

## Comparer au loin

### À propos de « l'invisible initiation » chez les Anga de Papouasie-Nouvelle-Guinée

Pascale BONNEMÈRE

Pierre LEMONNIER

Dans sa conférence de 2015 où il démontait les ressorts de « l'invisible initiation », Daniel Fabre illustre, avec une remarquable efficacité, le soin avec lequel il gardait les « sociétés lointaines » en vue dans son arpentage continu de l'Europe. La « production sociale des hommes et des femmes » (Fine 2016 : 265) y était abordée d'une manière qui inviterait à toutes sortes de réflexions : sur l'art du comparatisme ; sur l'intelligibilité de transformations historiques qui sont aussi des transformations structurales ; sur l'universalité du recours à une analogie aviaire pour penser le passage des garçons à l'âge adulte. D'une manière plus limitée, on se demandera ici ce qu'apporte le rapprochement entre, d'une part, les sociétés européennes (Fabre 1986, 1996) et, d'autre part, des sociétés de Nouvelle-Guinée dans lesquelles « devenir filles et garçons » prend des formes splendidement visibles et lourdement institutionnalisées. On se posera notamment la question de savoir si la comparaison entre l'Europe et des sociétés lointaines recoupe une opposition entre visibilité et invisibilité de ce processus.

### Les initiations masculines des Anga

Bien que contactés en 1951, les Baruya ont continué à pratiquer ces rituels initiatiques et ont organisé une cérémonie *sanginie* pour les filles pubères en 2010 et un rituel du premier stade *muka* pour les garçons en décembre 2013 ; quant aux Ankave déclarés « pacifiés » vers 1970, ils organisaient encore la totalité du cycle initiatique – chez eux strictement masculin – dans les années 2000<sup>1</sup>. Plusieurs de ces rites demeurent en vigueur aujourd'hui, notamment ceux concernant les pères d'un premier enfant (Bonnemère 2015).

Rassemblant les habitants d'une vallée pendant des semaines et obligatoires pour tous les garçons âgés de 8 à 10 ans, les initiations masculines constituaient l'une des grandes affaires

---

<sup>1</sup> Les initiations des Baruya ont été filmées par Dunlop et Godelier en 1969 et 1979 (*Towards Baruya Manhood*, Australian Film Institute, 1972, 9 x 52 min ; *Baruya Muka Archival*, Australian Film Institute, 1991, 804 min) et par un Baruya, Kumain Kolain en 1985 (*Sinmia*, Yumi Productions, 47 min) ; celles des Sambia ont fait l'objet d'un documentaire en 1996 (*Guardians of the Flutes*, Paul Reddish, BBC, 51 min) ; quant aux rituels des Ankave, nous les avons filmés entre 1994 et 2002 (Bonnemère & Lemonnier 2007).

collectives chez ces sociétés à « Grands Hommes » (Godelier 1982 ; Lemonnier 1990), avec la guerre et, souvent, les rites de mort. Tant pour les Anga que pour les anthropologues, ces rituels ont diverses fonctions, qu'on se garde ici de hiérarchiser car comprendre leur coprésence est un enjeu de la recherche (même si ce n'est pas celui abordé ici) : fabriquer entre hommes des guerriers sans peur et solidaires et reproduire la hiérarchie des genres (Godelier 1982) ; « dé-contenir » les garçons de leur mère (Bamford 2004) ; transformer une série de relations entre les initiés et diverses catégories de femmes (Bonnemère 2015) ; reproduire un ordre politique entre les hommes ; repérer les garçons marqués par les esprits pour devenir des guerriers hors pair ou des chamanes, etc.

Ces initiations anga sont des rites, au sens de D. Fabre – et de quelques dizaines d'autres –, c'est-à-dire « [...] un ensemble de gestes, de paroles et d'objets ordonné par une autorité qui en détient la signification puisqu'elle en a formulé le code » (Fabre 1987 : 3), et en amont de ces cérémonies qui rythment ou rythmaient la vie locale se trouve une constatation dont il parlait dans sa conférence : ce sont les femmes qui fabriquent les bébés. Or, en Nouvelle-Guinée peut-être plus qu'ailleurs, les hommes cherchent à imiter ces pouvoirs reproducteurs des femmes lorsqu'ils font rituellement renaître les garçons.

Lors des rituels masculins, ceux que l'on compare ici aux « expériences d'enfance et d'adolescence » en Europe (Fabre 1986 : 10) les garçons subissent très classiquement (par ex. Van Gennep 1981 [1909] ; Bloch 1997 : 15) une mise à mort symbolique. Ils « flirtent avec la mort » lors d'une excursion dont on fait en sorte qu'elle « ne soit pas sans retour » (Fabre 1996 : 75), d'autant que la perforation du septum nasal comporte des risques réels que l'on tente d'enrayer en respectant moult interdits destinés à ce que la plaie ne s'infecte pas. Comme des cadavres récents, les novices restent sales et en haillons, et la mort est également omniprésente dans les mots : « On va tuer vos garçons ! » disent les Baruya aux mères des novices, et les Sambia leur montrent des feuilles réellement imbibées du sang de leur enfant (Herdt 1987 : 151-152).

Ensuite, a lieu un processus de gestation et de renaissance symbolique au terme duquel les initiés apparaissent transformés dans leur corps, leurs dispositions et leur situation relationnelle vis-à-vis de toutes sortes d'acteurs. Cette transfiguration est réalisée par les hommes agissant entre eux, mais en calquant un processus féminin, et non sans référence aux pouvoirs des femmes – explicitement chez les Ankave ou implicitement chez les Baruya et les Sambia (Bonnemère 2001 : 20-31). La brutalité et la durée de la séparation des garçons d'avec leur mère varie d'un groupe à l'autre (quelques semaines pour les Ankave, des années

pour les Baruya et les Sambia), mais, dans tous les cas, les jeunes hommes retournent vivre dans une maison de célibataires.

À ce niveau de généralité, il existe d'évidents points communs entre les modalités d'entrée des jeunes hommes anga dans l'âge adulte et les façons dont, en Europe, les procédures de construction de la masculinité « inaugure[nt], d'un même mouvement, une transformation de la personne au moment où il convient de “faire des garçons”, de produire en eux les manières d'être de leur sexe » (Fabre 1986 : 17). En particulier, comme lorsqu'il s'agit de « faire la jeunesse » dans le Sud-Ouest de la France, les rites masculins des Anga passent par « l'exploration dangereuse des marges, de limites dont on voudrait qu'elles séparent fermement les polarités opposées qui servent à penser le monde, le sauvage et le policé, le masculin et le féminin, les vivants et les morts » (Fabre 1996 : 75).

Comme d'autres actions rituelles, les initiations des Anga ont aussi pour caractéristique de rendre possible ce qui est habituellement impossible. En l'occurrence, tant les novices que les hommes présents sont confrontés à trois séries de phénomènes antithétiques, discordants : la mort infligée est une mort dont on ne meurt pas ; le rituel mime une gestation et une renaissance tout en niant ou en marginalisant les pouvoirs féminins ; et l'on incite les garçons à être solidaires tout en les exhortant à être plus forts que leur voisin. Le mécanisme en jeu est chaque fois cette « condensation rituelle » qui fait converger et met en commun, d'une façon spécifique au rite, des référents variés, au cours d'interactions faisant « intervenir des éléments provenant de domaines d'expérience fort différents (subsistance, cycle de vie, parenté, etc.)<sup>2</sup> ».

Ce point déborderait de beaucoup le cadre de cet article, mais chez les Anga (Lemonnier 2012), le rôle crucial des actions matérielles dans ces phénomènes de condensation illustre également une remarque de D. Fabre, pour qui « l'ethnologie du rite a beaucoup gagné à insister sur les dimensions concrètes de ce moment » [le rite]. L'étude des initiations anga montre en effet que « [...] ce parti pris des choses, des gestes et des actes transforme notre approche du rituel » (Fabre 1987 : 5).

Les notations de D. Fabre sur la nécessité de déployer dans la fête-rituel un « charivari silencieux des matières et des couleurs » et son attention constante aux gestes et aux objets (Fabre 1996 : 72) résonnent avec la part nécessaire des actions matérielles. Par exemple, en même temps qu'un éloignement de l'espace villageois et du monde des femmes, et bien avant l'apprentissage progressif d'une maîtrise de l'espace forestier, de ses dangers, de

---

<sup>2</sup> Houseman & Severi 1994 : 55, 205 ; Lévi-Strauss 1971 : 600 ; Tambiah 1985.

l'appropriation de sa faune et de sa flore, les premières étapes du rituel anga sont d'abord consacrées à la rupture brutale des liens du garçon avec sa mère, en brisant de la manière la plus physique nombre des liens dont la psychologie de l'attachement souligne l'importance (Bowlby 1958, 1969) : l'opacité d'un capuchon fait d'une nappe d'écorce battue fait désormais obstacle à tout contact visuel entre le novice et sa mère ; les caresses de celles-ci font place à des coups de fouet, parfois infligés par la mère elle-même, comme jadis chez les Baruya, toujours par cette figure maternelle qu'est le parrain initiatique ; quant au sentiment de confiance et de sécurité, il est mis à mal dès l'instant où la mère conduit elle-même son garçon vers l'avalanche d'épreuves, de tromperies et de douleurs qui l'attendent.

Faute de place et parce qu'ils concernent tous les moments du cycle rituel anga, il n'y a pas lieu ici de détailler les modalités d'exploration de la troisième marge mentionnée par D. Fabre, « ce fossé infranchissable » pour les filles, et qui, pour les garçons, « délimite le territoire où leur identité virile se fonde et s'affirme » (1996 : 76), mais, là encore, le rapprochement entre Europe et sociétés lointaines montre la généralité du phénomène rituel en question. En revanche, un champ de trouvailles nouvelles se dessine peut-être lorsque, gardant à l'esprit la dimension « d'invisibilité » soulignée par D. Fabre, on se penche sur les manières de « devenir filles » des Anga.

### **Visible pour l'un, invisible pour l'autre ?**

Malgré un schéma globalement commun, il existe de multiples différences dans les rituels du cycle de vie anga, dont celle qui concerne le parcours de vie des femmes chez les deux groupes où nous avons enquêté : alors que les Baruya organisent des initiations féminines lorsque plusieurs jeunes filles ont leurs premières règles, il n'a jamais existé de rituel de ce genre chez les Ankave. Avec Godelier, qui voyait dans l'initiation féminine « le prolongement, dans le monde des femmes, de l'initiation masculine » et, dans l'un et l'autre cas, « des institutions qui coopèrent pour instituer et légitimer la domination générale, de principe, de tous les hommes en tant que tels, sur les femmes, en tant que telles » (Godelier 1982 : 126), on pourrait considérer que l'absence d'initiations féminines s'accorde avec la moindre domination masculine qui règne chez les Ankave (Bonnemère 1996 : 369 et suiv.). Mais en suivant D. Fabre, on peut aussi se demander si l'implication des mères et des sœurs aînées des novices propre aux rites ankave pourrait évoquer une « initiation invisible ».

Ces initiations ankave comportent trois temps. Les deux premiers, collectifs, forment un tout et sont ordinairement séparés par plusieurs mois, voire un an. Ils sont distincts du troisième et

dernier rite, centré sur un seul homme dont le premier enfant vient de naître. Au début du premier de ces stades, les mères des garçons dont la cloison nasale vient d'être perforée sont recluses dans un abri collectif à l'orée du village pendant toute la phase de cicatrisation de celle-ci (environ trois semaines), tandis que leurs fils sont cantonnés sous un abri rudimentaire en forêt. Or, au-delà de cette réclusion, la comparaison des comportements des novices et de leurs mères pendant cette phase du rite révèle un parallélisme qui nous permet de proposer que mère et fils rejouent la relation symbiotique qui les unissait avant qu'elle soit transformée lors du et par le rituel. « Vous faites corps avec vos fils », dit l'expert rituel aux mères, qui établissent pour leur part un lien direct entre leur grossesse et les rituels : « Nous les avons portés dans notre ventre, ces garçons, alors nous devons être présentes lorsqu'ils sont initiés. » À l'issue des phases collectives du rituel, après que les garçons, poussés par leurs oncles maternels, ont parcouru un corridor de branchages à l'extrémité duquel ils ont été frottés avec des graines de pandanus rouge dégoulinantes de jus – c'est alors leur renaissance entre les mains des hommes –, ils sont accueillis au village par deux femmes qui les enduisent de l'argile jaune utilisée sur le corps des nouveau-nés. Ces rituels se terminent par un geste d'échange réciproque qui traduit la transformation de la relation qui unit l'initié à sa mère : les garçons offrent un gibier capturé pendant leur séjour en forêt et les mères donnent en retour un tubercule cuit par les femmes du village.

Par la suite, lors de la transformation rituelle d'un homme qui va être père pour la première fois – qui ne se réduit pas à la cérémonie qui en marque la fin, des mois plus tard –, c'est sa sœur aînée et non plus sa mère qui joue un rôle de premier plan. Une triade relationnelle, les deux futurs parents et la sœur du mari, est alors concernée. Dès l'annonce de la grossesse, le futur père, sa sœur et la femme enceinte placent une cape d'écorce sur leur tête. À partir de ce moment-là, le futur père et sa sœur respectent un interdit alimentaire sur le jus du pandanus rouge – substitut végétal du sang par excellence – sous peine qu'une hémorragie emporte la future mère lors de l'accouchement. Celui qui respecte l'interdit n'est pas le même que celui qui en tire le bénéfice ; il « agit pour un autre » (Bonnemère 2015). Quelques jours après la naissance du bébé, la cérémonie du troisième stade est organisée, et, à l'issue de la journée, un homme est parvenu au statut de père et un nouveau couple parental est né.

De ce qui précède il résulte qu'un des objectifs du cycle rituel masculin est que les hommes acquièrent une capacité que les femmes ont spontanément : celle d'agir pour autrui. C'est essentiellement en tant qu'oncles maternels qu'ils l'exercent, d'où la présence nécessaire de leur sœur pendant les initiations. La position d'oncle maternel est très valorisée car, selon les principes de transmission du sang porteur de vie par la mère, il possède le même sang que ses

neveux et nièces utérins. Il est le garant de leur bonne santé et a un pouvoir de vie et de mort sur eux, qu'il exerce lorsqu'il n'a pas reçu les dons auxquels il a droit à ce titre tout au long de leur enfance. Enfin, c'est parce qu'il est devenu pleinement un oncle maternel en même temps qu'il devenait initié du troisième stade<sup>3</sup> qu'il pourra pousser devant lui son neveu utérin au moment de sa « renaissance » dans le corridor qui le conduit à l'onction de jus de pandanus rouge.

Pour les Ankave, il ne suffit pas que sa sœur ait des enfants pour qu'un homme devienne un oncle maternel ; il faut aussi que les relations à sa mère et à ses sœurs aient été transformées. Il en résulte que si l'initiation construit des hommes adultes forts et courageux, elle produit aussi des pères et des oncles maternels. Il est donc pertinent d'analyser le cycle rituel masculin comme une série ordonnée de transformations relationnelles entre le garçon et ses plus proches parentes. La lente métamorphose d'un garçon en un homme adulte est autant due à une action sur son corps qu'à celles des relations qu'il entretient avec sa mère et sa sœur aînée.

Comparés à ceux des Baruya, les rites des Ankave se distinguent donc doublement : par l'absence de cérémonies pour les filles, et par un accent sur les transformations des relations d'un homme avec plusieurs femmes. Le thème de « l'invisibilité » d'un processus d'initiation avancé par D. Fabre conduit alors à se demander si, chez les Ankave, l'implication des femmes dans les rites masculins constituerait une sorte d'invisible d'initiation pour elles ?

L'accession des jeunes filles à l'âge adulte, au mariage et à la maternité pourrait bien en effet se manifester par la position relationnelle tenue par la fille au cours du long cycle initiatique de son frère. Lors des phases collectives, les sœurs des novices se rendent dans les jardins pour récolter les tubercules destinés à leurs frères. Ce faisant, elles prennent en charge une activité qui était auparavant dévolue à leur mère – temporairement recluse, on le sait – et l'on peut voir là une forme de préparation à leur futur rôle maternel ; hypothèse d'autant plus plausible que les Ankave indiquent que la sœur privilégiée pour accompagner son frère lors des stades collectifs de son initiation est une sœur aînée encore sans enfant. La jeune fille serait alors indirectement préparée à sa propre fonction maternelle.

Plus tard, lorsque son frère va être père pour la première fois, et en secondant celui-ci pendant la grossesse de son épouse, elle lui permet d'acquérir cette capacité d'agir pour un autre qu'il va exercer en tant qu'oncle maternel de ses enfants et de ceux de leurs sœurs communes. Les enfants de cette femme pourront désormais renaître, littéralement, dans les bras de ce frère. Et

---

<sup>3</sup> Lorsque son frère va être père pour la première fois, elle est en effet généralement déjà mère elle-même puisque les femmes se marient plus jeunes que les hommes.

c'est cette initiation de son fils qui fera d'elle une femme accomplie, en tant que mère d'un garçon donné à la machine initiatique.

Pour conclure, le thème de l'invisibilité apparaît sous deux formes dans cet essai de comparaison partielle de l'initiation entre l'Europe et la Nouvelle-Guinée. D'abord, on peut sans doute rapporter l'ostentation des cérémonies anga, qui tranche avec la relative discrétion des rites européens, à la place de ces cérémonies ici et là : en Nouvelle-Guinée, elles concernent tout l'ordre social alors qu'en Europe elles ne sont qu'un aspect des modes de vie et de pensée. Mais c'est au sein même du monde anga que l'intuition de D. Fabre prend une valeur heuristique. C'est l'absence, pour les femmes ankave, de cérémonie semblable à celles organisées pour les filles baruya qui conduit à formuler une hypothèse : tout en transformant les relations d'un garçon avec certaines femmes, en même temps que son corps et son esprit, les dispositifs visibles des cérémonies masculines inscrivent par étapes diverses actrices féminines de ces rituels dans leur propre parcours de vie. Un même dispositif rituel très apparent a alors des effets visibles et commentés ou, au contraire, indirects et discrets, selon le sexe des personnes concernées.

### Références bibliographiques

**BAMFORD SANDRA**, 2004

« Embodiments of Detachment: Engendering Agency in the Highlands of Papua New Guinea », in Pascale Bonnemère (ed.), *Women as Unseen Characters. Male Ritual in Papua New Guinea*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, p. 34–56.

**BLOCH MAURICE**, 1997

*La violence du religieux*, Paris, Éditions Odile Jacob.

**BONNEMÈRE PASCALE**, 1996

*Le pandanus rouge. Corps, différence des sexes et parenté chez les Ankave-Anga, Papouasie-Nouvelle-Guinée*, Paris, CNRS Éditions / Éditions de la maison des sciences de l'homme.

———, 2001

« Two Forms of Masculine Ritualized Rebirth : The Melanesian Body and the Amazonian Cosmos », in Tom A. Gregor & Don Tuzin (ed.), *Gender in Amazonia and Melanesia : An Exploration of the Comparative Method*, Berkeley, The University of California Press, p. 17–44.

———, 2015

*Agir pour un autre. La construction de la personne masculine en Papouasie-Nouvelle-Guinée*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence.

**BONNEMÈRE PASCALE & PIERRE LEMONNIER**, 2007

*Les tambours de l'oubli : la vie ordinaire et cérémonielle d'un peuple forestier de Papouasie / Drumming to Forget : Ordinary Life and Ceremonies among a Papua New Guinea Group of*

*Forest-Dwellers*, Pirae, Au vent des îles / Paris, Musée du quai Branly.

**BOWLBY JOHN**, 1958

« The Nature of the Child Ties to His Mother », *International Journal of Psychoanalysis*, n° 39 (5), p. 350-71.

———, 1969

*Attachment and Loss*, New York, Basic Books.

**FABRE DANIEL**, 1986

« La voie des oiseaux : sur quelques récits d'apprentissage », *L'Homme*, n° 99, p. 7-40.

———, 1987

« Le rite et ses raisons », *Terrain*, n° 8, p. 3-7.

———, 1996

« "Faire la jeunesse" au village », in Giovanni Levi & Jean-Claude Schmitt (dir.), *Histoire des jeunes en Occident*, Paris, Seuil, p. 51-83.

———, 2015

*L'invisible initiation. Devenir filles et garçons dans les sociétés rurales d'Europe*. Campus Condorcet. [https://www.canal-u.tv/video/campus\\_condorcet\\_paris\\_aubervilliers/l\\_invisible\\_initiation\\_devenir\\_filles\\_et\\_garcons\\_dans\\_les\\_societes\\_rurales\\_d\\_europe.17599](https://www.canal-u.tv/video/campus_condorcet_paris_aubervilliers/l_invisible_initiation_devenir_filles_et_garcons_dans_les_societes_rurales_d_europe.17599), [lien valide en mars 2018].

**FINE AGNÈS**, 2016

« Daniel Fabre (1947-2016). L'"invisible initiation" en Europe, une recherche pionnière », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, n° 44, p. 265-280.

**GODELIER MAURICE**, 1982

*La production des Grands Hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard.

**HERDT GILBERT**, 1987

*The Sambia : Ritual and Gender in New Guinea*. New York, Holt Rinehart and Winston.

**HOUSEMAN MICHAEL & CARLO SEVERI**, 1994

*Naven ou le donner à voir*, Paris, CNRS Éditions / Éditions de la maison des sciences de l'homme.

**LEMONNIER PIERRE**, 1990

*Guerres et Festins. Paix, Échanges et Compétition Dans Les Highlands de Papouasie Nouvelle-Guinée*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

———, 2012

*Mundane Objects. Materiality and Nonverbal Communication*, Walnut Creek, Left Coast Press.

**LÉVI-STRAUSS CLAUDE**, 1971

*Mythologiques 4 : L'Homme Nu*, Paris, Plon.



**TAMBIAH STANLEY J., 1985**

*Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

**VAN GENNEP ARNOLD, 1981 [1909]**

*Les rites de passage*, Paris, A. et J. Picard.