital. They try to juggle the contradictory demands of both kin and capital accumulation.

Dalton's impressive discussion of Rawa notions of personhood centres on ideas of torpidity and sorrow. While Rawa contrast themselves with Westerners, they remain unmotivated by modern values, largely because of their sociocentric assumptions about agency and identity. This orientation, Dalton concludes, has undergone little change because the Rawa material world has not changed. Little of their land has been alienated, and no ecocide has taken place. Sykes presents the case of the Lelet of New Ireland, whose male youth had an outburst of

violence in the mid 1990s, which surprised her. Their acts of arson gave rise to a new subregional idea of order as well as to concepts of possessive individualism, lacking which they had not previously been subject to humiliation. Lastly, David Akin reflects on the changes in the deeply gendered meanings of *kastom* among the Kwaio of the Solomon Islands. In doing so, he strays a bit from the theme of humiliation and personhood. In a way, however, he reiterates everybody's conclusion, that is, that Sahlins's view of colonial history is largely inapplicable to Melanesia.

Clearly, the authors in this collection resemble the Weberians rather than Weber. They view the relationship between the local and the global in this corner of the Pacific as morally robust rather than tragic. In this regard, Foster does offer a somewhat salutary Afterword. While the articles almost universally dismiss the idea that humiliation puts an end to local culture, thus giving rise to meaninglessness, from which modern identities may then arise, he suggests that they do show how the local may coexist both with capitalist aspirations and culturally variable frustrations.

If this project was meant to vet Sahlins's thesis about colonial history, then I am uncertain what Foster's negative conclusion about it means with respect to the book's overall success. Perhaps, it means that the volume amounts to rather less than the sum of its parts, most of which do succeed at making one or two compelling ethnographic and theoretical points.

Women as unseen characters: Male ritual in Papua New Guinea, edited by Pascale Bonnemère. Social Anthropology in Oceania Series, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004, 254pp., map, tables, figures, endnotes, bibliography, index. ISBN 0-8122-3789-7 (hardback).

ROGER IVAR LOHMANN
Department of Anthropology
Trent University

The central point of this volume is that, by accepting the gaze upon boys and men, descriptions of male-focused rituals in Papua New Guinea overlook both women and the feminine imagery that are often at the very heart of male ritual. In offering a corrective, the contributors exhibit an additive, building engagement with earlier work and an admirable scientific attitude of self-correction in the face of new evidence and new ways of interpreting evidence. Beyond this, the collection represents a fine, seamless collaboration of scientific and humanistic concerns that allows us to transcend the sexual antagonism model of gender relations in New Guinea societies.

Pascale Bonnemère's superb Introduction summarises the types of 'male' ritual in Papua New Guinea, drawing our attention to how women participate, conduct separate, meshing rituals, and are symbolically or spiritually present in men's cult spaces. This is a fertile discussion of the role of surrogates or proxies for females and feminine powers in exclusively male rituals, as when men mimic feminine reproductive roles, invoke spirit women, 'marry' initiates and manipulate 'female' objects. Bonnemère identifies the categories of women who participate in or are excluded from rituals: whole groups or specific individuals, mothers and future spouses.

Gilbert Herdt revisits his earlier characterisations of Sambia male initiations, known for boy-insemination practices through fellatio and for strident anti-female rhetoric. Herdt concludes that both males and females underwent a rite of passage in these rituals (p. 21). Through succeeding stages of male initiation, Sambia women move from nurturers of the initiates to harassers, while men are increasingly cast as protectors against

women's stinging critiques (pp. 29–30). 'Women's positionality ... successively moved away from the generative and then the maternal role toward the procreative and political role of prospective moral accuser, in the body of sexual partner and wife' (pp. 32–33).

Sandra Bamford evocatively describes Kamea male initiation rituals from her perspective among women participants. Her account shows that Kamea women are deeply involved in men's ritual and protect the cult's central symbol, the bullroarers. A central purpose of the initiation is to allow a boy *and* his mother to attain mutual independence: boys whose mothers have died need no initiation. In Kamea initiation, 'a composite social form—a mother–son dyad—is differentiated to yield two separate gendered identities' (p. 35). 'To be "male" in the world of the Kamea is to be "de-contained"; to be "female" is to possess the capacity to act as a "container" oneself' (p. 55).

Bonnemère's contribution is a comparative re-analysis of women in male ritual among northern Anga groups (Sambia, Baruya and Iqwaye) and the Ankave Anga whom she studied. While northern groups deny female powers of reproduction and nurturance and consider semen the ultimate generative substance, Ankave see menstrual blood as the source of reproductive power, and give boys its proxy of red pandanus juice in their initiations. While Ankave women are excluded from the sites of male rituals, they enact corresponding rituals and observe similar taboos to those of the boys. Even in the misogynistic cults, 'men unconsciously enact female physiological events' (p. 59).

Marta Rohatynskyj contributes a rich and careful salvage-ethnography of male initiation among the Ömie. Boys attained manhood in an underground shelter linking them to their totemic lands. Through the process, 'the mother develops an incipient claim to the land and [totem] of her husband's place' and

that “the course of Jordanian society . . . will depend” (133).

Migration to Greece, which is described in chapter four, was for me one of the most interesting parts of this book. During the time I stayed in Jordan I met countless people who had gone abroad to study, but I never heard of anyone going to Greece. This makes me wonder, how representative the destinations described by Antoun are for Jordan, or whether they are typical only for Kufr al-Ma. In Greece, the migrants integrated most fully into the host society, several of them marrying Greek women and settling there for good. The high degree of integration seems to be a result of not only individual attitudes and of life patterns, but also of the cultural similarities between Jordanian and Greek rural worldviews, norms, and values.

The situation of the migrants to Pakistan, which is the focus of the following chapter, appears to be radically different from Greece mainly in terms of religion and language. Again, contrary to my own experiences and expectations, the largest number of migrants in Antoun’s sample had gone to various parts of Pakistan, following one pioneer. They all returned to Jordan, without having learnt the local languages, and with only one of them having married a local woman. But the students’ experiences were so varied that Antoun concludes with regard to the impact of this experience on their worldviews that it “would be difficult, if not impossible to establish causal links between a particular migration experience and particular views on social questions in the home country” (169). In fact, he argues that the “diversity of viewpoints . . . is the significant factor” which appears to be an attempt at avoiding conclusive statements.

In his eighth chapter, Antoun looks at the situation of migrants from Kufr al-Ma to various parts of the United States. This is by far the longest chapter of the book, but most of it consists of unrefined data, straight from the notebook it seems. The reader learns how the four migrants have responded to Antoun’s questions, but the analysis of this remains shallow.

The following chapter contains an examination of intergenerational relationships, mainly based on one particular family in Kufr al-Ma. Here, Antoun focuses on the father-sons relationship, and how this has been affected by migration abroad. He concludes that these bonds remain intact despite the critical views on “village customs” developed by the migrants upon their return.

It is not until the final chapter that Antoun moves beyond the raw data of his research and attempts to place his case study in a broader, comparative perspective. The chapter appears more like an “add-on” and the discussion focuses very strongly on questions of acculturation, integration, and adjustment. What seems to be important for Antoun is to emphasise the resilience of the community in the Diaspora situation, including norms and values that originate in the sending community. He concludes with the observation that “the family and the local community – not the national community –

continue to fill the imagination and the emotions of sons and daughters whether they are found in the diaspora or at home” (310).

One aspect that is completely missing in this ethnography is a gendered analysis, which Antoun considers impossible due to him being a male researcher and, therefore, a lack of access to female respondents. Given that all the migrants in this sample are male, this would have been a highly interesting issue to discuss. In a sense, however, this falls in line with the general lack of theorisation in this book. It remains true to its title and merely describes or documents. Another drawback of the study is the inconsistent use of names, letters, and numbers for his respondents, which impedes considerably on readability and understanding. I also would have expected more historical depth, given Antoun’s long-term familiarity with the situation. This ethnography contains valuable details and a wealth of information for readers interested in Jordan and/or issues of transnational migration and diaspora communities from the Middle East. Some of the chapters would make useful case studies for course reading lists. Focusing on single chapters would also circumvent the repetitiveness that runs through the book.

Julia Droeber

Bonnemère, Pascale (ed.): *Women as Unseen Characters. Male Ritual in Papua New Guinea*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004. 254 pp. ISBN 0-8122-3789-7. Price: \$ 49.95

Male ritual life – that is, rituals concerned with initiating young men into the male corporate group, equipping them with certain skills, or enhancing and protecting their beauty and health – has long been a rich and productive field of enquiry for anthropologists of Melanesia, providing a lens through which to examine gender, sexuality, embodiment, violence, and male domination. Because indigenous discourse about these rituals often emphasized the necessity of male secrecy, the seclusion of boys away from the village, the removal of “female” substances from boys and/or the addition of “masculine” substances to them, it has been easy to assume that these rituals are “men’s business” in which women play no role whatsoever – that one of the aims of these rituals is exactly that, to eclipse female agency, if only temporarily. Through careful ethnographic exegesis and analysis, the scholars in this edited volume challenge that assumption and demonstrate not only that women played key (if often quite small) roles in these rituals, but also that the examination of women’s roles in male ritual adds to, and in some cases subtly changes, the interpretation of these rituals.

For example, it is well-known that male initiation rituals often entail the removal of young boys from their mothers into an exclusively male realm, and it is this male realm and the rebirth of the boys by the male corporate group that has received the most analytical attention. However, through an examination of mothers’ ritual practices, as well as the taboos they follow during their sons’ ritual seclusion, some of the

authors in this volume – Sandra Bamford, Pascale Bonnemère, and Gilbert Herdt, in particular – show that the powerful mother-son bond – and its rupture – are symbolically elaborated dimensions of these rituals, central to the ontogeny of masculinity. Drawing on Marilyn Strathern's theorization of relational personhood in Melanesia, Bamford and Bonnemère also suggest that past interpretations of male ritual have focused too narrowly on the masculinization of the individual, overlooking how such rituals can concern the transformation of the boys' positionality within a field of kinship relations.

There are two aspects of this volume that I found particularly rewarding. First, perhaps more than any other edited volume I've read, the chapters are truly in dialogue with each other, often explicitly invoking and commenting on each other, as well as addressing particular questions posed in Bonnemère's introduction. This rich conversation was likely facilitated by the genesis of the volume from the annual meetings of the Association for the Social Anthropology of Oceania (ASAO). ASAO sessions dedicated to a particular topic typically meet at least twice, and often three times, before deciding whether to proceed to an edited volume, and thus participants are able to develop their ideas over the course of two or three years while reading and thinking about the other participants' papers – with wonderful results in this case.

That said, the chapters also stand alone as evocative and thought-provoking analyses of ritual. Aletta Biersack's examination of the *omatisia* ritual practiced by young Ipili men (similar to the *sanggai* ritual practiced by the neighboring Enga) nicely resituates the analyses of highlands "bachelor cults" from a preoccupation with gender politics to a discussion of conjugality, marital sexuality, and the Ipili philosophy that "there is never regeneration without the risk of physical deterioration and death" and that human beings, male or female, "are vulnerable as propagators" (111). Marta Rohatynskyj's chapter, although not quite as accessible as the others', provocatively widens the discussion about bodily substance and identity by illustrating the importance of territory, the ancestral spirits associated with specific tracts of land, and the transmission of ancestral spirit through food grown on specific territories. In essence she suggests that the plant substances consumed by ritual initiates are not merely symbols of gendered bodily substance, they are themselves substances necessary for the formation of clan and gender identity. Sandra Bamford's chapter on the Kamea also challenges a narrow focus on human bodily substances – and raises the question of whether previous analyses of reproduction and identity formation in Melanesia may have been overly influenced by Western ideas concerning the transmission of biogenetic substance – by effectively arguing that "the parent-child tie is not imagined in terms of shared bodily substance" (38); rather, "the defining feature of motherhood for the Kamea . . . is the furnishing of a context – and enclosed environment – within which the fetus may grow" (38). Moreover, "until he is initiated, a

boy is, in a sense, still 'contained' . . . It is only through initiation that a woman's son is finally 'de-contained'" (41).

The second aspect of this volume that I found noteworthy and gratifying is its comparative nature. Some of the chapters (those by Pierre Lemonnier, Pascale Bonnemère, Polly Wiessner, and Andrew Strathern and Pamela Stewart) deliberately set themselves the task of comparison, though with different theoretical strategies. Bonnemère, for example, shows that the different Anga-speaking groups draw on different aspects of women's procreative abilities (breastfeeding versus gestation, for example) in the symbolic content of their initiation rituals. Wiessner, in contrast, uses a vast corpus of life-histories, genealogies, and other oral genres to reconstruct the pre-colonial political-economic history of Enga-speaking groups, and she shows that over time, as women played increasingly important roles producing pigs for ever-intensifying and expanding exchange networks, their participation in male ritual also increased. Attempting to write a regional precolonial history is ambitious and rare in the literature on Papua New Guinea, and this chapter is thus both fascinating in its own right and makes an important counterpoint to the other chapters in which the historical context provided for the ritual analysis is not as deep. The volume does not attempt to cover all areas of Papua New Guinea; instead, it focuses primarily on two regions, the Anga-speaking peoples of the Eastern Highlands and a few cultural groups in the Western and Southern Highlands. Thus, even when the chapters aren't explicitly comparative, the reader cannot help but compare and contrast Wiessner's chapter with Biersack's or Bonnemère's chapter with Bamford's. In sum, this volume makes an important contribution to the study of male ritual life in Papua New Guinea, showing that a consideration of women's roles enriches its interpretation.

Holly Wardlow

Bsteh, Andreas, und Tahir Mahmood (Hrsg.): Intoleranz und Gewalt. Erscheinungsformen, Gründe, Zugänge. Mödling: Verlag St. Gabriel, 2004. 186 pp. ISBN 3-85264-601-4. (Vienna International Christian-Islamic Round Table, 2) Preis: € 13.80

Von 19. bis 23. Oktober 2000 brachte Andreas Bsteh, der Direktor des Religionstheologischen Instituts St. Gabriel bei Wien, zum ersten Mal eine kleine Gruppe von Muslimen und Christen zusammen, die sich als "Vienna International Christian-Islamic Round Table" (= VICIROTa) konstituierte. Die einzelnen Teilnehmerinnen und Teilnehmer nahmen jeweils "aus ihrer persönlichen Sicht der heutigen Weltsituation" zu der Frage Stellung: "Was ist das wichtigste Problem, vor dem die Menschheit auf ihrem Weg in die Zukunft steht, und was kann getan werden, es zu bewältigen?" Die Impulsreferate und vor allem auch die Diskussionsbeiträge wurden zwei Jahre später in der vorbildlichen Art und Weise veröffentlicht, die A. Bstehs zahlreiche und gewichtige Publikationen zum Dialog seit Jahrzehnten auszeichnen (siehe: Um unsere Zeit zu bedenken.

Anthropos 101.2006

Review

Reviewed Work(s): Women as Unseen Characters: Male Ritual in Papua New Guinea by
Pascale Bonnemère

Review by: Denis Monnerie

Source: *L'Homme*, No. 184 (Oct. - Dec., 2007), pp. 281-287

Published by: EHESS

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/25133748>

Accessed: 16-11-2017 11:07 UTC

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://about.jstor.org/terms>



JSTOR

EHESS is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *L'Homme*

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.

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.

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.

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 féministe¹ –, les dynamiques rituelles, elles, s'articulent le plus souvent sur ces logiques qu'Aletta Biersack nomme « horizons temporels transgénérationnels » (p. 119).

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 Rohatynskij 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 Rohatynskij et ses analyses d'ethno-histoire 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 ömie « 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 Rohatynskij 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).

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.

Après avoir présenté de façon synthétique ce qu'on entend par « cultes masculins »², 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.

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 Akiï Tumu – 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

2. Cf. Michael Allen, *Male Cults and Secret Initiations in Melanesia*, Melbourne, Melbourne University Press, 1967.

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.

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 »³ 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.

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 »⁴. 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

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.

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.

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.

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.

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).

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).

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.

Denis Monnerie