

**L'HOMME**

**L'Homme**

Revue française d'anthropologie

157 | janvier-mars 2001

Représentations et temporalités

---

Pascale Bonnemère, *Le pandanus rouge. Corps, différence des sexes et parenté chez les Ankave-Anga (Papouasie-Nouvelle-Guinée)*

Publié avec le concours de la Fondation Singer-Polignac. Paris, CNRS Éditions/Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1996, 426 p., bibl., gloss., index, fig., cartes (« Chemins de l'ethnologie »)

Laurent Barry

---



**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/5889>  
ISSN : 1953-8103

**Éditeur**

Éditions de l'EHESS

**Édition imprimée**

Date de publication : 1 janvier 2001  
Pagination : 320-322  
ISBN : 2-7132-1357-6  
ISSN : 0439-4216

**Référence électronique**

Laurent Barry, « Pascale Bonnemère, *Le pandanus rouge. Corps, différence des sexes et parenté chez les Ankave-Anga (Papouasie-Nouvelle-Guinée)* », *L'Homme* [En ligne], 157 | janvier-mars 2001, mis en ligne le 23 mai 2007, consulté le 22 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/5889>

---

Ce document a été généré automatiquement le 22 avril 2019.

© École des hautes études en sciences sociales

---

## Pascale Bonnemère, *Le pandanus rouge. Corps, différence des sexes et parenté chez les Ankave-Anga (Papouasie-Nouvelle-Guinée)*

Publié avec le concours de la Fondation Singer-Polignac. Paris, CNRS Éditions/Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1996, 426 p., bibl., gloss., index, fig., cartes (« Chemins de l'ethnologie »)

Laurent Barry

---

- 1 S'EXPRIMANT sur un thème qui lui est cher, celui des études de parenté, Claude Lévi-Strauss a tenu récemment à marquer la place toute particulière qu'y tint ces dernières décennies l'ethnographie de la Nouvelle-Guinée<sup>1</sup>. On peut difficilement ne pas souscrire à ce point de vue à la lecture d'études récentes où se dessinent maintes approches originales et fécondes sur le sujet. La très belle monographie que nous propose Pascale Bonnemère des Ankave-Anga – qu'il conviendrait d'ailleurs de rapprocher de celle, plus ancienne, d'Edward LiPuma sur les Maring<sup>2</sup> – illustre bien ce phénomène.
- 2 L'auteur s'intéresse au complexe liant les représentations du corps et de la personne, les rituels du cycle de vie, le système de parenté et la construction sociale de la différence des sexes (*gender*). Ce type de questionnement, apparu dès les années 60 (mais qui s'est surtout développé à la suite de la critique de J. A. Barnes<sup>3</sup> et de la désaffection pour les modèles lignagers africains qui s'ensuivit), constitue à l'évidence un des apports essentiels de l'ethnographie néo-guinéenne au renouveau des études de parenté<sup>4</sup>.
- 3 Les Ankave (environ un millier de personnes vivant dans l'Est de l'État de Papouasie-Nouvelle-Guinée) appartiennent à l'ethnie Anga qui comprend environ 70 000 individus répartis en douze groupes linguistiques, et une trentaine de communautés (dont les « célèbres » Baruya étudiés par Maurice Godelier et Jean-Luc Lory). Ces dernières sont connues en particulier pour l'importance des initiations masculines et de la guerre, et l'absence des grands échanges cérémoniels qui caractérisent les sociétés à *big men* des Western Highlands. Horticulteurs (patates douces, taro, canne à sucre, bananes, etc.), les

Ankave pratiquent aussi la cueillette, notamment celle des fruits de cinq arbres saisonniers : l'arbre à pain (*Artocarpus atilis*), le pandanus « à noix » (*Pandanus julianetti*), l'*okari nut* (*Terminalia kaernbachii*), le *Pangium edule*, et surtout le pandanus rouge (*Pandanus conoideus*) (p. 43). L'élevage des porcs – relativement peu important – ne donne pas lieu aux grands échanges cérémoniels si typiques de la Nouvelle-Guinée. En revanche, les sauces que les Ankave confectionnent à partir des fruits des deux dernières espèces d'arbre semblent avoir ici, *mutatis mutandis*, des fonctions comparables. Distribuées « à grande échelle », elles occupent en tout cas un rôle rituel de premier plan dans leurs pratiques.

- 4 Mais le trait qui contribue sans doute le plus à singulariser la société ankave est le traitement social de la différence des sexes, sa construction du genre. Alors que la plupart des groupes du nord-est (Baruya, Sambia, Iqwaye, etc.) se signalent par une forte domination masculine et perçoivent les femmes comme des êtres potentiellement dangereux et polluants, les Ankave non seulement ignorent les pratiques rituelles homosexuelles, mais accordent aux femmes une place prépondérante dans leur conception de la génération et de la reproduction sociale. Pascale Bonnemère s'interroge sur les raisons de cette atténuation de la domination masculine et entend mettre ce phénomène en relation avec la valorisation des liens utérins et le rôle essentiel que joue la figure maternelle dans les représentations de la procréation.
- 5 Du point de vue typologique, on peut décrire la société ankave comme faisant montre d'une inflexion patrilineaire assez nette. Le clan est ici désigné par le terme *me'ke'* («tronc»), et l'appartenance clanique semble définitivement acquise à la naissance, l'accueil d'un individu dans un groupe n'entraînant jamais de véritable changement d'affiliation. La transmission des terres est, elle aussi, largement agnatique (même si certains droits d'usage sur celles appartenant aux parents maternels sont possibles) et la résidence patrivirilocale.
- 6 Pourtant, en contrepoint de ce tableau, les notions d'identité « biologique » et de réglementation des interdits sexuels et matrimoniaux font la part belle au lien féminin. Pour les Ankave, par exemple, le fœtus est explicitement le résultat de la mixtion, dans la matrice, du sang maternel et du sperme paternel. Une fois que le mélange sperme-sang « a pris » (l'apport du l'un et de l'autre se faisant à part égale), l'issue se ferme et les menstrues restent bloquées afin d'assurer une fonction nutritive. Le sang maternel nourrit alors de façon exclusive le fœtus et forme son sang propre. D'autre part, une partie des aliments consommés par la mère se transformera également en sang et passera dans le corps de l'enfant. Le père n'intervient ainsi que durant la phase de la conception, tandis que l'apport maternel non seulement intervient durant cette phase, mais est ensuite le *seul* agent de la croissance fœtale.
- 7 La transmission du sang s'effectue donc exclusivement par voie utérine, et, par la suite, le lait maternel est censé augmenter encore la quantité de sang dans le corps du nourrisson (p. 145). Un homme et sa sœur sont de la sorte tous deux formés du même sang maternel, mais celle-ci sera seule apte à le transmettre à ses propres enfants (pp. 68, 147). Il s'ensuit que les enfants de la sœur d'une femme seront considérés en tous points comme sa propre progéniture (p. 144). Un terme spécifique, *amungen'*, signifiant « lait maternel » et « sein », désigne d'ailleurs spécifiquement les individus dont les grands-mères maternelles étaient sœurs (p. 145).
- 8 On appréciera tout particulièrement la correspondance que l'auteur établit entre le jeu des représentations de la personne, et l'utilisation par les Ankave des variétés végétales

- voire minérales -, domaine où l'ethnographie de Pascale Bonnemère se fait remarquablement fine et précise. Les multiples usages du pandanus rouge et des cordylines *oxemexe* notamment, les interdits ou usages qui s'y rattachent dans des circonstances précises (accouchement, initiation des garçons, deuil, etc.) sont décrits avec un grand luxe de détails, jamais vains. Comme le souligne l'auteur, la patrilinéarité ankave ne s'exprime pas, *in fine*, par le jeu des substances corporelles, mais celui-ci témoigne en revanche des représentations propres à un autre registre, celui de « l'identité », et, par voie de conséquence, des interdits du « trop proche » et de l'incestueux.

- 9 Les interdits matrimoniaux s'énoncent ici en termes négatifs : au principe d'exogamie lignagère (qui prohibe tant le lignage du père que celui de la mère) s'ajoute l'impossibilité de répéter à la génération suivante un mariage dans un groupe avec lequel une alliance a déjà été conclue. Par ailleurs, tous les cousins germains (4<sup>e</sup> degré civil) – croisés ou parallèles – sont prohibés (p. 80). Ces règles négatives sont énoncés par tous. Par contre, en ce qui concerne les cousins classificatoires au 6<sup>e</sup> degré, les avis sont partagés. « Mais, en tout état de cause, il reste impossible pour un homme d'épouser la fille d'une cousine parallèle matrilatérale de sa mère, qu'il appelle *amungen'* » (p. 80). Cette structuration des interdits matrimoniaux permet aussi bien des mariages dans la consanguinité éloignée (6<sup>e</sup> degré ou plus) que les redoublements dans l'affinité au sein d'une même génération, en particulier le mariage de deux frères avec deux sœurs (type d'union que Pascale Bonnemère érige au statut de règle positive d'alliance chez les Ankave) et l'échange des sœurs.
- 10 L'analyse des unions consanguines montre que si la règle d'exogamie lignagère est parfois transgressée – l'auteur mentionne plusieurs cas de mariage avec la cousine parallèle patrilatérale vraie ou classificatoire –, celle qui suppose la prohibition du mariage entre individus apparentés en ligne utérine ne l'est jamais. « On se trouve donc en face d'un système matrimonial où l'identité née des femmes semble plus forte – puisqu'elle interdit toute conjonction d'individus la partageant – que celle née des hommes, dont la conjonction est, sinon permise, du moins possible puisque parfois réalisée. Là encore, les discours sur le corps et les règles de mariage parlent d'une même voix » (p. 362).
- 11 Avec cette ethnographie, nous disposons d'une très belle illustration de la distinction opératoire qu'il est nécessaire d'établir entre deux règles généralement confondues : celle qui organise l'appartenance *sociale* et *institutionnelle* d'un individu à un groupe (du type lignage), et celle qui commande les représentations de l'*identité*, de la *proximité*, et, par là, des interdits sexuels ou matrimoniaux<sup>5</sup>. Si, « socialement » parlant, la société ankave peut légitimement être qualifiée de « patrilinéaire », avec toutes les restrictions qu'impose la complexité néo-guinéenne, ce sont en revanche les femmes qui apparaissent comme les vecteurs essentiels d'une identité commune. Les représentations du corps et des substances corporelles nous parlent donc bien dans ce cas – ce n'est peut-être pas toujours aussi évident dans d'autres contextes – d'identité, de « parenté », mais non de droit et de « filiation ».
- 12 C'est par la finesse de telles distinctions et par l'heureux mariage qu'il réalise de diverses approches que l'ouvrage de Pascale Bonnemère parvient à jeter une passerelle – elles sont encore fort rares – entre études de parenté et *gender studies* ; et c'est l'anthropologie du corps et de ses représentations qui lui en fournit les solides fondations.

---

## NOTES

1. Claude Lévi-Strauss, « Postface », *L'Homme*, 2000, 154-155, n° spéc. : *Question de parenté* : 713-720.
  2. Edward LiPuma, *The Gift of Kinship. Structure and Practice in Maring Social Organization*, Cambridge, Cambridge University Press.
  3. J. A. Barnes, « African Models in the New Guinea Highlands », *Man*, 1962, 62 : 5-9.
  4. Même si l'on ne peut plus soutenir, à la suite des travaux de Marilyn Strathern et de Françoise Héritier sur l'Europe et l'Afrique, et de ceux, plus récents, inspirés par l'école ethnosociologique de Chicago, de Cécilia Busby et de Lina M. Fruzzetti notamment, sur l'Inde, que ce questionnement soit encore l'apanage d'une aire culturelle en particulier.
  5. Distinction dont j'ai essayé de montrer ailleurs, et pour d'autres systèmes d'alliance, à quel point elle était cruciale (cf. L. B., « Les modes de composition de l'alliance. Le "mariage arabe" », *L'Homme*, 1998, 147 : 17-50, et « L'union endogame en Afrique et à Madagascar », *L'Homme*, 2000, 154-155, n° spéc. : *Question de parenté* : 67-100).
- 

## AUTEUR

LAURENT BARRY

CNRS, Laboratoire d'anthropologie sociale, Paris.