

# DU RÊVE A LA LOI CHEZ LES ABORIGÈNES

MYTHES, RITES  
ET ORGANISATION SOCIALE EN AUSTRALIE

*Barbara Glowczewski*

*Ouvrage publié  
avec le concours du CNRS*



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

ISBN 2 13 043745 1

ISSN 1152-1740

Dépôt légal — 1<sup>re</sup> édition : 1991, juillet

© Presses Universitaires de France, 1991  
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

# Sommaire

INTRODUCTION – L'ESPACE DANS LE TEMPS .....	9
<i>Première partie : NOMMER ET LOCALISER</i>	
CHAPITRE 1 – COSMOLOGIE WARLPURI .....	25
<i>Jukurru</i> : totems, itinéraires et récits .....	25
<i>Kuruwarri</i> : images et forces vitales .....	32
<i>Pirlirru</i> : l'âme individuelle qui voyage dans les rêves .....	33
<i>Kurruwalpa</i> : les esprits-enfants .....	38
Relations entre <i>Jukurru</i> , <i>Kuruwarri</i> et <i>Kurruwalpa</i> .....	42
CHAPITRE 2 – TERRE ET TOTEM EN AUSTRALIE .....	45
Diversité et homogénéité des tribus australiennes .....	45
Du rêve dans le centre et l'ouest : le désert .....	48
Du rêve dans le nord-ouest : la Terre d'Arnhem et le Kimberley .....	57
Du rêve dans le nord-est : le cap York et l'île Mornington .....	59
Du rêve dans le sud-est : le lac Eyre et la rivière Murray .....	61
Ni origine ni finalité .....	64
<i>Deuxième partie : AGIR ET DEVENIR</i>	
CHAPITRE 3 – DES RITES ET DES MYTHES WARLPURI .....	69
<i>Yawulyu</i> : rituels féminins .....	70
Les rituels masculins .....	75
<i>Kurdiji</i> : la première initiation des garçons .....	77
Le secret des femmes : <i>mangaya</i> , le pouvoir onirique .....	81
Le secret des hommes : <i>maralypi</i> , l'innommable .....	83
Dialogues intermythiques .....	86
<i>Kanunju/hankartu</i> : transformations rituelles « dessous »/« dessus » .....	91
CHAPITRE 4 – DU MASCULIN ET DU FÉMININ EN AUSTRALIE .....	101
Echanges alimentaires et stratégies matrimoniales .....	102
Les « hyper-femmes » des mythes du désert .....	106
Rites secrets féminins du désert et du Kimberley .....	110
Pléiades et bâtons à fouir dans le sud-est .....	114
Les sœurs éternelles de Terre d'Arnhem .....	117
Un thème transculturel : le savoir volé aux femmes .....	120
<i>Troisième partie : ALLIER ET AFFILIER</i>	
CHAPITRE 5 – DES PÈRES ET DES BELLES-MÈRES WARLPURI .....	125
<i>Kuyu</i> : Chair patriclanique ou génération de « chair » .....	126
Les sous-sections ou « peaux » .....	129
Patricycles, patriclans et Rêves-totems .....	131
Matrimoiétés et « patrimoiétés » .....	135
Les termes d'adresse .....	138
Echanges de sœurs, de nièces et de belles-mères .....	143
L'hypercube : structure de parenté ou « méta-logique » ? .....	149
CHAPITRE 6 – CASSE-TÊTE AUSTRALIEN .....	153
Huit sous-sections : Aranda du nord et autre tribus du centre .....	155
Huit sous-sections : le cas des Murinbata .....	157

Huit sous-sections : le cas des Murngin-Yolngu-Miwuyt .....	160
Quatre sections : Kariera, Aranda du sud et tribus du sud-est .....	169
Quatre sections : le cas des Wongaibon .....	173
Quatre « semi-moitiés » : le cas des Mara .....	175
Patrimoitiés et matrimoitiés .....	179
Les moitiés générationnelles .....	184
Le mariage aluridja .....	187
Absence apparente de divisions classificatoires .....	190
Résumé .....	192

*Quatrième partie : INTERDIRE ET JOUIR*

CHAPITRE 7 – TABOUS WARLPURI .....	197
Socialisation des devenirs masculins et féminins .....	198
Tabous relatifs aux relations totémiques .....	204
Résolution rituelle des transgressions sexuelles ou spatiales .....	208
Inversion rituelle des interdits sur la parole, le corps ou les biens ...	212
Exemples mythiques de transgressions sexuelles .....	215
Les objets sacrés : temporalité et atemporalité .....	220
CHAPITRE 8 – DIVERSITÉ ET SIMILITUDE DES TABOUS AUSTRALIENS ..	227
Comportement d'évitement et langage inversé .....	228
Langage de signes gestuels et relation aux morts .....	231
Nécrophagie et production totémique .....	234
Totems de sexes et règlements de conflits .....	237
Affranchissement sexuel ritualisé .....	240
Levée des tabous langagiers, sexuels ou alimentaires .....	243
De la chair à la terre dans les procédures de socialisation .....	245
De l'objet comme surface d'impression .....	248

*Cinquième partie : FIGURER ET TRANSFORMER*

CHAPITRE 9 – PERMANENCE ET CHANGEMENT CHEZ LES WARLPURI ...	259
Les « miens », les « autres » et l'Autre .....	260
La menace cannibale comme opérateur territorial .....	263
Génèse rituelle des mythes <i>Kajirri</i> warlpiri .....	271
<i>Kajirri</i> : le désir dévorant .....	279
Transpositions rituelles et condensations mythiques .....	285
CHAPITRE 10 – DES MOTS, DES GESTES ET DES IMAGES .....	291
Structure des mythes : actuelle ou virtuelle ? .....	291
Impressions oniriques : du mythe au rite .....	296
Situer le regard : les peintures du désert .....	304
Voir à travers : peintures du nord et chamanisme .....	311
CONCLUSION – DU TEMPS DANS L'ESPACE .....	317
<i>Annexe – Paroles de warlpiri</i> .....	323
1. Rêve Pluie-Eau : émergence du Serpent Arc-en-ciel .....	323
2. Rêve Pluie-Eau : atterrissage du Serpent Arc-en-ciel .....	325
3. Rêve Varan : un séducteur .....	327
4. Rêves Miel, Hibou et Perruche Verte : une cérémonie du feu .....	330
5. Révélation de rituels pour les Rêves Igname et Courlis .....	334
6. Esprits-enfants et annonces de naissances .....	337
<i>Références citées sur les Aborigènes</i> .....	339
<i>Liste des figures et tableaux</i> .....	349
<i>Index des groupes par régions</i> .....	351
<i>Index matières</i> .....	357

## Remerciements

C'est aux Warlpiri de Lajamanu qui m'ont accueillie que j'adresse en tout premier lieu ma reconnaissance car sans eux ce travail n'aurait jamais pu voir le jour. Ma dette est inestimable à l'égard des femmes warlpiri qui m'ont guidée et prise en charge, surtout Barbara Nakamarra Gibson qui a traduit en anglais et commenté avec enthousiasme les récits enregistrés.

Je rends hommage à tous les autres Aborigènes rencontrés en brousse ou en ville qui m'ont fait découvrir leur univers de luttes, de peines, d'humour, d'ingéniosité et d'extrême sollicitude ; en particulier les Warlpiri de Yuendumu, les Lardil de l'île Mornington, les Pitjantjatjara de Docker River, Paddy Roe de Broome, Stanley Scrutton et Wenten Rubuntja du Central Land Council à Alice Springs, Mick Miller du North Queensland Land Council à Cairns et Shorty O'Neil, ancien ambassadeur de la Fédération des Land Councils à Londres.

Plusieurs anthropologues travaillant ou ayant travaillé avec les Aborigènes m'ont considérablement éclairée dans l'approche du terrain ou l'analyse des matériaux recueillis : Diane Bell, Françoise Dussart, Andrée Grau, Annette Hamilton, Mary Laughren, Kenneth Maddock, Mervyn Meggitt, Howard Morphy, Nancy Munn, Fred Myers, Nick Peterson, Sylvie Poirier, Robert Tonkinson et Steven Wild. Je tiens à leur exprimer ma gratitude ainsi qu'à Charles-Henry Pradelles de Latour et Bertrand Gérard qui m'ont fait découvrir la topologie.

Je remercie enfin mes parents et les institutions qui ont contribué à me donner les moyens de poursuivre mes recherches depuis douze ans : l'Institut des études aborigènes de Canberra (AIATSIS), la Maison des Sciences de l'Homme, les Fondations Fyssen et Singer-Polignac, le Centre National des Lettres et le groupe de recherche « Identité et transformations des sociétés océaniques » du CNRS.

Liste des tribus (groupes linguistiques) citées

1. Adltinggeti	(Winduwinda, cf. Leninggeti)	Q	42. Mara	(Madudjara)	NT
2. Aurdja	(Lurifjja, cf. Andagarinja & Kokatha)	SA	43. Marudjara	(Mutpura)	WA
3. Andagarinja	(Andgerinja, Aniakirinja)	SA	44. Mudbura		NT
4. Alwawarija	(Yalwawari, Iliaura)	NT	45. Murinbata		NT
5. Aranda	(Arunta, Arrente)	NT	46. Murngin	(Yonggu, Miwuyt, Duwal & Duwala)	WA
6. Baiong	(Beljungu)	WA	47. Nanda		SA
7. Baroi	(Baada)	WA	48. Narrang-ga	(Narrangga)	SA
8. Binbinga		NT	49. Narrinyeri		SA
9. Bunurung	(Bunurong)	V	50. Ngameni		NSW
10. Dalabon		NT	51. Ngarggo		WA
11. Dieri	(Yaru Nining)	SA	52. Ngarnyin	(Ngarnjing, Ungarnyin)	WA
12. Djaru	(Tjingili)	WA	53. Ngarti	(Ngardi, Ngadi)	WA
13. Djingili	(Djukan)	NT	54. Ngatdjara	(Ngadadjara)	WA
14. Djungun	(Jirrbai, Jirru, Giramay, Gulgay, Ngajan, Mamu, War?)	WA	55. Nunggulunyuu	(Nunggbuju, Nunggbubuyu)	NT
15. Dyirbal		Q	56. Pintupi	(Pintubi, Bindubi)	NT-WA
16. Emon	(Jirnan)	Q	57. Pitjanjajara	(Pitjanjara, Pitjandjara, Bidjandjara)	NT-SA
17. Eushlayi	(Ualarai)	NSW	58. Rembarnga	(Rembarunga)	NT
18. Gadjingali	(Barara)	NT	59. Theddora	(Duduroa)	V
19. Gurwingu	(Kurwinjku)	NT	60. Tivi	(Tunuwivi)	NT
20. Jang(g)undjara	(Jangkundjara)	SA	61. Unambal	(Wunambal)	WA
21. Kalabara		SA	62. Uraburna	(Arabana)	SA
22. Kalamay	(Kaiamaia)	Q	63. Walipi	(Andlametana)	SA
23. Kamiaroi		WA	64. Wakalbara	(Jagalingu)	Q
24. Karadjeri	(Karadjari)	NSW	65. Waimatari	(Waimadgeri, Waimadjarri, Woimer)	WA
25. Kariera	(Kanara)	WA	66. Warlpiri	(Walpiri, Walb(i)ri, Woipirra, Woiper, Alpiri)	NT
26. Kartangaruru		NT	67. Warumungu	(Warramunga, Waramanga, Warlmanpa)	NT
27. Kaytej	(Kaitijha, Kaitija, Ngaodji)	SA	68. Wauramin	(Ewamin)	Q
28. Kokatjha		SA	69. Wik Munkan	(Wik Mongkan)	Q
29. Koko-Yaluniu	(Koko-latuniu, Jungkurara)	NSW	70. Wilya	(Bijara)	Q
30. Koko-Yao	(Pakaaji)	Q	71. Wolgal	(Walgal)	NSW
31. Kuin-Murbura	(Koinjmal)	Q	72. Wollaloi	(Weraeral)	NSW
32. Kukatja	(Kokatja)	WA	73. Wongaibon	(Wonghitbon)	NSW
33. Kurinjji	(Gurindji, Korindji)	NT	74. Won(g)kamala		NT-SA
34. Kurnai	(Karnai : cinq tribus regroupées)	V	75. Won(g)kanguru	(Wankanguru)	SA
35. Kurnandaburi	(Kurnanda-buri, Karendata)	Q	76. Wotjobatuk		V
36. Laroi	(Lardil, Laerdil)	Q	77. Wurundjerri	(Wurundjeri)	V
37. Leninggeti	(Winduwinda, cf. Adltinggeti)	Q	78. Yarnmadjeri	(Anmatjera, Unmadgera)	NT
38. Lung(g)ja		Q	79. Yanturuwanta	(Jandruwanta)	SA
39. Malaj	(Kijja)	WA	80. Yaurorka	(Lauraworka)	SA
40. Maidjin		NT	81. Yerikja-Mining	(Mirring)	WA
41. Mangarayi	(Malingin)	WA	82. Yuin	(Djirngani & Theau)	NSW
		NT	83.	(Jirjronji)	Q



## Orthographe des mots aborigènes

La transcription des mots aborigènes varie considérablement selon les auteurs. Les voyelles se substituent souvent les unes aux autres alors que les consonnes suivantes sont interchangeable :  $b = p$ ,  $d = t$ ,  $g = k$ . L'Institut des études aborigènes de Canberra a privilégié une transcription avec «  $b$ ,  $d$  &  $g$  » mais celle avec «  $p$ ,  $t$  &  $k$  », systématisée par les linguistes et le Département de l'éducation qui met au point les programmes bilingues, est utilisée par les organismes aborigènes du Territoire du Nord.

D'une manière générale en warlpiri l'accent se porte sur la première syllabe. Pour la transcription des mots warlpiri j'utilise la convention du dictionnaire encyclopédique en cours d'élaboration (M. Laughren et *al.*) :  $a$ ,  $i$ ,  $u$  et  $uu$  (« ou » court et long) ;  $p$ ,  $t$ ,  $k$ ,  $l$ ,  $rl$ ,  $rd$  ( $l$  et  $d$  rétroflexes prononcés avec la langue au fond de la gorge),  $rt$ ,  $m$ ,  $r$ ,  $rr$  ( $r$  roulés),  $m$ ,  $n$ ,  $ng$ ,  $ny$ ,  $y$  (« eille »),  $j$  (entre « dje » et « tche »).

Certains auteurs, tel Tindale, transcrivent par «  $j$  » le son « eille » et par «  $dj$  » ou «  $tj$  » le son « dje/tche ». Les transcriptions des auteurs cités ici sont soit entre parenthèses (s'il s'agit de mots warlpiri), soit données telles quelles (pour les mots d'autres langues aborigènes) avec parfois entre parenthèses la convention que j'ai adoptée.



## Introduction

### L'espace dans le temps

*Totem et tabou* de Freud, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* de Durkheim et *Les Structures élémentaires de la parenté* de Lévi-Strauss, trois livres en partie inspirés des récits sur les Aborigènes d'Australie. Les polémiques qu'ils suscitèrent furent matière à un débat anthropologique jusqu'aux années 60. Actuellement, la confrontation d'une des plus vieilles cultures du monde avec le monde de la technologie renvoie à de nouvelles questions qui agitent les sciences humaines, tant sur le plan de l'approche des changements économiques que sur celui de l'étude de l'esprit humain saisi dans l'expression de configurations identitaires collectives à travers les mythes, les rites et les structures de parenté qui régissent les sociétés traditionnelles. En pleine transition, renouvelant de manière inattendue leur patrimoine ancestral, les Aborigènes résistent à une assimilation pure et simple et n'ont pas fini d'interroger la discipline qui s'est déjà tant nourrie de l'analyse de leur complexe vision du monde.

Paradoxe de la colonisation : les plus anciens autochtones de la planète durent attendre 1967 pour qu'un référendum accorde à tous la citoyenneté fédérale leur conférant, outre le droit de vote, les mêmes droits que les autres Australiens : scolarisation, égalité des salaires, sécurité sociale. Particulièrement discriminés les métis optèrent alors en grand nombre pour une identité aborigène et imposèrent l'ethnonyme « Aborigène », la majuscule signifiant l'autochtonie australienne par opposition aux autres indigènes du monde. Environ 200 000 aujourd'hui, les Aborigènes représentent moins de 2 % de la population d'un continent grand comme quatorze fois la France. 300 000 à 500 000 à l'arrivée des Européens il y a deux siècles, ils chutèrent à 100 000 suite aux tristes effets du contact, maladies ou massacres. Leur récente croissance démographique reste soumise à

un très fort taux de mortalité : mauvaises conditions de vie, alcool et accidents de voiture en sont la cause. Mais certains groupes prospèrent, défiant par leurs choix un prétendu sens de l'histoire.

Sur les quelque 500 ethnies ou tribus australiennes, définies par autant de dialectes répartis en 200 langues différentes, plus de la moitié ont disparu ou leurs membres décimés ont perdu une grande part de leurs traditions<sup>1</sup>. Les douze langues qui se sont le mieux préservées ont été transcrites en alphabet latin permettant à certains petits Aborigènes d'apprendre à lire et à écrire autrement qu'en anglais. A côté des métis urbains, plus d'une centaine de communautés tribales sont disséminées dans le centre et le nord. Chacune regroupe entre 200 et 1 000 membres qui, bien qu'ayant adopté largement les acquis de la technique occidentale, continuent à vivre selon des règles sociales complexes supposant une parenté classificatoire et une gestion territoriale liée à une cosmologie et des activités rituelles traditionnelles.

En 1976, un mouvement revendiquant la reconnaissance des droits territoriaux aborigènes (*Aboriginal land-rights*) obtenait la mise en place d'une première législation fédérale (*Land-Rights Act*) permettant de restituer des terres aux tribus qui les réclament au nom d'attaches mythologiques et rituelles à des sites ancestraux. Cette loi ne s'applique qu'au Territoire du Nord ; cinq des six autres Etats – Nouvelle-Galles du Sud, Victoria, Australie-Méridionale, Australie-Occidentale, Queensland – ont depuis instauré leurs propres législations mais les Aborigènes continuent à militer, trouvant ces lois insatisfaisantes. En Tasmanie, la question du droit à la terre se pose autrement car les indigènes ont été complètement exterminés et les 7 000 métis qui en descendent se battent pour d'autres causes.

Dès les premiers procès et enquêtes relatifs aux droits territoriaux traditionnels – faisant appel aux témoignages des tribus concernées, d'ethnologues et de juristes – il s'est avéré que l'attachement des Aborigènes à la terre, loin de se restreindre à leur mode de vie passé de chasseurs-collecteurs, fonde leur conception même de la vie moderne. En effet, tout en participant à l'économie nationale, les Aborigènes défendent certaines de leurs valeurs culturelles. Ils s'opposent par exemple systématiquement à ce que soient détruits de nombreux sites représentant pour eux un héritage sacré. Ces sites – collines, sources, marais, rochers, grottes aux parois peintes, arrange-

1. Les termes « ethnies » ou « tribus » sont ici utilisés au sens de groupe linguistique, configuration qui par définition se modifie au gré des mariages entre groupes différents. Pour une estimation de l'ancienne répartition des tribus sur le continent, cf. l'atlas en deux tomes de Tindale (1974).

ments de pierres, arbres gravés, cimetières d'ossements – contiennent souvent des gisements d'or, pétrole, bauxite, uranium ou autre. En Australie, la propriété d'une terre conférant des droits sur le sous-sol, le gouvernement peut seulement en exiger l'exploitation, mais les multinationales habilitées doivent en négocier les modalités avec les propriétaires, en l'occurrence les Aborigènes. Seuls certains obtiennent la préservation des sites les plus sacrés, mais tous exigent une compensation monétaire et des revenus miniers qui sont versés soit à la tribu concernée, soit à un fonds de financement des projets de développement aborigènes.

Si les années 70 virent l'éclosion des revendications territoriales des minorités ethniques dans le monde entier, elles mirent également en évidence dans ces cultures le rôle et la place des femmes. La remise en question des rapports hommes/femmes qui traversait alors les sociétés dites développées rejoignit le courant d'anthropologie critique qui dénonçait l'ethnocentrisme des observateurs des générations précédentes : étaient-ils coupables ou victimes du préjugé occidental identifiant la culture au sexe masculin ? Dans le contexte australien, en raison de la division sexuelle des activités, les ethnologues hommes, majoritaires, se trouvant exclus du monde féminin en banalisèrent la portée. Quant aux rares ethnologues femmes, soit elles se soumirent à ce discours dominant, soit leur travail fut ignoré.

C'est avec en arrière-fond une double interrogation sur le rapport à la terre et la place des femmes que j'entrepris en 1979 mon premier terrain chez les Warlpiri du désert central australien. Ils venaient de gagner le procès de la première application du *Land-Rights Act*, récupérant ainsi 94 694 km<sup>2</sup> de leur immense territoire traditionnel, soit un cinquième de la France, autrefois sillonné par moins de 3 000 semi-nomades. Environ 3 000 aujourd'hui, ils se répartissent entre plusieurs ex-réserves créées dans les années 40/50 et devenues dans les années 70 des municipalités aborigènes à majorité warlpiri (Yuendumu, Lajamanu, Willowra) ou non (Ali Curong, Mt Allen, Balgo, Papunya, etc.). Au cours des années 80 j'allai me rendre plusieurs fois à Lajamanu, ex-réserve de Hooker Creek, séjours que j'ai décrits dans *Les Rêveurs du désert* (1989).

Lajamanu est isolée en brousse à 300 km à la ronde à l'exception d'une autre communauté aborigène située à 100 km au nord. A l'instar de la plupart de ces *settlements* aborigènes, elle dispose d'une école, d'un dispensaire gratuit, d'un magasin et d'un poste de police supervisés par des Blancs qui dépendent toutefois du conseil warlpiri élu par ses habitants qui fluctuent entre 500 et 700. Une église baptiste tenue par des missionnaires blancs encadre les Warlpiri chrétiens jusque là minoritaires. En 1979 près de la moitié de la

population campait encore à ciel ouvert ; dix ans plus tard la majorité était logée dans des maisons préfabriquées. Grâce à un générateur, les bâtiments publics et les quelque quatre-vingt maisons individuelles sont équipées électriquement et accueillent des magnétoscopes depuis 1983 et la télévision depuis 1986. Un petit nombre d'hommes et de femmes sont rémunérés comme conseillers ou employés municipaux, assistants d'instituteurs ou d'infirmiers, magasiniers, apprentis plombier, électricien ou mécanicien. Les autres perçoivent des indemnités de chômage ou des pensions de retraite. Il y a en outre les allocations familiales et toutes sortes de subventions collectives. Un autre apport d'argent, le plus massif, est fourni depuis 1985 par la vente sur le marché d'art moderne de toiles peintes avec des acryliques. A l'instar des Pintupi, leurs voisins du désert qui, à l'initiative d'un éducateur, ont lancé ce mouvement artistique en 1970 à Papunya, des centaines de Warlpiri exécutent à présent de telles peintures aux motifs inspirés par un savoir ancestral dont chacun hérite de ses pères un aspect particulier. Bien que l'argent soit en général perçu en chèque et versé sur des comptes individuels, il est généralement dépensé au magasin ou joué aux cartes, les gagnants s'envolant en ville pour acheter une voiture ou un magnéscope.

Dès qu'ils disposent d'une voiture, les Warlpiri partent en randonnée. Ils achètent, dans les stations d'essence de brousse ou en ville, l'alcool qui est prohibé dans leurs communautés. Mais surtout ils vont chasser et camper sur leurs sites ancestraux. Certains de ces sites de campement saisonniers sont progressivement aménagés de puits à éolienne et de baraques en tôle : plusieurs groupes de Lajamanu, comme de Yuendumu, se sont ainsi installés sur leurs terres dans ce qu'ils appellent des « *outstations* », nom donné au mouvement de décentralisation des réserves, impulsé par les Aborigènes sur tout le continent. Que ce soit dans ces outstations ou dans les municipalités, les Warlpiri continuent à mettre en œuvre des cérémonies sacrées qui les attachent à la fois à des terres données et à des êtres ancestraux, ce qu'ils appellent en anglais « *the Law* », leur Loi.

Jusqu'à la dernière guerre mondiale, les Warlpiri<sup>2</sup> ne connaissaient ni les vêtements ni les tôles ondulées ou les maisons solaires

2. Dans la littérature les Warlpiri figurent sous le nom de Walpiri, Walbiri, Walbri ou Wailbri et recouvrent quatre « sous-tribus » caractérisées par de légères différences dialectales : les Warnayaka ou Waneiga du nord (majoritaires à Lajamanu), les Ngaliya ou Ngalia du sud (majoritaires à Yuendumu, considérés comme une tribu à part entière par Tindale), les Yalpari ou Ilpirra du sud-est (tribu autonome pour Spencer et Gillen), les Warlmala du nord-ouest (terme signifiant simplement « étranger » pour Tindale). Ces appellations relevées par Meggitt (1962) s'effacent devant l'identification aux municipalités aborigènes.

qu'ils utilisent aujourd'hui. Enduits de graisse animale et d'ocre rouge, ils se paraient de ceintures à tabliers pubiens et de bandeaux frontaux fabriqués avec des cheveux humains ou des poils de petits marsupiaux filés en ficelles très fines. Ils dormaient en ligne à la belle étoile, se protégeant du vent derrière la tête par une haie de branchage de moins d'un mètre. Dans la journée, ils se réfugiaient à l'ombre des rares arbres ou buissons du désert – chênes, eucalyptus, acacias – et d'éventuels abris sous roche ; si la végétation le permettait, ils construisaient contre le soleil ou la pluie une hutte précaire avec des branchages tressés en cône ou en arceau. Parfois ils creusaient la terre pour s'y allonger et rafraîchir leurs corps déshydratés.

Les anciens de la tribu se souviennent avec nostalgie du temps où ils parcouraient des centaines de kilomètres, en chassant et en cueillant des fruits ou des tubercules sauvages au gré des cycles saisonniers. A la saison sèche (nov.-déc.) les gens se retrouvaient sur les rares sites dont les sources disposaient encore d'eau. Ces rassemblements annuels, qui regroupaient parfois 300 à 400 personnes, étaient prétexte à des échanges de biens courants – armes, outils, ocres, tabac –, d'objets sacrés ou de rites, mais aussi à des cérémonies d'initiation, de deuil ou de règlement de conflits. Dès le début de la saison des pluies (janv.-fév.) l'assemblée se dispersait : les jeunes hommes célibataires partaient en groupe ou à deux explorer le territoire tribal et visiter des parents éloignés alors que les familles reformaient des bandes. Le plus souvent, deux frères, deux sœurs, ou un frère et une sœur accompagnés de leurs conjoints, leurs enfants et éventuellement d'un parent veuf, se dirigeaient lentement vers les terres de l'un d'eux, s'arrêtant pour camper à chaque point d'eau récemment alimenté.

A la saison froide (mai-août), la terre s'enrichissant en ressources végétales et le gibier étant plus abondant, plusieurs bandes pouvaient s'installer dans une même région. Les femmes trouvaient à la périphérie du campement des fruits, des ignames et des graines dont elles faisaient des galettes ainsi que du petit gibier – opossum, péramèle, souris, lapin, lézards, varans, certains oiseaux – qu'elles grillaient. Les hommes partaient un ou plusieurs jours en randonnée pour ramener du gros gibier – kangourou, wallaby, émeu, dinde – qui était cuit dans des fosses recouvertes d'un feu. C'était l'occasion pour les hommes de chaque clan, jusque là dispersés, de célébrer ensemble les rites qui les rattachaient aux mêmes sites ancestraux. Ils convoquaient à cet effet leurs régisseurs rituels appartenant à d'autres clans. Les sœurs et les filles de ces hommes avaient leurs rituels propres pour lesquels elles étaient secondées par d'autres femmes régisseurs. Souvent les hommes laissaient les femmes seules

ou en compagnie d'un vieillard et partaient avec un ou plusieurs jeunes garçons pour effectuer un parcours initiatique de quelques mois qui les conduisait éventuellement dans les tribus voisines. Lorsque l'eau se faisait rare (sept.-oct.), les familles accompagnées d'un ou deux hommes quittaient leurs terres d'asile et, par petites bandes, rejoignaient l'une ou l'autre des sources permanentes du territoire tribal, lieux des grands rassemblements de la saison sèche, où elles retrouvaient les novices et leurs guides afin de conclure en présence du plus grand nombre le cycle initiatique des futurs hommes.

L'explorateur J. M. Stuart, passant au sud de la rivière Lander en 1861, fut probablement le premier Blanc à rencontrer des Warlpiri. Par la suite ces derniers se cachaient lorsqu'ils voyaient arriver des caravanes d'étranges créatures, les chameaux montés par des hommes au visage rose (Européens) et guidés par d'autres au visage plus foncé (des chameliers pakistanais surnommés « Afghans »). En 1880, des Blancs commencent à s'installer au nord et au sud du territoire warlpiri pour élever les bœufs qu'ils ont importés. La peur fait place à l'amusement : une danse dite « des bosses et des os » circule de tribu en tribu, consistant à imiter les nouveaux animaux à bosses ou à cornes. Toutefois les *Yapa* (autochtones) continuent à se tenir à l'écart des *Kardiya* (Blancs), tuant parfois le bétail qui s'aventure sur leurs points d'eau.

En 1909, c'est la ruée vers l'or à l'ouest du territoire warlpiri : 500 mineurs campent dans un de leurs sites rituels, Tanami ; durant la première guerre mondiale, il ne reste que six mineurs (Baume, 1933). L'agence australienne d'investissement (AIA) achète les stations de bétail Wave Hill et Gordon Downs, situées respectivement au nord et à l'ouest du territoire warlpiri, et engage certains Aborigènes comme gardiens de troupeaux, *stockmen*. Dans les années 20, l'Australie souffre de la plus sévère sécheresse depuis l'arrivée des Blancs. En 1927, peu de Warlpiri sont à même de rester dans le désert et se replient vers les terres plus fertiles occupées par les colons. En 1928, un Blanc ayant couché avec une Warlpiri est frappé à mort d'un boomerang par le mari de celle-ci pour n'avoir pas payé de la nourriture en échange comme il convenait ; le policier Murray conduit une expédition punitive et tire sur plusieurs camps warlpiri, faisant trente et une victimes. Suite à une protestation des colons, il est arrêté mais acquitté au bout de trois semaines d'enquête, bien qu'il ait avoué dix-sept meurtres (Cribbin, 1984). Ces fusillades vont rendre les Warlpiri extrêmement méfiants à l'égard des Blancs et renforcer l'autorité des anciens.

En 1932, nouvelle ruée vers l'or aux Granites : 200 mineurs prospectent ; un an plus tard, il n'en reste que dix (Madigan, 1936).

En 1936, l'activité minière reprend aux Granites et à Tanami. Quelques Warlpiri s'y engagent. D'autres vont aux mines de Tennant Creek, des monts Hardy, Doreen, Treachery, Wauchope, ou à Anningie et Coniston. Mais les salariés warlpiri demeurent rares ; ils sont sous-payés, leur paye pourvoit tout juste en sucre, thé, tabac, couverture et éventuellement en viande de bœuf le reste de la tribu qui vit des ressources naturelles en campant à proximité des centres d'activités ou en nomadisant.

En 1944, l'armée australienne mobilise environ 1 000 Aborigènes, dont quelques Warlpiri, pour la construction des routes du désert central. Un dépôt d'approvisionnement et un camp sont installés à Tanami où vont être transférés 117 Warlpiri des Granites. La Compagnie Vestey de l'AIA, qui possède des intérêts dans plusieurs stations d'élevage du nord, fait appel au professeur Elkin du Département d'anthropologie de l'Université de Sydney pour qu'un spécialiste vienne examiner la situation des Aborigènes. Le couple d'anthropologues Ronald et Catherine Berndt une fois sur place découvre que la Compagnie désire voir les indigènes s'installer sur ses stations afin d'utiliser leur main d'œuvre. Après enquête, les Berndt proposent au directeur des Affaires indigènes (NAB : *Native Affairs Branch*, créé en 1938) l'aménagement d'une réserve au nord de Tanami sur une aire incluant les rivières Hooker, Wilson et Winnecke. Mais la Compagnie, apprenant que le projet consiste à monter une station de bétail autonome pour les besoins des Aborigènes, s'y oppose (Berndt & Berndt, 1987).

En 1946, la santé des Warlpiri du camp de Tanami est critique : l'eau y est insuffisante, contrairement aux Granites où il leur est interdit de retourner. Une réserve est alors aménagée au sud du mont Doreen, à Yuendumu. En quelques mois, 400 Warlpiri y sont regroupés, mais des querelles éclatent entre eux et ils se battent avec des lances et des boomerangs. L'administration du Territoire du Nord cherche un nouveau site pour dépeupler Yuendumu et transférer les vieux qui campent dans les stations de bétail du nord sans y être employés. En juin 1947, conformément à la proposition des Berndt, la région d'Hooker Creek est proclamée réserve. Deux ans plus tard 25 Warlpiri y seront déportés de force pour travailler à son aménagement. Ces terres n'étant pas traditionnellement warlpiri mais kurintji, lorsque l'administration y transférera 150 Warlpiri de Yuendumu, la plupart s'enfuieront et retraverseront à pied 600 km de désert. Cela aura lieu en 1951, juste avant le séjour de Mervyn Meggitt à Hooker Creek (actuel Lajamanu), et recommencera en 1958. Mais en 1961, les Warlpiri de Hooker Creek auront passé avec les Kurintji des accords rituels légitimant leur occupation des terres, et un premier conseil de gestion warlpiri sera élu.

Il faudra attendre le changement de statut des Aborigènes en 1967 pour que les Warlpiri soient autorisés à sortir des réserves et circuler sur leurs terres. Puis la loi sur les droits à la terre de 1976 pour que les réserves deviennent des municipalités auto-gérées et qu'ils puissent installer sur ces terres restituées des outstations, campements saisonniers ou villages satellites. Ceux qui furent mis en réserve loin de leurs terres ancestrales n'ont pas été autorisés à y retourner pendant presque trente ans. En revanche, travaillant dans les stations de bétail, bien des hommes et des femmes sillonnèrent la brousse à cheval. Il reste de cette époque un héritage nostalgique de la vie de gardien de troupeau, de la culture cowboy, et de la musique country & western. La génération des cavaliers a toutefois continué de célébrer diverses cérémonies et rites associés à leurs terres lointaines et les transmet aujourd'hui à leurs enfants ou petits-enfants de la génération rock. Aussi est-ce avec une grande émotion que, depuis dix ans, les Warlpiri investissent leur territoire retrouvé, montant leurs propres stations d'élevage et négociant eux-mêmes les modalités des nouvelles explorations minières réouvertes par des compagnies multinationales autour des Granites et de Tanami.

Tous ces sites sacrés que les Aborigènes défendent aujourd'hui sont pour eux les traces, empreintes ou métamorphoses du corps d'êtres ancestraux. Voyageurs aux formes hybrides, ils ont sillonné la terre avant l'apparition des hommes et vivent pour l'éternité dans ce que tous les Australiens ont pris l'habitude d'appeler *Dreamtime* « Temps du Rêve », ou *Dreaming*, forme progressive utilisée en anglais comme un substantif : l'« en train de rêver », le « Rêvant », ou, si le mot existait, la « Rêvance ». Ces expressions sont souvent mal comprises, étant entendues comme un temps mythique qui correspondrait aux origines du monde. Nous verrons que les mythes aborigènes sont non des récits d'origine au sens propre mais des énoncés sur un mouvement de transformations. Ces transformations, loin d'être restreintes à un passé mythique, constituent une dynamique éternelle qui, pour les Aborigènes, agit dans le présent : les êtres ancestraux ne sont pas de simples ancêtres mythiques mais des principes actifs qui participent au devenir des choses. Contrairement à l'idée que les Aborigènes vivraient hors du temps ou ne feraient pas de différence entre passé, présent et futur, il convient de se placer dans une autre perspective – proche de certaines conceptions actuelles de l'astrophysique – qui postule le temps comme une variable de l'espace. En effet, le *Dreamtime* ou *Dreaming* est un espace-temps parallèle à la temporalité humaine et avec lequel la vie sur terre entretient une relation de feedback.



*Dreaming* ne se réfère pas seulement à une dimension parallèle : c'est aussi ce qui fait Loi pour les hommes, l'ensemble des paroles et des images qui viennent des êtres éternels. Les Aborigènes parlent « des » *Dreamings* pour désigner ces êtres-mêmes, les noms ou totems dont ils héritent, les récits mythiques qui racontent leurs épopées et sont mis en scène dans les rites. En outre, dans le cas des tribus du désert central et de l'ouest, les *Dreamings* prennent la forme d'itinéraires géographiques qui, de site en site, marquent les pérégrinations des êtres totémiques : à ce titre, *Dreaming* est la Loi dictée par la terre. Ce mot anglais traduit en fait divers termes des langues indigènes, tel *Jukurrpa*, employé par plusieurs tribus du désert et qui en warlpiri signifie aussi les rêves nocturnes. C'est pourquoi j'utilise le mot Rêve avec un R majuscule chaque fois qu'il s'agit de l'espace-temps ainsi désigné, des êtres ancestraux éternels, des totems, de leurs itinéraires géographiques ou des mythes ; et de même j'écris avec une majuscule les noms de Rêve ou totems, tels Kangourou, Igname, etc.

La confusion du terme *Dreaming* avec l'expérience onirique a provoqué bien des malentendus : on pense encore trop souvent que les Aborigènes accorderaient un statut de réalité à ce qu'ils voient dans le sommeil ne faisant pas de différence avec le monde à l'état de veille. Certes ils n'opposent pas le rêve au réel à notre manière, car ils ne le restreignent pas à un univers imaginaire mais lisent les images nocturnes à la recherche de signes du réel. Ils interprètent leurs rêves pour s'en guider dans le quotidien, y lire des messages des êtres ancestraux, voir et entendre des innovations rituelles sous forme de peintures et de chants qu'ils disent avoir été « oubliés » et « retrouvés ». C'est donc en tant que mémoire vivante, non seulement individuelle mais cosmologique, que le rêve a sa propre dimension et qu'il semble entretenir une relation active avec l'univers sensible. Les actes humains s'inscrivent ainsi dans une « philosophie » qui pose non une prédestination, ou une éternelle répétition, mais les règles d'un jeu dans lequel les hommes seraient pris ; leur liberté consiste à jouer des parties différentes qui forment et transforment leur vie individuelle ou collective. En ce sens, la Loi du Rêve serait ce jeu dont les règles ne sont pas immuables mais ne peuvent se modifier que dans certaines limites.

Lors de mon séjour de 1984, j'eus la chance d'assister au processus collectif d'intégration d'un nouveau rituel féminin, rêvé deux ans auparavant par une femme warlpiri. Je découvris ainsi l'importance politique de telles révélations oniriques tant au niveau des relations hommes/femmes qu'Aborigènes/Blancs ; en effet, la vision de la rêveuse se cristallisait sur un site, les Granites, devenu

un enjeu économique du fait qu'il intéressait un trust minier. Je fis en outre, avec une soixantaine d'hommes et de femmes warlpiri, un voyage de 3 000 km dans le sud, chez les Pitjantjatjara, dans le but de transmettre à ces derniers la cérémonie *Kajirri* que les Warlpiri avaient eux-mêmes reçue de leurs voisins du nord, les Kurintji, cent ans plus tôt. J'appris à cette occasion que la cérémonie permettrait aux Pitjantjatjara d'adopter le système de classifications parentales dit à huit sous-sections, appelées *skin* « peaux » par les Warlpiri et les autres tribus du centre.

De retour en France, je cherchai une façon de formaliser la manière dont l'organisation rituelle et la classification parentale de la société warlpiri sont unies par une même logique. Un travail de réflexion avec un ethnologue qui utilisait un champ des mathématiques – la topologie des surfaces – pour l'analyse de ses matériaux africains éclaira considérablement le traitement de mes propres données<sup>3</sup>. Nous analysâmes le système à huit sous-sections au regard de la pratique matrimoniale de l'échange des nièces et mîmes en évidence qu'il fallait dédoubler les huit sous-sections pour rendre compte des circuits d'alliance (Glowczewski & Pradelles de Latour, 1987). Or, si le système à huit sous-sections se définit mathématiquement comme un groupe diédrique illustrable par un cube (White, 1963 ; Courrège, 1964 ; Laughren, 1982), en dédoublant celles-ci on obtient une surface topologique qui a non plus trois mais quatre dimensions : l'hypercube.

Les quatre dimensions de l'hypercube ne peuvent être représentées sur un plan qui, par définition, n'a que deux dimensions. Mais de même qu'on peut évoquer la troisième dimension d'un cube en jouant sur l'illusion de la perspective, on peut suggérer la quatrième dimension de l'hypercube en jouant, à la façon du dessinateur Escher, sur des lignes de projection différentes qui supposent de modifier notre sens habituel de la perspective. La topologie ne prend pas en compte les mesures géométriques : étiré ou contracté comme du caoutchouc, un cube peut prendre la forme d'un parallélogramme ou d'une pyramide et reste un cube topologique tant qu'il garde huit sommets, douze arêtes et six faces. L'hypercube, qui est délimité

3. A la suite de J. Lacan qui eut recours à la topologie des surfaces pour la psychanalyse, C.-H. Pradelles de Latour l'a introduite en ethnologie, appliquant le tore aux autochtones des îles Trobriand (La parenté trobriandaise reconsidérée, *Littoral* n° 11-12, 1984) et le plan projectif aux Bamiléké du Cameroun (*Ethnopsychanalyse en pays bamiléké*, E.P.E.L., 1991) ; B. Gérard (Entre pouvoir et terre, *Etudes rurales* n° 101-102, 1986) a utilisé la surface de Boy pour les rites des Moose du Burkina Faso. Procédant d'une autre démarche, C. Lévi-Strauss dans *La Potière jalouse* (Plon, 1985) a appliqué la figure de la bouteille de Klein aux mythes amérindiens.

par huit cubes invite donc à une petite gymnastique visuelle pour qu'ils puissent être repérés<sup>4</sup> :

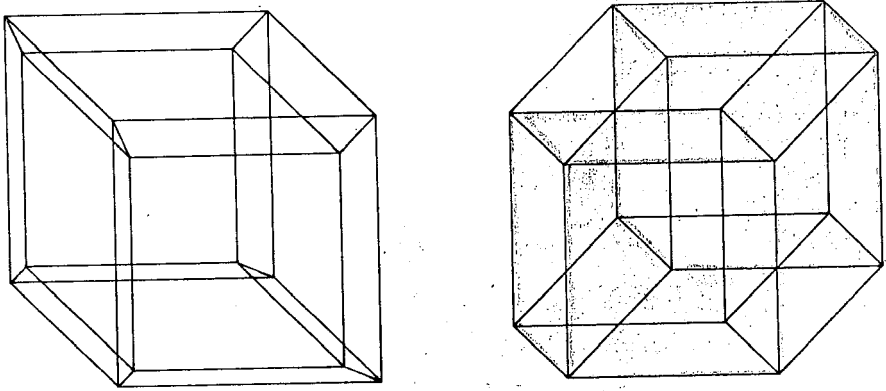


Fig. 1a et 1b. – Deux projections de l'hypercube ou cube à 4D

Les dessins des Aborigènes du désert, traditionnellement peints sur le sol, le corps ou des objets rituels, et aujourd'hui réélaborés sur toiles, témoignent à leur façon d'un regard topologique : la plupart représentent en effet des sites géographiques existants reliés entre eux par des itinéraires de Rêve, ceci comme en vue aérienne sous la forme de cartes symboliques mais qui ne se soucient que de ces connexions au détriment des proportions et de l'orientation des sites les uns par rapport aux autres. Autrement dit, chaque fragment de carte est comme un réseau comprimé ou étiré dans sa représentation. A vrai dire nous nous livrons à une démarche semblable dès lors que nous mettons à plat, en deux dimensions, une mappemonde sphérique : deux points sembleront très éloignés l'un de l'autre alors qu'ils sont proches sur le globe. Les Aborigènes vont toutefois plus loin puisque sur une surface plane, ils représentent des parcours qui

4. Pour dessiner un hypercube, on trace d'abord deux cubes, soit emboîtés l'un dans l'autre (Fig. 1a), soit se chevauchant en partie (Fig. 1b) puis on relie chaque sommet d'un cube au sommet homologue de l'autre ; on obtient ainsi les six autres cubes qui s'interpénètrent avec les deux précédents. A propos de l'hypercube en topologie : P. J. Davis & R. Hersh, *L'Univers mathématique*, Bordas, 1985 ; K. Devlin, *Mathematics : the new golden age*, Pelican books, 1988 ; I. Peterson, *The mathematical tourist*, Freeman & co., 1988 ; R. Rucker, *The fourth dimension*, Houghton Mifflin Co, 1984. Une nouvelle de science-fiction de R. Heinlein, « La maison biscornue », illustre avec beaucoup d'humour les propriétés paradoxales d'une maison hypercubique où l'on ne passe jamais d'une pièce à l'autre dans le même sens, où les fenêtres donnent alternativement sur le dehors ou une autre pièce, les huit pièces se ratatinant les unes dans les autres (*Histoires de la 4<sup>e</sup> dimension – La grande anthologie de la science-fiction*, Le Livre de Poche, 1983).

longent non seulement la surface de la terre mais traversent également le souterrain ou le cosmos. Une quatrième dimension est en outre présente dans ces dessins : celle de l'espace-temps mythique et onirique.

Si la topologie permet de penser des relations sans les contraintes des normes habituelles de la représentation, ses diverses figures permettent de visualiser des propriétés complexes qui sont difficilement lisibles autrement. Ainsi l'hypercube illustre à sa façon la relativité de la dichotomie entre le dedans et le dehors, le dessous et le dessus. En effet, on ne peut établir une coupure fixe entre l'interne et l'externe des éléments qui le composent : selon le point de vue où l'on se place les faces respectives des huit cubes sont vues par dessus ou par dessous. Autre propriété : il n'y a pas de pôle unique qui hiérarchise les relations entre les sommets de l'hypercube.

Or, ces deux propriétés mathématiques ne sont pas sans évoquer des aspects formels de l'organisation sociale et de la cosmologie des Warlpiri. Nous verrons que l'absence de pôle unique sur l'hypercube coïncide avec l'absence de hiérarchisation des sous-sections aborigènes : comme dans un réseau, chacune est son propre pôle à partir duquel les relations sociales sont redistribuées. De même, aucun site du territoire tribal n'est au centre des autres mais chaque itinéraire de Rêve a un ou plusieurs pôles à partir duquel le paysage est organisé. L'indétermination dessous/dessus de l'hypercube rejoint le fait que les Warlpiri posent au cœur de l'articulation des rituels une continuité entre un « dedans ou dessous », *kanunju*, et un « dehors ou dessus », *kankarlu*. Le « dessous » est identifié au masculin et à l'espace-temps virtuel des rêves et des êtres ancestraux alors que le « dessus » est identifié au féminin et à ce que ces êtres éternels actualisent, le monde manifeste. Mais nous verrons que la notion de masculin et féminin peut être inversée dans certains contextes cérémoniaux et que les procédures rituelles visent précisément à transformer du « dessous » en « dessus » et vice-versa. De même les notions de mort et de naissance s'expriment la première par le passage du « dessus » au « dessous » et la seconde par le mouvement inverse. L'existence de propriétés formelles – absence d'un pôle unique ou la continuité dans la discontinuité – communes à l'organisation sociale et à la cosmologie warlpiri m'a amenée à chercher une logique dans la « loi » de cette société.

Je compare ici l'analyse de mes données sur les Warlpiri à certains matériaux d'archives relatifs à d'autres sociétés australiennes, ceci pour tenter de définir cette logique non comme une structure propre à la culture warlpiri mais un opérateur dynamique qui sous-tendrait diverses variations culturelles. L'ouvrage est ainsi découpé

en cinq parties thématiques, chacune comprenant deux chapitres, l'un consacré aux Warlpiri, l'autre à l'analyse comparative<sup>5</sup>. Il s'agit de montrer que si d'innombrables variations et transformations sont possibles dans la parenté, la territorialité, les rites ou les mythes australiens, elles restent soumises à une contrainte logique qui, en particulier, empêche l'émergence d'un pôle, d'un lieu privilégié à partir duquel les choses seraient hiérarchisées au lieu d'être organisées en « réseau » comme elles l'étaient traditionnellement et continuent de l'être dans les communautés tribales. La question reste bien sûr posée de ce qui se passe face à la confrontation avec une logique polaire, telle celle du christianisme ou de l'Etat. Les Aborigènes se soumettent-ils à un nouvel ordre logique ? Peuvent-ils assimiler la monopolarisation dans leur logique multipolaire ? Ou leur survie tient-elle dans le fait de suivre, comme ils disent, « deux lois » ?

5. Ce livre est une version réduite par l'auteur de sa thèse de doctorat d'Etat ès-lettres et sciences humaines, *La loi du Rêve, approche topologique de l'organisation sociale et des cosmologies des Aborigènes australiens*, soutenue à l'Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne, en juin 1988.



PREMIÈRE PARTIE

*Nommer et localiser*

## Cosmologie warlpiri

La répartition des responsabilités territoriales warlpiri relève des liens que chacun entretient avec des *Jukurrpa* ou « Rêves », êtres éternels qui en voyageant sur terre ou sous-terre ont modelé le paysage. Témoignage des pérégrinations de ces voyageurs fantastiques, marquée de leurs traces, la terre pour les Aborigènes du désert se déchiffre comme un livre. De site en site, des récits déploient leurs itinéraires, pistes invisibles désignées du nom des personnages ou des peuples ancestraux. Ces noms et ces récits, également appelés « Rêves » par les Warlpiri, sont des totems et des mythes pour les anthropologues. Nous allons voir que si les Warlpiri distinguent les noms totémiques et les récits mythiques des rêves au sens propre, en revanche leur totémisme et leur mythologie entretiennent avec l'expérience onirique une sorte de processus de feedback intrinsèque à leur cosmologie.

*JUKURRPA* : TOTEMS, ITINÉRAIRES ET RÉCITS

Les êtres ancestraux qui ont sillonné la terre et veillent encore aujourd'hui dans les sites de leur passage ont des noms propres collectifs ou individuels. Certains de ces peuples ou personnages portent des noms d'animaux, de plantes ou de phénomènes naturels mais d'autres s'appellent Perche ou Homme Initié ou encore d'un terme ne renvoyant qu'à eux-mêmes : *Yarripiri* le Serpent Géant « dinosaure » ou *Warnayarra* le Serpent Arc-en-ciel. De tels noms sont dits totémiques en ce qu'ils se réfèrent non pas directement à telle ou telle chose qu'ils évoquent dans la vie quotidienne (animal, végétal, etc.) mais aux principes permanents qui animent les êtres



ainsi désignés. Par exemple, les êtres Nuage ne sont pas vraiment des nuages mais peuvent alternativement prendre cette forme ou celle des hommes ; il en va de même pour les êtres Kangourou ou Ignose.

Tout homme et femme warlpiri porte le nom totémique d'un ou plusieurs êtres ancestraux *Jukurrpa*. Ce sont ses patronymes dans la mesure où il les hérite en principe de ses père et grand-père paternel. Avec ses cousins, tantes et oncles paternels il considère comme Pères (*wapirra*) de Rêve les êtres éternels dont il partage le nom. On dira qu'ils forment ensemble un patriclan, groupe uni par les mêmes Pères de Rêve : celui-ci comprendra entre quinze et soixante membres, certains liés entre eux par le sang, d'autres l'étant seulement par le nom et se considérant « frères » de Rêve. Le nombre et la composition des patriclans ne sont pas vraiment fixes, étant livrés aux fluctuations des adoptions extra-claniques et de certains accords entre les gens. Ces clans sont exogames car il est interdit de se marier dans son clan. En revanche, la tribu, qui rassemble plusieurs dizaines de clans, est plutôt endogame : on se marie de préférence entre Warlpiri tout en valorisant quelques unions intertribales, ce dont témoigne l'ascendance mixte de certains.

Les Warlpiri disent que tout ce qui porte le nom des êtres totémiques en « descend » : animaux, plantes, etc. sont « parents » et « frères » des hommes qui sont issus des mêmes Rêves qu'eux. Les membres du clan Opossum-Prune Noire, par exemple, appellent « pères » ou « frères » ces marsupiaux et ces fruits. A l'inverse, les référents des Rêves-totems du clan maternel sont appelées « mères » ou « cousins ». Un individu ne porte pas le nom du clan de sa mère mais quelque chose des Pères de Rêve de celle-ci est censé l'habiter. Dans certaines circonstances rituelles, il peut en outre se dire momentanément habité par un Rêve « époux », le totem de son conjoint. Tous ces liens de « parenté » de Rêve s'accompagnent souvent d'émotions spécifiques et de comportements tabous. Les plantes, les phénomènes tels la pluie, un attribut tel invincible, sont considérées comme « animées » d'une manière similaire que les animaux ou les hommes car des Rêves particuliers les habitent et leur permettent de se perpétuer : il ne s'agit pas tant d'un « animisme » prêtant une âme à toutes les choses nommées de l'univers que d'une forme de « vitalisme » posant entre celles-ci des liens intimes dont dépend la vie.

Les sites que les êtres ancestraux ont nommés et marqués de leur corps sont également dits habités de leur présence pour l'éternité. Tout homme ou femme se dit « enfant » des terres associées aux noms totémiques de son patriclan. Même s'il n'y vit pas, il a une

priorité de résidence et d'utilisation des ressources qui s'y trouvent : il en est *kirda*, « gardien-maître ». C'est pourquoi il faut toujours demander aux anciens du clan l'autorisation de camper ou de chasser sur un de leurs sites. Maître *kirda* des terres et totems de son patriclan, chacun est aussi *kurdungurlu*, « gardien-régisseur » des terres et totems du patriclan de sa mère et de ses oncles maternels ainsi que du patriclan de son ou ses conjoints. Ainsi ce sont des membres extérieurs au clan, conjoints, beaux-frères, belles-sœurs, enfants des femmes (neveux utérins des hommes), qui ont les responsabilités rituelles de régisseur des terres de ce clan. Dans certains sites, seuls les conjoints des deux sexes et les enfants des femmes seront autorisés à puiser de l'eau ou couper du bois, les membres du clan ne pouvant accomplir ces tâches sur leurs propres terres.

Chacun est donc gardien territorial de deux manières : maître *kirda* de certaines terres et régisseur *kurdungurlu* d'autres. Impliquant des responsabilités rituelles différentes, ces deux rôles fonciers sont communs aux tribus du désert et du nord. Les anthropologues anglosaxons ont traduit les termes indigènes correspondants par *owner* « propriétaire » et *manager* « administrateur ». Les Aborigènes opposent plutôt en pidgin *boss* « patron » à *policeman* « policier », *worker* « travailleur » ou encore *lawyer* « juriste ». Il ne s'agit pas d'une stratification sociale dans la mesure où chacun joue les deux rôles selon les contextes cérémoniaux et la terre de référence. En outre, les droits des régisseurs, en tant que représentants de la Loi et dépositaires d'un certain savoir pour un lieu donné, sont indissociables des droits de propriété des maîtres de ce lieu. Ainsi a-t-on pu observer, au moment des revendications territoriales, l'insistance aborigène sur la nécessité de répertorier dans l'établissement des titres fonciers non seulement les noms des maîtres de la terre mais également ceux de leurs alliés régisseurs.

Le patriclan n'est pas une unité résidentielle : autrefois ses membres vivaient plutôt dispersés sur le territoire tribal (parfois chez les tribus voisines) et ne se retrouvaient sur les sites claniques qu'à l'occasion de certaines cérémonies saisonnières. Se déplaçant tout au long de l'année pour chasser et collecter des ressources sauvages, les Warlpiri formaient de petites bandes comprenant au minimum une famille nucléaire, monogame ou polygame, et au maximum une quinzaine de personnes provenant de deux ou plusieurs clans. Autrement dit, ce sont ces bandes, sans cesse recomposées, qui formaient les unités résidentielles et utilisatrices des ressources d'un lieu donné.

La différenciation géographique des patriclans a surtout une visée cosmologique et rituelle. Chaque clan est attaché à des terres

données par ses Rêves, noms totémiques d'êtres mythiques que les anciens du clan doivent régulièrement célébrer dans les lieux qui leurs sont associés. Les sites claniques sont donc lieux de résidence temporaire en tant que référence mythologique, lieux où l'on revient pour camper mais à condition de chanter, peindre et danser. Pour ces célébrations rituelles, les membres du clan ne peuvent être seuls : ils doivent se faire assister par leurs régisseurs, alliés extérieurs au clan, qui souvent sont leurs partenaires de chasse et compagnons de bande.

Les êtres totémiques ont marqué les lieux à la fois en les nommant et en y laissant des signes de leur passage. Parfois il s'agit de simples empreintes comme une dépression dans le sol ou la roche, là où ils se sont assis. D'autres fois c'est une métamorphose de leurs organes ou de leurs effluves : un point d'eau a émergé là où ils ont uriné ou éjaculé, une colline calcaire ou un gisement d'ocre se sont formés là où ils ont perdu du lait ou du sang, et là où ils ont abandonné un organe ou l'intégralité de leur corps, il s'est pétrifié en un rocher. Certains creusèrent les lits de ravinement des pluies par leurs pas ou par le feu, firent surgir des arbres de telle espèce en plantant des bâtons ou en jetant des semences, ou encore « imprimèrent » leurs images sur les parois rupestres. La plupart seraient sortis de terre, y sont retournés en cours de voyage ou au terme de leur épopée, formant autant de grottes, de marais ou de sources dans ces lieux. Au niveau ésotérique, leur disparition sous terre est transposée au ciel sous forme stellaire ou interstellaire : si les étoiles sont leurs corps, les vides qui les relient renvoient leurs parcours terrestres mais ça peut être l'inverse.

Qu'ils aient tourné autour d'un site ou parcouru plusieurs centaines de kilomètres, les êtres éternels ont tous leurs itinéraires *Jukurrpa*, agrémentés d'épisodes narratifs qui se transmettent au sein des clans. Un même récit et les portions de terre associées à son itinéraire peuvent être pris en relais par plusieurs clans ; il y a ainsi plusieurs clans appelés *Ngapa* ou *Nguku* « Pluie » du nom des hommes-nuages qui, en faisant tomber la pluie et inondant la terre sur certains parcours ou seulement certains sites, se scindèrent à tel moment, se réunirent à tel autre, s'affrontèrent ou s'allièrent, laissant derrière eux la trame des drainages souterrains et une partie des points d'eau. Tout épisode d'un itinéraire porte le nom générique du héros ou du peuple mythique correspondant.

La plupart des itinéraires ne s'originent pas en territoire warlpiri ni ne s'y terminent mais proviennent de tribus voisines pour continuer leur chemin dans d'autres. Les récits totémiques, que ce soit dans les limites du territoire tribal ou au delà, se déroulent donc comme

un feuilleton dont le voisin possède l'épisode précédent ou à suivre. Les sites identifiés à des lieux de prise en relais d'un itinéraire appartiennent aux deux groupes concernés qui définissent ensemble leurs modalités d'usage respectives. Mais il arrive aussi que les deux groupes qui enchaînent l'histoire d'un itinéraire n'aient pas de lieu commun, le site final de l'un étant différent du site de reprise de l'autre. Cette discontinuité apparente sera éventuellement attribuée au fait que les héros totémiques ont rejoint un site en passant sous terre ou dans le ciel, explications courantes mais plutôt ésotériques.

Si bien des actes des êtres ancestraux qui présidèrent au modelage du paysage sont secrets et les sites associés inaccessibles aux non initiés, tout homme ou femme connaît au moins la trajectoire approximative de son ou ses itinéraires claniques et la localisation des toponymes majeurs de son clan et des clans de ses alliés. Les itinéraires sont rarement rectilignes : ils avancent en zigzags, parfois se referment sur eux-mêmes en une boucle, souvent s'interrompent lorsque les héros voyagent sous-terre ou au ciel. Les trajets de surface dessinent donc comme une toile d'araignée que les parcours souterrains ou aériens transforment en un maillage à trois dimensions. Les segments d'itinéraires qui sont souterrains, contrairement à ceux qui sont de surface ou aériens, ne confèrent en principe aucun droit aux clans qui s'y réfèrent sinon celui de passer. Ainsi chaque clan peut détenir des terres qui soit suivent une ligne continue de site en site, soit sont dispersées en raison de la discontinuité de l'itinéraire ancestral interrompu par des segments souterrains. Conséquemment, la fragmentation du territoire tribal entre les clans correspond non pas à un découpage en zones séparées par des frontières mais à un entremailage de parcours et d'aires périphériques aux sites, entre lesquels demeurent des zones de *no man's land*.

Ces zones et ces parcours n'étaient pas fixes autrefois : au fil des générations et des événements – sécheresse, scission ou disparition d'un clan, conflit, alliance intertribale, deuil, etc. – les hommes modifiaient la configuration du réseau des itinéraires, investissant une ancienne zone vide ou abandonnant une ancienne zone occupée. Aujourd'hui, on observe des sites rupestres qui n'appellent aucun commentaire de la part des Aborigènes de la région. En revanche, les zones périphériques aux réserves ont suscité une légitimation ancestrale de cette occupation : des lieux ont été connectés par de nouveaux itinéraires suscitant de nouveaux récits mythiques, *Jukurrpa*, Rêves révélés en rêve, disent les Aborigènes.

Lorsque deux ou trois itinéraires passent par un même site, en général l'un d'eux est jugé plus important pour cet endroit, tandis que les autres sont seulement identifiés à un arbre, une roche ou

un point d'eau secondaires qui jouxtent les formes topographiques caractérisant ce lieu. C'est en fonction de cette hiérarchie totémique localisée que les clans associés aux itinéraires concernés se répartissent les droits territoriaux relatifs à l'usage des ressources et aux rituels de cette région. Parfois le croisement de deux itinéraires n'est pas marqué d'un site particulier : il n'y a pas de toponyme à leur intersection, car les récits de leurs héros respectifs ne mentionnent pas où exactement ils se sont croisés. Mais rien n'exclut que, suite à l'élaboration onirique d'un épisode mythique qui commenterait ce croisement, un toponyme surgisse qui lui assignerait un point dans l'espace.

Les récits explicitant les intersections d'itinéraires présentent différents cas de figure. Les aventures respectives des héros de Rêves-itinéraires différents peuvent être considérées comme simultanées, alors soit l'événement que constitue leur rencontre sur un site est commun aux récits des divers clans, soit chacun a sa propre version. Par ailleurs, le passage d'un Rêve sur un site sera souvent dit antérieur à celui d'un autre Rêve, ce qui n'empêchera pas que, si les deux itinéraires se recroisent ailleurs, l'ordre s'inverse : on ne peut pour cette raison hiérarchiser dans le temps l'ensemble des itinéraires les uns par rapport aux autres.

La notion d'avant et après est en revanche très importante localement, et se traduit en termes spatiaux : un Rêve-itinéraire sera dit « au-dessus » (*hankarlu*) d'un autre, plus ancien, mais « sous » (*kanunju*) un troisième, plus récent. Certains sites présentent ainsi une stratification des itinéraires et des principes totémiques associés. Il arrive qu'un Rêve passé en un endroit y repasse une seconde fois après un autre, se trouvant à la fois en dessous et au dessus de ce dernier ; notre toile d'araignée se tisse ainsi de véritables nœuds. Lorsqu'un Warlpiri raconte son itinéraire ancestral, il ne tient souvent pas compte de ceux qui sont passés « après/dessus » ou « avant/dessous » le sien. Mais il peut évoquer ces derniers pour expliquer par exemple un aspect du paysage préexistant à l'arrivée de son Rêve sur ce site.

Si *Jukurpa* désigne les mythes itinérants, le terme est également employé pour les contes ou versions populaires de certains épisodes associés aux sites totémiques, qui à l'instar des mythes se terminent souvent par une entrée sous terre : ils forment une catégorie privilégiée de l'ensemble des *yimi* « parole, histoires ». L'annexe présente six exemples de récits que j'ai recueillis en 1984 à Lajamanu auprès d'hommes ou de femmes en warlpiri, les traduisant en anglais avec l'aide d'une informatrice, Barbara Nakamarra Gibson, avant de les translittérer en français.

Les deux premiers récits, racontés par des hommes, rapportent des épisodes mythiques du Rêve-itinéraire Pluie (*Ngapa*), le segment détenu par le clan du premier étant pris en relais par le clan du second. Les narrateurs fournissent à cette occasion des détails sur la vie cérémonielle. Tous deux utilisent un style narratif consistant à coller l'un derrière l'autre des tableaux en apparence discontinus, énonciation assez caractéristique des hommes en public ; la discontinuité provient entre autres du fait que les épisodes intermédiaires sont laissés en blanc parce que secrets ou réservés à des contextes particuliers.

Les femmes ont plutôt tendance à restituer une continuité de l'itinéraire en gommant en quelque sorte toute indication d'épisodes manquants, ou bien elles détachent en le développant un épisode donné. Elles précisent les croisements d'un Rêve avec un autre plus facilement que les hommes qui réservent ces informations à un contexte moins public. Elles aiment commenter de telles rencontres qui viennent en quelque sorte « enchanter » toute relation actuelle entre des compagnons, conjoints ou amants de ces Rêves respectifs, comme en témoignent les récits des Rêves Varan, Miel, Hibou et Perruches Vertes. A l'instar des hommes, les narratrices font ici des commentaires sur la vie rituelle associée à ces mythes.

D'après les données warlpiri disponibles, il apparaît que les différences entre les mythes ésotériques, semi-publics, publics ou encore les contes, pour adultes ou pour enfants, ne tiennent pas tant au contenu – il peut être le même – qu'à la forme d'énonciation et à certains détails qui, en quelque sorte, encadrent le récit pour signaler son statut. A propos des mythes d'Aborigènes de Terre d'Arnhem, une région non désertique située au nord, Morphy (1989) va jusqu'à dire que le même récit sera public ou secret selon le contexte où il est raconté, autrement dit qu'un même contenu apparent passe d'un registre à un autre selon les circonstances ; en fait c'est le niveau de lecture, le degré le moins manifeste de l'interprétation de ses éléments qui constituera son statut le plus secret. Ceci se vérifie chez les Warlpiri.

Le patrimoine mythique warlpiri est par définition sans limites. Les héros de ces histoires, les êtres *Jukurrpa*, en tant que forces actives des devenirs multiples de leurs noms respectifs, se manifestent à la fois par les hommes, les référents totémiques, les parcours et les récits ordonnant et orientant les sites les uns par rapport aux autres ; tout comme les hommes et les choses de l'environnement disparaissent et se succèdent, les parcours et les récits s'effacent et se retracent, à la fois mêmes et différents.

*KURUWARRI* : IMAGES ET FORCES VITALES

Dans certains contextes les Warlpiri désignent les totems, les récits ou les itinéraires mythiques par le terme *Kuruwarri* qui signifie littéralement « image, dessin, trace ou marque ». Les totems sont des *Kuruwarri* en tant que formes figurées des êtres ancestraux ; les récits en tant que déploiement imagé de leurs actions ; les itinéraires, en tant que tracés de leurs parcours, matérialisés par les sites qui, étant identifiés à des empreintes, métamorphoses d'effluves et d'organes, à l'entrée sous terre ou à l'émergence des êtres ancestraux, sont au sens propre des marques signalant et « signant » leur passage.

Les Warlpiri peignent ou dessinent sur des objets rituels, leur corps, le sol ou les parois des grottes des *Kuruwarri*, motifs qu'ils réfèrent d'une part à des noms claniques et d'autre part à des sites : en ce sens, ces motifs sont des marques ayant valeur de carte d'identité et de carte de géographie pour les individus concernés. Le même attribut totémique et territorial caractérise les peintures sur toile que les Warlpiri exécutent pour la vente ; bien qu'elles soient réalisées avec des acryliques et qu'elles suivent le cadre rectangulaire d'un tableau, ces peintures sont essentiellement des variations à partir de motifs hérités pour un Rêve-totem, un ou plusieurs sites d'un itinéraire.

Les récits et images *Kuruwarri* ne sont pas de simples représentations des *Jukurrpa* : les Warlpiri disent que les *Kuruwarri* leur donnent la vie, les nourrissent et les rendent forts ; en ce sens, à défaut d'une traduction adéquate, on peut parler de « forces vitales » (Peterson, 1969). Meggitt (1962) parle d'« essences totémiques », je préfère dire images-forces. Tous les hommes et femmes sont habités de *Kuruwarri*, ceux du clan de leur père et dans une moindre mesure ceux du clan de la mère. A la mort, les *Kuruwarri* rejoignent d'autres *Kuruwarri* claniques qui sont enfouis dans les sites de l'itinéraire du défunt. Toutes les espèces totémiques sont également animées de *Kuruwarri* et enfin les objets rituels, lorsqu'on les peint, sont considérés non pas comme de simples supports aux images vitales mais comme habités par elles de l'intérieur. Les *Kuruwarri* sont donc ce qui, dans le corps des hommes, fait lien vital avec la terre, les espèces totémiques et les objets rituels.

Ces images-forces sont intériorisées par chacun mais pour être vraiment actives, disent les Warlpiri, elles doivent aussi être peintes et mises en scène rituellement, c'est-à-dire extériorisées sur le corps, les objets ou même les parois des grottes qui les recèlent sous terre. Les rituels territoriaux et totémiques sont à ce titre une incessante extériorisation des images-forces *Kuruwarri*, condition de la vitalité de chaque clan. En extériorisant ce que les hommes et les femmes

sont censés partager avec l'espèce totémique du même nom, les rituels ont par ailleurs pour effet d'assurer le maintien de l'espèce en question ; les images-forces intériorisées par les animaux, les plantes ou autres phénomènes dépendent de l'actualisation rituelle qu'en font les hommes. Si les hommes ne faisaient plus ces rituels, les espèces risqueraient de ne plus se reproduire. La croissance solidaire du clan et des choses de même nom s'explique par le fait que tout ce qui est pareillement nommé est uni par les mêmes images-forces qui, à la mort des hommes, des animaux ou des plantes, se recyclent dans les sites ; ainsi tant que le lien est préservé avec la terre tout ce qui existe participe du même devenir.

#### *PIRLIRIPA* : L'ÂME INDIVIDUELLE QUI VOYAGE DANS LES RÊVES

Les êtres éternels sont associés à l'expérience onirique de diverses manières : certains trouvent en rêvant la direction à suivre pour leurs voyages, anticipant ainsi l'itinéraire et parfois même les actions qu'ils vont entreprendre. D'autres, arrivant sur un lieu, voient en rêve ce que les protagonistes d'un autre itinéraire y ont accompli ; le songe leur permet d'assimiler, souvent dans une illumination subite, non seulement l'événement passé associé à ce site mais aussi les chants et rites que les autres y ont exécutés et qui illustrent des événements qui se sont déroulés ailleurs. Pour ces êtres, rêver dans un site est le moyen d'apprendre la mémoire du lieu comprenant ce qui s'y est passé et a été pensé ou mémorisé par ceux qui s'y sont arrêtés précédemment, mais aussi ce qui pourrait y advenir.

En ce sens, *Jukurpa* est à la fois le récit passé de chaque itinéraire, tel que les hommes le racontent, et l'espace-temps mythique, en tant que mémoire de ces récits qui, de même qu'elle préexistait à, et co-existait avec l'action même des êtres ancestraux, existe de manière permanente et parallèlement aux hommes. L'espace-temps mythique ne peut ainsi se réduire au temps des origines ; il est la référence à un temps de transformations passées enregistrées dans une dimension parallèle qui, comme mémoire active produite par les êtres éternels, se manifeste dans la temporalité des hommes, leurs transformations et celles de leur environnement.

Les hommes, par leur propre sommeil, peuvent communiquer avec cette mémoire éternelle actuellement rêvée par les héros. Certains rêves font voyager hommes et femmes sur les itinéraires et sur les sites où ils voient et entendent les héros ancestraux qui leur montrent tel ou tel événement répertorié dans les mythes. L'interprétation de ces rêves tend ainsi à confirmer la teneur du savoir tribal. Selon



certaines Warlpiri, un individu peut apprendre en rêve des associations mythiques sans les avoir entendues au préalable de la bouche des anciens ; le rêve est à ce titre un mode d'apprentissage intégré dans la longue acquisition du savoir rituel, à condition que tout ce qui relève de choses sacrées soit attesté par les anciens.

Il arrive qu'un rêveur, ayant identifié un site et des héros ancestraux, rapporte à leur propos des événements, un vers de chant, un motif pictural ou une danse qui ne relèvent pas du patrimoine mythique et rituel. Dans ce cas, la question se pose de la véracité de sa vision, qu'il dit avoir reçue du principe totémique associé au lieu qu'il a rêvé. La reconnaissance du rêve et l'acceptation du chant, du motif ou de la danse comme témoignant de sa véracité, nécessitent de longues discussions et des négociations interclaniques qui peuvent durer des années. Elles s'accompagnent de diverses circulations de biens qui engagent d'une part les membres du clan du rêveur, d'autre part les clans associés à ce dernier, clans considérés comme frères ou alliés, en particulier si ce qu'il a rêvé ne relève pas de l'itinéraire dont il porte le nom mais du leur.

L'enjeu est de reconnaître le témoignage du rêveur comme la révélation de quelque chose qui, ayant été « oublié/perdu » (*wajawajamani*) par les hommes, s'est conservé dans la mémoire des héros ancestraux. En ce sens, un nouveau chant, un dessin, une nouvelle danse, ou même un nouveau rite n'est jamais conçu comme une création mais un rappel. On pense à la réminiscence au sens platonicien ou à la remémoration par souvenir réélaboré au sens freudien. Mais pour les Warlpiri se souvenir se dit « entendre/comprendre » (*purda-nyanyi* de *nyanyi* « voir ») ou « reconnaître/savoir » (*milya-pinyi*), c'est-à-dire percevoir et interpréter quelque chose qui est donné comme « déjà-là » dans le passage des générations.

Si, au terme de discussions, l'interprétation de la vision d'un rêveur est rejetée par les anciens, les « innovations » proposées ne peuvent être incorporées dans les célébrations collectives, mais le rêveur peut éventuellement chanter, peindre et danser ce qu'il a rêvé avec les proches qui acceptent de le seconder. Lorsqu'il meurt ce qu'il a vu disparaît avec lui à moins que ses proches prennent la relève pour chanter, peindre et danser son rêve à proprement parler, sans toutefois l'attribuer nommément à ce dernier. De telles expressions, ainsi passées dans l'anonymat avec pour seule référence le héros ancestral et le site auxquels le rêve se rapportait, ont plus de chances de s'incorporer au patrimoine tribal.

Les Warlpiri font une différence entre ce qui leur est révélé en rêve par leurs contemporains vivants ou morts et ce qui est transmis, génération après génération dans les rites initiatiques ; les

deux témoignent de *Jukurpa* comme espace-temps ancestral mais le statut des révélations est moindre que celui du savoir transmis. Il faut cependant considérer que toute révélation incorporée est détachée de celui qui s'en fit le médium, une fois que sa descendance a effacé de sa mémoire l'existence de ce dernier, ce qui ne prend pas plus de cinq générations car les généalogies ne remontent pas au delà. On peut donc avancer l'hypothèse que, même si par leurs thèmes et structures la plupart des mythes et rites warlpiri existent depuis la nuit des temps et se retrouvent dans d'autres sociétés, ils sont en fait des élaborations ou réélaborations oniriques de générations successives (cf. chap. 10).

L'intégration de nouveaux motifs picturaux et éventuellement de chants par le recours aux rêves était rare selon Meggitt à Lajamanu dans les années 50 mais courante selon Munn à Yuendumu dans les années 60. Vingt ans plus tard le phénomène restait rare à Lajamanu ; j'ai assisté à l'incorporation d'un rituel rêvé par une femme, au rejet (sur le moment) de deux chants élaborés par une autre et j'ai reçu le témoignage d'une rêveuse prolifique qui, dans les vingt dernières années, introduisit trois nouveaux rituels, dont un sous une forme réservée aux hommes ; pour celui-ci, deux hommes avaient confirmé par leurs propres rêves les révélations de la femme (Glowczewski, 1989*b* et annexe). A Yuendumu, Françoise Dussart (1988*b*) a analysé l'intégration rituelle d'un rêve féminin et note que, pour peindre leurs Rêves à l'acrylique, les Warlpiri s'inspirent parfois de leurs songes.

Les Warlpiri disent rêver toutes les nuits mais ne pas s'en souvenir systématiquement, et ils avouent que les images oniriques leur sont souvent incompréhensibles. La coutume, dès le réveil, est de raconter ce qu'on a rêvé à ses proches qui, ayant dormi dans le même camp, sont censés avoir participé au rêve et peuvent orienter l'interprétation qu'en cherche son auteur. Ce dernier peut s'abstenir de parler s'il considère que son rêve relève d'un sujet trop sacré ne devant être raconté qu'en présence d'anciens. A ce titre, rêver est dangereux et on se refuse d'en parler dans des circonstances trop publiques.

Rappel ou révélation du passé ancestral, annonciateur d'une naissance, prémonitoire, significatif ou obscur, tout rêve est interprété comme un voyage spirituel. En effet, ce que les Warlpiri appellent *pirlirpa*, « âme » individuelle qui habite l'utérus d'une femme et les reins d'un homme, se sépare toutes les nuits du corps pour voyager et rapporter au dormeur des signes à déchiffrer.

A la mort, cette âme est également censée entreprendre un voyage. Dans le cas des vieillards, elle quitte le corps de l'agonisant avant son dernier souffle afin de parcourir au même rythme que la

mémoire du mourant les diverses étapes de son itinéraire clanique. Pour cela, les proches font énumérer site par site au mourant l'itinéraire qu'il revit une dernière fois en pensée ; il est dit qu'au fur et à mesure qu'il nomme les étapes terrestres, son âme *pirlirra* est emportée dans le ciel au delà de la Voie lactée, aspirée par les Nuages de Magellan, les deux galaxies en forme de taches laiteuses d'ordinaire fixes à l'horizon mais qui semblent alors se rapprocher légèrement. Ce que devient l'âme individuelle aux confins de l'espace stellaire n'est pas précisé sinon qu'elle se mélange avec *Jukurra*. Un tel destin cosmique est toutefois réservé aux vieillards. Pour les enfants qui meurent avant la puberté ou l'initiation, leur âme est simplement censée se dissoudre sur l'itinéraire clanique et le site de conception.

Pour tous ceux, la majorité, qui meurent par accident ou de maladie, on dit que leur *pirlirra* prend la forme de *manparrpa*, double fantômatique du défunt qui hante les vivants dans leurs rêves jusqu'à ce qu'il trouve le chemin du ciel. Si l'on rêve à un mort récent, c'est que ses proches retiennent son image sur terre dont il ne peut ainsi plus se détacher ; c'est le signe qu'ils doivent poursuivre les rites funéraires. Par contre, un mort dont le deuil est terminé peut servir d'intermédiaire aux héros ancestraux en dévoilant un chant ou un motif ; son apparition en rêve est alors le signe qu'il a trouvé son chemin jusqu'à eux. Les révélations oniriques peuvent également mettre en scène des vivants, on dit dans ce cas que c'est l'âme *pirlirra* de ces personnes qui se manifeste à celle du rêveur.

Un fantôme de mort, *manparrpa*, qui erre trop longtemps sur la terre peut se transformer en *kurdaija*, sorte de vampire qui menace les vivants de les vider de leur sang et de leur voler leur propre *pirlirra*. Choissant une victime isolée en brousse, le *kurdaija* l'endort, la saigne puis referme la plaie de manière à ce qu'elle soit invisible. La victime se réveille, inconsciente de ce qui lui est arrivé, et rentre à son camp comme si de rien n'était. Mais au bout d'un jour ou deux, elle s'affaiblit et meurt. Le même symptôme caractérise ceux qui, pour avoir transgressé la loi tribale, sont « chantés » à mort ou « pointés » à distance avec un os : leur corps ralentit à la façon d'un automate dont les piles seraient en train de se décharger, l'injonction tribale les prive de *pirlirra* jusqu'à les faire mourir.

*Pirlirra* est en ce sens non seulement ce qui fait rêver les hommes mais aussi ce qui leur permet d'agir et de penser. La faiblesse physique, l'incapacité à se concentrer et les maladies sont souvent interprétées comme le signe que l'âme, qui avait quitté son possesseur pendant son sommeil, n'a pas eu le temps de réintégrer sa place dans le corps de celui-ci. C'est pourquoi il ne faut jamais réveiller un dormeur brusquement. Un réveil précipité peut fixer

*pirlirpa* dans le pied du dormeur qui se réveillera malade et le restera jusqu'à ce qu'un chamane (*ngangkari-kirli*) lui remette l'âme en place. Mais parfois l'âme n'a pas même le temps de revenir dans le corps ; elle se met alors à errer, laissant son possesseur dépérir et le guérisseur impuissant, à moins qu'elle n'y retourne d'elle-même au cours d'un nouveau sommeil du malade. Ce dernier doit dormir à la fois pour se guérir et se protéger. En effet, quand il reste éveillé, son âme errante court le risque d'être captée par un vampire *kurdaija*, ce qui le condamnerait à mort.

*Kurdaija* désigne aussi les sorciers qui opèrent en secret en employant la même technique que les vampires pour vider la victime de son âme *pirlirpa*. Traditionnellement, la plupart des décès étaient attribués par divination à un coupable et les anciens désignaient une expédition de vengeance par sorcellerie ; elle se déplaçait en cachette, portant des chaussures en plumes d'émeu et ficelles d'opossum ou cheveux, appelées populairement en Australie centrale « *kurdaija boots* ». Celles-ci visaient à empêcher que les traces laissées par l'expédition puissent être identifiées. Les Aborigènes sont en effet particulièrement habiles à reconnaître au sol l'empreinte de pied de la plupart de leurs proches. Ils commentent aussi en riant qu'on peut identifier un tueur en cherchant quelle empreinte se trouve au voisinage de l'endroit où se termine une piste laissée par des chaussures *kurdaija* (Meggitt, 1961).

En dehors du risque que l'âme ne réintègre pas assez vite le corps après ses pérégrinations nocturnes, le rêve est considéré comme une phase bénéfique de l'alternance des jours et des nuits. Les rêves de révélation ou ceux qui perturbent les rêveurs par leur bizarrerie sont dits « forts » et l'on conseille à leurs auteurs de se reposer et de se laver. Certains de ces rêves peuvent provoquer des maladies considérées comme une folie passagère. Le rêveur est alors censé mener un combat avec son « âme », au terme duquel, cela peut durer un mois, il devrait sortir régénéré et avec un statut valorisé. Le rêveur se taxe de fou/sourd-muet (*warungka*) et rejette son rêve comme mensonge (*warlka*) si, de lui-même ou avec l'aide de son entourage, il n'arrive pas à expliquer les images : le rêveur est « fou » quand il n'« entend » par leur sens et qu'elles le rendent « muet ».

Mais dès qu'un rêve est interprété, il se rapporte alors à un aspect ou un autre des *Jukurpa*, qu'il s'agisse de totems, de lieux ou de rites. Rêver d'un animal ou d'une plante vus dans des circonstances bizarres peut se référer à un parent qui porte le nom totémique correspondant ; s'il est en voyage, cela peut annoncer qu'il reviendra bientôt et s'il se trouve à proximité, qu'il tombera malade ou même mourra. Rêver d'un chien noir qui vous lèche est le signe

que l'on est soi-même menacé de mort, alors que si on saigne du ventre c'est un parent maternel qui est visé. Rêver que l'on est séduit par un homme ou une femme auxquels on n'est pas marié(e) indique que cet individu a une emprise sur vous, c'est-à-dire qu'il a fait ou va faire un rituel de magie amoureuse associé à tel ou tel héros ancestral. Rêver d'un gibier posté dans un lieu particulier peut inciter à s'y rendre, étant probable que l'endroit sera propice à la chasse.

D'une manière générale, *Jukurrpa* en tant que rêve nocturne est un ensemble de signes interprétables à condition qu'on puisse les identifier à des noms et des lieux ancestraux, et rarement comme dans le cas du chien noir ou du ventre qui saigne à une clef des songes. Les Warlpiri disent qu'en se rendant sur les sites ou en les célébrant à distance, ils plongent dans un espace où les lieux à la fois les attirent et viennent à eux ; ils peuvent se souvenir plus facilement de leurs rêves et interpréter ce qu'ils y voient. En ce sens, les noms ancestraux, les parcours et les lieux sont pour eux des sources actives de rêves nocturnes.

#### *KURRUWALPA* : LES ESPRITS-ENFANTS

Il est une catégorie de rêves qui ont pour particularité d'annoncer une naissance en identifiant l'enfant à naître à un site et à un totem individuel qui peuvent correspondre à son itinéraire et totem claniques ou s'en différencier (cf. annexe). Une femme qui s'endort en brousse, après avoir mangé un animal ou une plante, rêve par exemple qu'une voix d'enfant lui dit qu'elle vient d'avaloir un *Kurruwalpa*, un « esprit-enfant » qui avait été semé en ce lieu par tel héros totémique : en se réveillant, souvent nauséuse, elle annoncera alors aux autres qu'elle est enceinte, c'est-à-dire qu'elle a été pénétrée par l'esprit-enfant de tel *Jukurrpa*, en tel lieu. A la naissance de l'enfant, ce Rêve, nom du principe ancestral qu'elle a rêvé, et le site associé deviennent le totem et le site de conception de l'enfant, ce qui lui donnera certains droits territoriaux sur ce site et des responsabilités rituelles par rapport au totem, qu'il soit ou non celui de son clan.

Chaque individu est ainsi considéré comme l'incarnation d'un esprit-enfant d'un Rêve particulier. L'intervention d'un *Jukurrpa* de conception peut être révélée non à la mère mais au père qui entend par exemple en rêve, sous forme de l'animal qu'il vient de tuer, une voix d'enfant lui expliquer qu'en lui tirant dessus le père l'a attrapé et que par conséquent l'esprit-enfant va pénétrer sa femme. Il arrive aussi qu'à la place des futurs parents ce soit des proches, une grand-mère, un beau-frère, qui fassent de tels rêves annonciateurs :

ils voient par exemple un feu embraser le campement des parents élus et entendent un enfant expliquer qu'il s'est réfugié dans tel femme et qu'il provient de tel endroit. Les gens font souvent ces rêves, au cours d'une chasse, à la suite de grands rituels ou de conflits qui dégénèrent en bagarre, car il est dit que les esprits-enfants profitent de la gourmandise des hommes, sont attirés par les rituels et provoquent les conflits.

☉ Dans tous ces rêves l'esprit-enfant se définit par un site dont on déduit le nom du principe ancestral qui l'aurait semé. Ce nom totémique ne coïncide pas nécessairement avec la forme prise dans le rêve et la réalité par l'esprit pour pénétrer la mère : cette dernière a pu avaler l'esprit en mangeant un lézard alors que le nom totémique associé à ce lieu est Pluie, ou bien l'esprit a été vu sous la forme d'un feu alors que le *Jukurra* dont il provient est Miel.

☉ En l'absence de rêves annonciateurs, le Rêve de conception peut être déduit à la naissance, en interprétant par exemple une marque singulière du nouveau-né comme le signe de tel *Jukurra*. Pour toutes les générations d'enfants qui sont nés alors que leurs parents étaient sédentarisés dans des réserves devenues des municipalités, le totem de conception est systématiquement identifié au totem du site ancestral le plus proche : à Lajamanu, c'est en général *Wampana* « Wallaby à Cernes Rouges ». Ce totem commun confère à tous les enfants une légitimité de résidence sur les terres de la municipalité, ceci indépendamment de leurs totems claniques qui leur donnent des droits propres sur d'autres terres.

☉ Tout parle d'après les Warlpiri, qui emploient le même verbe, *wangka*, pour désigner la parole des hommes, les cris des animaux, le bruit du tonnerre. Les hommes ont oublié le langage des animaux, des plantes et de toutes les choses existantes, mais les itinéraires et les sites totématiques permettent de retrouver ces langages au moyen de signes qui les traduisent. Les rêves, de leur côté, sont le moyen de comprendre toutes ces choses à condition qu'elles s'expriment dans une « langue » accessible aux hommes. On peut en conclure que le langage préexiste aux hommes en tant qu'espèce mais que la langue des hommes, par le recours aux rêves et par la transmission des liens totématiques, permet d'accéder en partie au langage de toutes choses.

La langue préexiste elle-même à la formation des fœtus. En effet, chaque esprit-enfant avant de se matérialiser dans le ventre d'une femme existe en tant que vers d'un chant, forme sous laquelle il fut semé par un héros ancestral sur le site d'un itinéraire. Les vers d'un cycle de chants relatifs à un itinéraire sont ainsi la semence de noms totématiques. Ces vers se présentent comme une suite de

mots agglutinés les uns aux autres dont certaines syllabes sont souvent condensées ou omises ; tout vers est considéré comme le prénom d'un esprit-enfant qui devient en principe celui du nouveau-né qui l'incarne.

Prénom, vers, phrase ou mot se désignent par la même expression, *yirdi*, dont dérive *yirdiyi*, terme désignant tout itinéraire, chemin, piste, trace de pas, empreinte animale ou encore cicatrice, qu'il s'agisse d'une marque accidentelle ou d'une scarification rituelle. En ce sens, les itinéraires ancestraux, comme les traces que sont les sites, dérivent des mots, les noms des principes ancestraux, alors que les esprits-enfants qui s'incarnent dans les hommes sont l'écriture singulière de ces itinéraires. L'espace-temps du rêve comprenant à la fois la langue des hommes et le langage de la matière, chaque esprit-enfant – caché dans la terre, les arbres ou les pierres et issu d'un principe totémique – représente lorsqu'il s'incarne dans un enfant le pouvoir, donné à ce dernier, à la fois de parler et de décrypter le langage de son environnement.

En peignant un motif associé à un site, les Warlpiri disent avoir accès à l'ensemble de l'itinéraire. Chaque site, bien que seulement partie constituante de son itinéraire de référence devient ainsi synonyme de l'itinéraire tout entier et de son nom totémique, en ce sens il est métonymique : la partie représente le tout. Mais on pourrait aussi dire que tout motif peint et son site de référence sont holographiques, c'est-à-dire qu'ils contiennent virtuellement les informations qui permettent de reproduire les autres motifs et sites. De même chaque esprit-enfant, associé à un itinéraire et identifié à un vers du cycle de chants correspondants, représente par ce vers, interprété comme un signe totalisant du cycle complet, une forme à la fois partielle et intégrale du récit qui se déploie en parcours. Enfin, chaque itinéraire en tant que parcours et récit singulier, donne accès à l'espace-temps *Jukurpa* qui englobe tous les autres mythes-itinéraires, tous les récits possibles ; chaque nom totémique condense ainsi en lui les virtualités de la langue.

À la mort, tout esprit-enfant retourne au site où il avait pénétré la mère du décédé et attend de se réincarner dans un nouvel enfant à naître. Il ne s'agit pas là de métempsychose, l'esprit-enfant est seulement la condition du langage qui préexiste aux individus tout en leur permettant de parler ; il nourrit l'âme individuelle *pirirpa* des formes singulières qu'il prend génération après génération, âme qui, elle, ne se réincarne pas. Néanmoins en tant que pouvoir et mémoire de la parole, les esprits-enfants *Kurruwalpa* sont dits mémoriser la vie de chaque individu dans lequel ils se sont incarnés. Ainsi porter le prénom d'un mort, c'est-à-dire incarner son *Kurruwalpa*,

n'est pas réincarner ce mort mais éventuellement avoir accès en rêve aux faits et gestes passés du disparu.

Si chaque esprit-enfant est par définition un vers/prénom, il est cependant rare que dans le rêve annonçant une future naissance le rêveur perçoive le prénom ; le plus souvent il n'entend que le nom générique du principe ancestral et celui du site dont l'enfant sera issu. On considère parfois que ce toponyme fait office de vers/prénom et l'enfant reçoit alors pour prénom le nom de son site de conception. Certains sites sont aussi réputés pour être associés à tel vers/prénom particulier qui devient le prénom de l'enfant. Mais comme dans chaque site il peut y avoir de nombreux esprits-enfants et vers associés, les Warlpiri disent souvent ignorer lequel est le bon. Ainsi certains incarnent les mots d'un vers et d'autres, aujourd'hui majoritaires, sont l'incarnation de mots oubliés.

Autrefois, la nomination s'opérait soit à l'âge où l'enfant commençait à marcher (Roheim, 1974) soit au moment du sevrage, en principe vers quatre ans, âge où il est censé complètement maîtriser la parole (Dussart, 1988a). Aujourd'hui, les nouveaux-nés sont enregistrés par des prénoms anglais à la naissance et ne reçoivent pas nécessairement un prénom indigène par la suite. Dans le cas où un rêve ne permet pas d'identifier le vers-prénom d'un enfant, on lui donnera un prénom choisi parmi un stock de prénoms « délocalisés », c'est-à-dire qui se transmettent indépendamment de l'itinéraire de leurs porteurs ; les hommes semblent surtout recevoir un tel prénom d'un frère de leur grand-père paternel et les femmes d'une sœur de leur grand-mère maternelle. Hommes et femmes acquièrent souvent d'autres prénoms au cours de leur vie, en particulier lors des initiations masculines, suite à une révélation rêvée par quelqu'un de la parentèle, ou à cause d'un événement qui a suscité un surnom.

Traditionnellement il était rare que deux individus vivants aient le même prénom, en particulier si celui-ci singularisait un esprit-enfant qui, par définition, ne s'incarne que dans une personne à la fois. S'il arrivait que deux personnes de même prénom se rencontrent, elles devaient alors éviter de le prononcer et s'interpelaient par l'expression *narruku*, servant également pour parler de son homonyme à un tiers. Cette règle n'est pas vraiment appliquée avec les prénoms anglais.

D'une manière générale, les Warlpiri utilisent peu leurs prénoms, préférant l'emploi de divers termes d'adresse (cf. chap. 5) ; les prénoms révélés dans les rêves d'annonciation sont considérés comme très précieux et pour la plupart secrets, quant aux autres ils sont rarement divulgués afin d'éviter que l'homme ou la femme soient séduits par magie amoureuse. En effet, à l'instar d'autres tribus du



centre (Roheim, 1974), chanter le prénom de quelqu'un dans les rites de séduction a le pouvoir de l'attirer à soi. Certains hommes ou femmes dont le prénom indigène est connu de tous sont dits avoir été beaucoup désirés et chantés.

Bien que les prénoms anglais soient plus facilement utilisés, à l'instar des prénoms indigènes, ils deviennent imprononçables en cas de décès. La coutume interdit de prononcer le prénom du mort : tous ceux qui le partagent avec lui doivent être appelés *kumanjayi* « sans nom », ceci le temps du deuil, soit au moins deux ans. Cette règle est imposée aux instituteurs blancs qui ont ainsi toujours dans leur classe plusieurs *kumanjayi*, correspondant à des David, John ou Rosy, dont ils ne doivent prononcer le prénom, sous peine d'insulter ces enfants ou les proches du décédé qui portait l'un d'eux. Au terme du deuil, le prénom tabou, qu'il soit anglais ou indigène, peut être réutilisé pour nommer ses porteurs ou un nouveau-né.

#### RELATIONS ENTRE *JUKURRPA*, *KURUWARRI* ET *KURRUWALPA*

Si *Jukurrpa* « rêve » et *Kuruwarri* « traces » désignent à la fois des noms totémiques, des récits mythiques et leurs itinéraires géographiques, l'espace-temps du rêve et des rituels, c'est que pour les Warlpiri les images qui sont produites dans ces rituels, qui apparaissent dans les rêves et figurent par les sites dans la topographie sont la manifestation même des devenirs multiples des choses nommées. Les enfants blancs qui naissent sur leur territoire sont au même titre qu'eux-mêmes des incarnations d'esprits-enfants semés par les héros, ce qui leur confère une certaine légitimité de résidence en ce lieu. Autrement dit, toute vie humaine est la manifestation de quelque chose qui lui préexiste là où elle se matérialise même si les individus concernés, les Blancs (*Kardiya*) ou les Aborigènes (*Yapa*) qui auraient perdu tout lien avec leur culture, l'ignorent.

On peut voir dans les rituels territoriaux et les liens totémiques une forme d'écologie indigène qui avance le maintien de la faune, de la flore, ou même l'apparition de phénomènes atmosphériques tels la pluie ou les vents, comme solidaires d'une démographie stable ; la condition étant que les hommes gardent le souvenir du comportement saisonnier et localisé des différentes espèces, apprennent à déchiffrer les signes de leur environnement pour guider leurs propres déplacements sur le territoire ainsi répertorié. Mais une telle explication de type fonctionnel et économique est loin d'épuiser les spéculations cosmologiques dont témoignent les concepts warlpiri.

*Jukurrpa* et *Kuruwarri* ne correspondent pas aux catégories

classiques de l'épistémologie occidentale, au dualisme pour nous spontané qui oppose forme et contenu, signifiant et signifié, représentation et réalité. Pour les Warlpiri la matière est signe en devenir sous des formes aussi différentes que la terre, les hommes, les espèces, mais aussi tout ce que les hommes peuvent produire, objets, peintures, mots ou gestes. Il y a simultanément des mots qui donnent forme à la matière et de la matière qui donne substance aux mots ; matière et mots sont l'un pour l'autre l'« énergie » qui leur donne la vie, ils ne sont pas séparés mais noués ensemble dans le registre de l'espace-temps du rêve.

Ce dont *Jukurrpa* et ses *Kuruwarri* témoignent c'est de l'indissociabilité de la matière et du langage ; l'une et l'autre n'existent que par leur rencontre dont surgit la vie, c'est-à-dire le principe de transformation des formes et leur multiplicité. Générer, qu'il s'agisse de la gestation d'un enfant, d'un animal ou d'une plante, de l'apparition de phénomènes atmosphériques ou célestes, ou même de la production d'objets manufacturés, est pour les Warlpiri *palkajjarri* « devenir corps », soit une matérialisation, une extériorisation, une actualisation de ce qui est pure virtualité dans *Jukurrpa*, le rêve : les images vitales *Kuruwarri* et les esprits-enfants *Kurruwalpa*.

Les esprits-enfants, en tant que *yirdi* (phrases/mots/vers/prénoms) sont une des formes des images-forces *Kuruwarri*, elles-mêmes semées par des substantifs, les principes totémiques *Jukurrpa*. Ce processus décrit dans les mythes est inversé dans la vie des hommes qui, incarnant les prénoms d'esprits-enfants, produisent à leur tour dans les rituels des images-forces qui font exister les noms totémiques sous la forme des clans. C'est en ce sens que la société, qui représente la langue avec ses règles syntaxiques mais aussi ses coutumes, prescriptions ou interdits, matérialise *Jukurrpa* comme Loi. Le tableau suivant résume ce mouvement d'aller-retour entre la production cosmique (flèches de g. à d.) et celle des humains (flèches de d. à g.) :

TABLEAU 1. - Transformations cosmologiques warlpiri

<i>JUKURRPA</i>		<i>KURUWARRI</i>		<i>KURRUWALPA</i>
1) êtres éternels	<----->	images-forces	<----->	esprits-enfants
2) noms totémiques	<----->	traces symboliques	<----->	prénoms "phrases"
3) parole ancestrale	<----->	mythes	<----->	parole individualisée
4) itinéraires	<----->	marques/sites	<----->	pierres/arbres/trous d'eau
5) rêve/mémoire en devenir	<----->	peintures rituelles	<----->	vers de chants
6) ce qui fait Loi	<----->	ce qui émet la Loi	<----->	ce qui transmet la Loi

Les Warlpiri précisent que s'ils cessaient d'accomplir leurs rituels et de respecter les règles de la société, ou encore s'ils perdaient leur langue, alors il n'y aurait plus d'hommes mais seulement des « chiens errants », plus de *Jukurrpa* comme Loi, mais seulement comme mémoire oubliée et rêve inaccessible. C'est pourquoi les hommes, incarnations des *Kurruwalpa*, pour actualiser *Jukurrpa* comme Loi, c'est-à-dire comme culture mais aussi comme nature au titre de relation entre toutes les choses nommées, doivent faire circuler les images-forces *Kuruwarri* par les peintures, chants et danses rituels.



## Terre et totem en Australie

Lorsque les Européens arrivèrent il y a deux siècles sur le continent australien, ceux qu'ils prirent pour des hommes de l'âge de pierre ignoraient certes le travail des métaux. Les Aborigènes ne pratiquaient pas non plus l'élevage, l'agriculture, ou même le jardinage, mais n'étaient-ils pas à leur façon éleveurs et jardiniers de la terre, maîtrisant les cycles saisonniers des animaux et des poissons qu'ils chassaient et pêchaient, des plantes sauvages qu'ils cueillaient ou déterraient ? Grillant leur nourriture à même le feu et la transportant dans des récipients de bois, ils ne faisaient pas de poterie ; les failles dans les roches servaient à emmagasiner les réserves. La terre était à la fois un jardin et une maison. Si tous se déplaçaient, campant à ciel ouvert ou dans des abris rudimentaires, ils n'erraient pas au hasard. Chaque groupe avait son territoire propre dont les frontières pouvaient fluctuer en fonction des périodes de sécheresse, d'éventuels conflits ou bien de mariages et d'échanges rituels intertribaux. Homogènes par la simplicité de leur culture matérielle, les sociétés aborigènes étaient hétérogènes par la complexité de leur culture intellectuelle dont témoignent le nombre de leurs langues, la diversité de leurs formes d'organisation sociale, la singularité locale de leurs rites, art et vision du monde.

### DIVERSITÉ ET HOMOGENÉITÉ DES TRIBUS AUSTRALIENNES

Venus d'Asie du Sud-Est il y a au moins 50 000 ans, les ancêtres des Aborigènes n'auraient connu dans les millénaires suivants que quelques vagues migratoires. Des monnaies de bronze indonésiennes et le témoignage des indigènes des côtes du nord attestent du passage

aux siècles derniers de pêcheurs saisonniers macassans en quête de bèches de mer<sup>1</sup>. Le long isolement de la population australienne rend compréhensible la simplicité de son mode de vie, en revanche les brefs contacts n'expliquent en rien ses richesses linguistiques, sociales et rituelles. C'est dans la manière même dont les Aborigènes ont construit leur rapport au monde qu'il convient de chercher la source génératrice de cette prolifération créatrice.

Pratiquement chez tous les groupes australiens sont présents les éléments que recouvre chez les Warlpiri la notion *Jukurra* : noms totémiques, êtres ancestraux, références géographiques de lieux sacrés, mythes, rites, et un espace-temps à la fois antérieur aux hommes et en devenir permanent. Mais ils ne s'intègrent pas nécessairement en une notion commune et, lorsqu'ils sont connectés, c'est dans un foisonnement de combinaisons qui donnent le vertige quant au déploiement possible des variations symboliques d'une tribu à l'autre.

Dans la plus grande partie du continent – Territoire du Nord, Australie-Occidentale et Australie-Méridionale – qu'il s'agisse des déserts, des régions côtières, à rivières ou forêts, les totems sont localisés dans des sites et les hommes sont gardiens rituels de ces terres, en fonction de leurs affiliations totémiques (T.G.H. Strehlow, 1970 ; N. Peterson, 1972). Les totems, espèces animales ou végétales, phénomènes, objets mais aussi états (maladies, émotions, etc.), sont soit identifiés à des êtres ancestraux et éternels, soit seulement associés pour avoir été trouvés et nommés par eux. Les récits mythiques se présentent systématiquement comme des parcours géographiques terrestres, souterrains ou aériens, dont les toponymes constituent la trame narrative.

A l'est du continent, les données sont moins homogènes. Au nord-est, dans le Queensland, si les sites sont totémiques et associés à des mythes, les longs itinéraires semblent rares. Au sud-est, dans le Victoria et la Nouvelle-Galles du Sud, Mathews (1904) et Radcliffe-Brown (1929) ont relevé une territorialité totémique. La plupart de ces tribus, violemment touchées par le contact avec les Blancs ont été démantelées et leurs survivants dispersés, mêlés entre eux ou métissés avec les Blancs, ont souvent perdu leur langue ou du moins leurs traditions. Ces régions abondent en grottes et rochers gravés qui constituaient autant de sites sacrés accessibles seulement aux initiés, mais servant de repères ancestraux à chaque tribu qui en avait la garde (Elkin, 1949). Les informations manquent pour affirmer

1. Variété de concombres. Sur les hypothèses relatives au peuplement de l'Australie : J. Peter White & P.J. Habgood, *La préhistoire de l'Australie*, *La Recherche* n° 167, 1985 ; J. Garanger, *L'origine des Aborigènes d'Australie*, *Dossiers histoire et archéologie* n° 135, 1989.

que tous ces sites étaient totémiques ; si les administrateurs, missionnaires ou ethnographes recueillirent de nombreux contes ou mythes, ils ne se soucièrent pas de répertorier les toponymes qui pouvaient les associer à des traits du paysage. Pourtant bien de ces récits racontent les épopées de divers êtres, souvent désignés par des noms d'animaux, qui formèrent le paysage, diversifièrent les espèces totémiques, instituèrent des règles sociales et des rituels, tout en étant considérés comme éternellement présents à la fois sur terre et dans le cosmos, caractéristiques mêmes des êtres itinérants du centre et de l'ouest.

Dans toute l'Australie, peintures, chants, danses, gestes rituels ou épreuves initiatiques sont ou ont été une manière de célébrer des êtres ancestraux. Cependant, l'existence de rites visant explicitement le maintien de totems comestibles ou non fut rarement signalée pour les tribus de l'est. La notion d'esprit-enfants se retrouve dans tout l'ouest et le nord du continent (Merlan, 1986) mais ne fut pas systématiquement relevée dans le sud-est. D'une manière générale le passé mythique renvoie à une dimension éternelle, un espace-temps parallèle où les morts côtoient ou fusionnent avec des êtres ancestraux tenus pour actifs dans le devenir actuel des vivants. A la différence des Warlpiri cet espace-temps, les êtres mythiques et les totems sont souvent définis par des concepts séparés qui ne mentionnent pas le rêve. Mais, d'une façon ou d'une autre, le rêve apparaît comme une expérience de médiation cosmologique, ce qui explique l'utilisation contemporaine généralisée pour tout le continent du terme *Dreaming*. Malheureusement, les données précises sur les théories indigènes de l'onirisme sont pauvres.

Apparemment aucun stimulant de type hallucinogène ne provoquerait ces visions. Avant l'arrivée des Blancs, les Aborigènes ne connaissaient pas l'alcool. Ceux qui aujourd'hui boivent disent qu'il les rend « smart » ou « fou ». L'attrait pour l'ivresse, en tant qu'état collectif qui rend locace et irresponsable, permettant le non respect des interdits, est certain. Mais l'alcool est rarement consommé rituellement. De surcroît, la plupart des communautés se l'interdisent au sein des villages pour éviter le désordre. En revanche, le tabac que l'on trouve à l'état sauvage était traditionnellement mâché tant par les hommes que par les femmes et l'est encore parfois aujourd'hui ; celui importé par les Blancs le remplace toutefois, ayant constitué dès le début une denrée aussi prisée que le thé, la farine et le sucre. Ses feuilles sont, comme les feuilles locales, mélangées à des cendres d'acacia et la mixture passe de bouche en bouche à la demande ou est collée derrière l'oreille en attendant d'être à nouveau mâchée.

La définition des diverses variétés de tabac local a fait couler

beaucoup d'encre : c'était traditionnellement un bien privilégié d'échange qui avait ses propres chemins parmi les plus longs des circuits commerciaux intertribaux. La plante la plus citée est connue sous le terme devenu anglais de *pitchuri* ou *pituri*, tiré d'une langue aborigène du Queensland ; il s'agit en fait de deux espèces, *Nicotiana* ou *Duboisia*, dont il existe différentes variétés qui ont des propriétés narcotiques plus ou moins fortes.

A partir des termes de certaines tribus du centre – *mingul* chez les Pitjantjatjara, *ingulpa* chez les Aranda et *mingulpa* chez les Aluridja (Lorija : Johnston & Cleland, 1934) – a été forgée la variété *Nicotiana ingulpa*, mais il s'agirait tout simplement de *Nicotiana gossei*. Les Pintupi l'appellent *mannagarratta* (Thomson, 1961) et les Warlpiri *jurnjurnpu* ou *yarunpa* (Laughren, 1985). Ce *Nicotiana* employé par les hommes et les femmes a un effet excitant, permettant de rester éveillé et de couper la faim ; il plonge dans un état de bien-être qui peut tourner au sommeil. Le *Duboisia Hopwoodi* aux feuilles plus petites était utilisé par de nombreuses tribus pour empoisonner les trous d'eau et endormir les émeus ou les marsupiaux qui venaient s'y désaltérer. *Monunga* pour les Aranda et Aluridja, ils ne le mâchaient pas mais l'exportaient comme tabac vers les tribus du sud. Selon un Yankunjajara, la génération antérieure utilisait le *Duboisia (walkal, walgulba)* lorsque le *Nicotiana (mingul)* n'était pas disponible. En revanche, les Pitjantjatjara, qui l'appellent *tjilla*, redoutent sa consommation (Johnston & Cleland, 1934). Les Warlpiri utilisaient une autre plante pour endormir les animaux, *kirliyi* ou *warlkalpa*, bien que ce terme rappelle le *walgulpa* des Yankunkunjajara, elle a été identifiée à l'espèce *Prostanthera striatiflora*.

Il est intéressant que les Aborigènes décrivent l'effet du tabac non comme hallucinatoire mais stimulant de l'éveil. On peut supposer que la veille prolongée, situation courante à la fois dans la vie nomade qui impliquait de voyager la nuit en saison chaude et dans la vie rituelle qui mobilise les gens des nuits entières, crée un état de surexcitation suivi d'une fatigue en contrecoup pouvant susciter un sommeil particulier. En outre, le tabac a pour propriété de couper la faim : oublier les contingences de la nourriture matérielle peut être vu comme une manière d'entrer dans le rêve. Les Aborigènes disent d'ailleurs que le rêve, par le sommeil et par ses implications cosmologiques, les nourrit.

#### DU RÊVE DANS LE CENTRE ET L'OUEST : LE DÉSERT

L'expression *Jukurpa (Tjukurpa, Djugurba)* avec ses référents géographiques, mythiques et oniriques est commune à la plupart des



tribus du désert central et occidental : les Pitjantjatjara (Pitjandjara : Tindale, 1972 ; Hamilton, 1979), Walmajarri, Kukatja, Ngarti (Walmadgeri, Gugadja, Ngadi : R. Berndt, 1972 ; S. Poirier, 1990), etc. Toutefois, chaque groupe linguistique semble avoir une cosmologie spécifique qui lui donne sa singularité conceptuelle.

Fred Myers (1986) a montré que pour les Pintupi, voisins du sud-ouest des Warlpiri, le *Dreaming*, en tant que Loi, incarne une transcendance qui exclut la présence d'une organisation sociale polarisée sur un ou plusieurs individus tout en valorisant à la fois l'autonomie et la sociabilité. Les Pintupi et les groupes linguistiques du désert de l'ouest ne forment pas des clans patrilineaires comme les Warlpiri ; un individu peut changer d'unité d'appartenance au cours de son existence, il hérite de droits fonciers et totémiques, d'abord par son site de conception, ensuite par son père ou sa mère, mais aussi par ses grands-parents ou d'autres circonstances de son expérience de vie, tel le lieu où il fut initié ou celui où un de ses parents est mort. Ce relativisme de l'acquisition des droits de chacun se retrouve dans l'absence d'esprit de systématisation et de structuration qui semble au contraire caractériser les Warlpiri ainsi que l'a remarqué Myers (1986 : 294) : « nous pourrions classer les Pintupi comme phénoménologiques plutôt que structuralistes dans leur approche des formes culturelles ».

La prégnance de l'événement sur la structure, donne semble-t-il un rôle encore plus prépondérant à l'interprétation des rêves. Pour les Warlpiri, elle est déjà un instrument d'innovation rituelle et d'affirmation du statut social dans un processus d'acquisition de prestige. Mais, selon Myers, les Pintupi n'étant pas soumis aux contraintes de l'organisation patrilinéaire des Warlpiri auraient plus de liberté pour réorganiser leurs agencements traditionnels. Observation confirmée pour les Walmajarri, Kukatja et Ngarti de Balgo par Sylvie Poirier (1990). Dans toutes ces sociétés du désert de l'ouest, n'importe qui peut recevoir une révélation en rêve, néanmoins chez les Mardudjara de Jigalong, les chamanes-guérisseurs jouent parfois un rôle privilégié dans l'interprétation onirique de nouveaux rites (Tonkinson, 1978).

Un grand nombre de rêves, de contes et de mythes ainsi que de pratiques rituelles ont été relevés chez les Pitjantjatjara et les Aranda de la mission d'Hermannsburg, en 1929, par Roheim (1933, 1970, 1974, 1988). Malheureusement l'interprétation psychanalytique qu'il en fit masque l'articulation indigène du rêve avec les récits fabuleux et les rites. La place de l'expérience onirique dans les innovations mythiques et rituelles a en revanche été mise en évidence pour les Pitjantjatjara par Mountford (1953) et pour les Aranda par T.G.H. Strehlow (1971).

« Découvrant » les Aranda (Arunta) à la fin du siècle dernier, Spencer et Gillen furent les premiers à mettre en évidence la notion de *Dreaming* ; ces voisins du sud des Warlpiri utilisant le mot « rêve » de leur langue, *Alchera*, de manière équivalente au terme *Jukurrpa*. D'après la version révisée de la monographie aranda de Spencer et Gillen, les êtres totémiques ont nommé et formé les sites du paysage liés à leurs noms respectifs, chacun transportant un objet sacré en pierre ou en bois, *churinga* (*tjurunga*), associé à leur esprit *kuruna*<sup>2</sup>. Lorsqu'ils disparurent sous terre, les *churinga* restèrent avec leur esprit dans les sites où émergèrent des arbres ou rochers *nanja* dont surgirent des doubles spirituels, *arumburinga*, qui veillent sur les *churinga*. Certains esprits matérialisés par les *churinga* sont appelés *iruntarinia* ; ils résident dans les centres totémiques, *oknanikilla*, en particulier dans les grottes, mais pendant la saison chaude, ils reprennent leurs pérégrinations et peuvent être vus par les chamanes ou ceux qui sont « nés les yeux ouverts ». Les *iruntarinia* diffèrent des *kuruna* qui, eux, pénètrent les femmes pour s'incarner sous forme de nouveau-nés. Tout Aranda, au nom de son esprit de conception *kuruna*, possède un double *arumburinga*, et un *churinga* qui lui est associé, bien que les femmes laissent le leur sous la garde de leur frère. Le totem de cet esprit est souvent différent du totem paternel. A la mort d'un individu son esprit devient *ulthana* et, d'après Spencer et Gillen, à la fin du deuil revient à son site sous forme d'un nouveau *kuruna* qui attend sa réincarnation en un nouvel enfant. Ils en ont conclu que les êtres totémiques se réincarnent dans les hommes. Mais Olive Pink (1935) précisa que les hommes et femmes incarnant le *kuruna* d'un être éternel sont considérés comme ses « descendants » et non sa réincarnation.

Tablettes rituelles et sacrées, de bois ou de pierre souvent gravées, les célèbres *churinga* aranda ont leur équivalent dans d'autres tribus ; bien qu'elles ne soient pas individuelles comme chez les Aranda, elles jouent le rôle de titre foncier qui légitime l'appartenance à la fois territoriale et totémique des groupes qui les détiennent. Pour les Aborigènes, qui lors de certaines cérémonies intertribales étaient et sont toujours amenés à échanger des rites et des objets rituels, de telles différences locales peuvent être ramenées à un référent commun. C'est « pareil mais différent » disent-ils souvent, titre d'une thèse sur une des tribus de Terre d'Arnhem (Taylor, 1987), région de savane et de rivières dont il sera question plus loin.

2. Le livre de Spencer et Gillen paru sous le titre *The Arunta* (1927/1966) est une réédition corrigée du classique *The Natives Tribes of Central Australia* (1899/1968) : le contenu en est quasiment le même à l'exception de l'orthographe des mots aranda et de toutes les informations nouvelles sur les esprits-enfants *kuruna*.

Pour l'instant, je vais essayer de rendre compte de ce « pareil » commun aux tribus du désert malgré leurs différences.

On a l'habitude de considérer le totémisme comme un mode de différenciation sociale indigène qui s'inspire des différences observées entre les espèces naturelles ; identifiant les groupes humains par des noms d'animaux ou de plantes, les cultures à totems se constitueraient à l'image de la nature. Or chez les Warlpiri, comme chez la plupart des autres Australiens, les noms qui font office de totems puisent aussi bien dans ce que nous appelons la nature (espèces, phénomènes) que la culture (objets, attributs sociaux). Tout en remarquant cette particularité australienne, Lévi-Strauss (1962 : 120) a maintenu sa définition du totémisme comme une « médiation entre nature et culture », un « moyen (ou espoir) de transcender leur opposition ». Je vais essayer de retourner cette proposition en montrant qu'en tout cas pour les Warlpiri et leurs voisins du désert c'est le totémisme même qui produit une opposition relative entre « nature » et « culture » dont la frontière se redéfinit sans cesse.

D'abord les Aborigènes du désert n'ont pas de mots pour distinguer nature et culture. Warlpiri comme Pintupi distinguent par contre *ngurra*, qui signifie à la fois les camps éphémères des hommes, les sites ancestraux et la période d'un jour, du reste du paysage qu'ils décrivent par des termes caractérisant son apparence singulière – plaine, maquis, dunes de sable, etc. –, sans avoir un terme générique pour brousse (Myers, 1986). L'opposition commune à d'autres sociétés entre l'habitat comme culture et la brousse, la forêt, etc., comme nature est ici non pertinente. La terre, *walya*, est partout source virtuelle d'habitat. Ce qui compte c'est qu'il existe des lieux nommés et d'autres qui n'ont pas de toponymes mais peuvent en acquérir. Autrement dit, s'il y a une opposition nature/culture chez les Aborigènes du désert, elle est à chercher entre deux registres de nomination dont le contenu n'est jamais fixé une fois pour toutes.

Si les noms totémiques puisent dans ce qui pour nous est d'ordre naturel mais aussi d'ordre culturel, c'est qu'ils désignent à la fois des êtres ancestraux et leurs « descendants » tant humains que non humains. Un bâton à fouir est aussi métaphoriquement que les hommes l'« enfant » du Rêve Bâton à Fouir, c'est-à-dire que son existence comme objet fabriqué pour la chasse et les rituels ou comme totem désignant un groupe humain relève du fait qu'il y eut auparavant, et qu'il y a parallèlement, quelque chose de l'ordre d'un bâton à fouir dans l'espace-temps du Rêve.

Dans le désert, sur presque tout totem se greffe une constellation d'autres noms totémiques qui lui sont associés en fonction des éléments du mythe ancestral de référence ; ainsi les clans warlpiri

Homme Initié (*Ngarrka*) sont aussi appelés Perche (*Witi*) ou Lianes (*Ngalyipi*) à cause des perches que le peuple Homme Initié fit surgir de ses chevilles en se tapant sur les cuisses et qu'il fixa le long de ses jambes à l'aide de lianes comme font les hommes aujourd'hui pour l'initiation ; de même le clan Hibou (*Puluwantu*) a pour autres noms Miel d'arbre (*Ngarlu*) et Dunes de sable (*Jilja*), car le peuple Hibou se posa sur l'arbre où les abeilles apportèrent le miel qui coula à terre et se transforma en dunes (cf. annexe). Métaphore d'un nom de groupe, un totem est aussi métonymie de tous les autres totems associés à la même constellation mythique car chaque totem comprend en quelque sorte tout ce qui compose l'itinéraire qu'il définit : là encore, comme pour les motifs picturaux, les chants et les sites, on peut rapprocher de l'holographie cette propriété de déploiement virtuel du tout à partir d'un seul élément.

Une fois répertoriées les diverses constellations totémiques d'une tribu, il reste bien des choses nommées dans la langue qui n'identifient aucun de ses groupes et dont l'ancestralité ne semble reposer sur aucune histoire mythique les rapportant à un Rêve-itinéraire. Bien qu'ils désignent des choses naturelles ou culturelles de la vie quotidienne, ces noms ne sont pas totémiques. N'étant pas associés à un parcours et un groupe, ils ne sont pas crédités d'un référent ancestral. Les choses qu'ils désignent ne sont pas au sens propre localisées.

Mais attention, l'interprétation de certains songes peut toujours dévoiler des connections nouvelles entre les lieux et les choses : celles dont le nom n'est pas totémique pourront un jour trouver une localisation éventuelle. Si, à l'occasion d'un rêve, un animal, un végétal, etc. est localisé sur un itinéraire existant, son nom devient totem de cet itinéraire et s'intègre à la constellation des totems du groupe local qui est dépositaire de ce segment, ajoutant un détail ou un épisode au mythe ancestral. Il arrive aussi qu'une chose sans affiliation territoriale soit rêvée comme localisée en un point d'une zone de *no man's land* qui ne relève d'aucun itinéraire et n'a pas de toponyme ; ce rêve, surtout s'il annonce la naissance d'un enfant, suscite l'élaboration d'un nouveau toponyme qui devient le site de conception de l'enfant alors que le nom de la chose ainsi localisée devient son totem de conception. Autrefois, cet enfant arrivé à maturité pouvait fonder à partir de ce site et de ce totem « nouveaux » son propre groupe, qui s'autonomisait de celui dont il était issu ; totem et site de conception du fondateur devenaient ainsi totem et site d'un nouvel itinéraire appelé à se constituer.

De tels cas sont historiquement rapportés mais, plus couramment, totems et sites nouveaux s'intègrent à un itinéraire existant ou, à la mort de leur dépositaire, se « détotémisent ». Autrement dit, tout ce

qui est nommé sans être un totem collectif constitue un réservoir de totems virtuels. Le totémisme apparaît ainsi comme un processus de différenciation entre ce qui caractérise des groupes d'appartenance locale (des clans dans le cas warlpiri) à un moment donné et le reste non localisé : espèces, objets mais aussi étrangers dont on ne connaît pas le territoire. Cette frontière n'est pas fixe, car d'une part de nouveaux groupes naissent avec de nouveaux totems, et d'autre part des groupes s'éteignent emportant leurs noms totémiques avec eux.

Dans ce jeu entre totémisation et localisation, on peut dire que *Jukurrpa* (comme l'*Altjera* des Aranda) est culture ou nature selon le point de vue de référence : culture en tant que mémoire actualisée dans la façon de vivre des hommes, la transmission des récits ancestraux et l'exécution des rituels sur les sites sacrés, et nature en tant que mémoire virtuelle de la terre qui comprend en elle toute innovation présente ou à venir, pour laquelle découvrir n'est que « retrouver » ce qui avait été « oubliée ». La culture se définirait ici comme l'aspect conscient de la mémoire et la nature comme son aspect inconscient, les Warlpiri diraient l'aspect « entendu » par opposition à l'aspect « oublié » et « à retrouver » ; si le premier est langage actualisé par les mots, signes, gestes, etc., l'autre serait langage oublié mais virtuel. Nous ne sommes pas loin de la formule lacanienne « l'inconscient est structuré comme un langage ». Mais attention, langage actualisé et langage virtuel relèvent ici tous deux de *Jukurrpa*, le Rêve. Autrement dit, seul dans le Rêve existe l'opposition entre conscient et inconscient, entre culture et nature, comme les deux avers de la mémoire, le souvenir et l'oubli.

En tant qu'espace-temps, *Jukurrpa* englobe donc tout en opposant en lui ce qui est nommé à ce qui ne l'est pas, soit la culture comme langue à la nature comme langage oublié mais virtuel. Mais en tant que totem, *Jukurrpa* ne recouvre dans la langue que ce qui est nommé et localisé, c'est-à-dire référé à des parcours ancestraux (ou de nouveaux parcours identifiés comme tels). Ainsi, alors que nature-inconscient et culture-conscient s'amalgament dans le Rêve comme les deux faces de la mémoire et du langage, le totémisme vient faire coupure dans la culture entre ce qui témoigne d'une ancestralité et valide des repères géographiques par opposition à ce qui est nommé sans inscription sur la terre ni dans l'histoire mythique. En dernière instance le totémisme du désert définit la culture comme synonyme d'ancestralité et de toponymie, et renvoie au naturel-inconscient-oublié ce qui est nommé sans être localisé.

Si *Jukurrpa* embrasse tout ce qui existe, a existé ou peut exister, le totémisme oppose les totems actualisés comme noms collectifs des

hommes au reste des choses nommées qui sont autant de totems virtuels. Dans cette perspective, la logique du totémisme du désert, plutôt que mise en rapport de deux ordres caractérisant *a priori* l'un la culture, l'autre les relations des hommes avec la nature, relève d'un processus d'actualisations et de virtualisations alternées suivant des cycles de quatre phases : 1) se souvenir et nommer, 2) localiser ce qui est nommé, 3) oublier en délocalisant mais en continuant à nommer, 4) perdre la mémoire du nom (cf. tabl.2).

TABLEAU 2. – Processus totémique dans le désert australien

<b>JUKURRPA</b> comme espace-temps du rêve	
mémoire inconsciente langage oublié/virtuel nature (4)	mémoire consciente langue actuelle culture (1)
<b>JUKURRPA</b> comme totem	
actualisé collectif ou individuel nommé et localisé culture (2)	virtuel oublié nommé mais non localisé nature (3)

Par rapport à ces cycles, tout est virtuellement à la fois culturel et naturel : culturel parce que nommable et localisable, naturel parce qu'ayant perdu ou pouvant perdre son lieu de référence et son nom. Si nature et culture sont comme l'envers et l'endroit du langage, dont le rêve est le point d'auto-pénétration et de retournement, le totémisme des Aborigènes du désert est par rapport à la culture un système dynamique, une machine à territorialiser ou déterritorialiser<sup>3</sup>. Ce totémisme ne prétend pas culturaliser la nature ou naturaliser la culture, ni transcender leur opposition mais il discrimine, à chaque génération, ce qui du sens peut être localisé simultanément dans les hommes, leur histoire et leur géographie, c'est-à-dire comme repères à la fois temporels et spatiaux de leur identité ; ainsi c'est le totémisme lui-même qui produit une coupure entre le nommé-localisé (culture) et ce qui ne l'est pas.

Tout ce qui est localisé pouvant perdre ses référents – son lieu, son nom, son sens mythique – le totémisme du désert australien met l'accent sur la nécessité de préserver les traditions, c'est-à-dire la mémoire des itinéraires ancestraux par les rituels qui sont, en tant

3. B. Glowczewski & F. Guattari, *Espaces de rêves* : Les Warlpiri (exposés 1983 et 1985), *Chimères* n° 1, 1987. Certains concepts de G. Deleuze & F. Guattari ou d'autres penseurs français comme M. de Certeau, semblent rencontrer les nouvelles interrogations du rapport aborigène entre pensée et espace (cf. Muecke et al., 1984 ; Glowczewski, 1990).

que mémoire en acte, la condition du maintien de la société. Les sites et les noms des choses qui les lient aux hommes jouent le rôle d'engrammes identifiant la société à la lecture qu'elle fait de ses attaches totémiques. Mais si mémoriser les connexions totémiques est un enjeu social, la manipulation de ce savoir est ambiguë.

Le contenu sémiotique des engrammes, que sont les sites et les noms totémiques, est en grande partie considéré comme secret et révélé par étapes d'une part dans les initiations masculines, d'autre part dans les rituels féminins. Ce contenu peut varier pour les hommes et les femmes, bien qu'au niveau symbolique les interprétations masculines et féminines soient souvent en miroir. Mais pour chaque sexe, pour les anciens ou les novices en cours d'initiation garder le silence constitue la condition paradoxale d'existence de ce savoir.

Par ailleurs, oublier est lors d'un décès une nécessité pour que puisse se faire le travail du deuil, consistant à déterritorialiser à la fois spatialement et dans le langage le souvenir de celui qui a disparu. Ainsi comme les Warlpiri, leurs voisins suppriment tous les mots d'usage courant qui par leur sonorité rappellent le prénom indigène ou anglais d'un défunt. Le tabou sur le prénom du mort suppose que soient omis dans les chants le vers qui lui correspond ainsi que tout vers qui d'une manière ou d'une autre, par sa sonorité ou par association totémique, évoque son souvenir. Il n'est pas rare qu'au cours d'une séance de chants, les chanteurs fassent soudain silence et, d'un signe de la main, signalent qu'il faut sauter le vers suivant devenu tabou ou sur lequel un ancien interdit n'a pas encore été levé. En cas de disparition d'importants responsables des rituels masculins ou féminins, si leur esprit-enfant provenait d'un site collectivement important, l'ensemble des chants et des motifs picturaux associés devient tabou ; il faut attendre au moins deux ans et parfois plus pour que soit reprise cette célébration et donnée l'autorisation de retourner sur le site.

Traditionnellement, lorsque quelqu'un mourait dans le désert, tous ceux qui campaient avec lui devaient changer de camp et, après les funérailles, quitter la région qui était évitée par de nombreux parents ou alliés jusqu'à la fin du deuil. Aujourd'hui, qu'un individu meure en brousse ou dans sa communauté sédentaire, son campement ou sa maison doivent de même être abandonnés par ses proches. Sur les terrains municipaux servant aux campements, on trouve ainsi toujours des zones, ne couvrant pas plus d'une dizaine de mètres carrés, laissées en friche à la suite d'un décès et que la plupart des membres de la communauté s'appliquent à contourner pour passer d'un camp à un autre. Quant aux maisons, elles restent vides si un

de ses occupants est mort même à l'extérieur ; ceux qui ne sont pas directement touchés par cette perte récupèrent le bois ou les tôles pour monter des abris ailleurs. Le tabou sur les morts s'applique également aux photographies : il n'est pas question de garder les photos des défunts et, dans les manuels scolaires illustrés de telles images, elles sont systématiquement noircies. De même pour montrer aux Warlpiri en 1984 un film sur les rituels féminins que j'avais tourné en 1979, on me demanda de supprimer les plans relatifs aux personnes décédées entre-temps et je dus refaire le montage.

Autrement dit, aussi bien dans les mots, les images que dans l'espace, le deuil suppose qu'un vide provisoire vienne prendre la place du mort. Le vide en ce sens est la condition pour que noms et lieux momentanément séparés se renouent ensemble, détachés de celui qui n'est plus et attachés à ceux qui vivent ou viendront à naître. Aux noms de choses courantes devenues taboues se substituent éventuellement de nouveaux mots, puisés parmi des synonymes peu usités de la langue, empruntés aux langues des tribus voisines ou même formés à partir de périphrases dont les syllabes sont condensées pour l'occasion. Aujourd'hui certains mots anglais peuvent également être « aborigénisés » par l'ajout d'un préfixe, d'un suffixe ou par une prononciation singulière. Avec le temps, de nouveaux mots effacent parfois du langage quotidien les mots « imprononçables » qui ne reviennent plus après le deuil et sont alors oubliés. Mais pour les Warlpiri, et semble-t-il leurs voisins, ces mots ne sont pas perdus à jamais car il n'est pas exclu qu'ils puissent se faire entendre dans le sommeil des générations futures.

Il est à noter qu'en pratiquant le secret et le silence, les Aborigènes s'entraînent à mémoriser les mots qu'ils ne prononcent pas. Tout se passe comme s'il s'agissait de ruser avec la mémoire humaine : la société étant acceptée comme vouée à la mort et à l'oubli de ses générations successives, les hommes jouent avec le langage, démontrant que son « oubli » partiel et temporaire ne remet pas en question son existence éternelle quels que soient les formes et les lieux qu'il investit.

La totémisation, comme processus territorialisant ou déterritorialisant, est le mode intégrateur qui permet de donner un sens aux changements des repères nominaux et locaux. Les noms ne se totémisent qu'à condition de devenir des itinéraires géographiques qui, tels les fils d'une toile d'araignée, se trouent avec le temps et se tissent suivant de nouveaux fils de traverse. A ce titre, les totems ne recouvrent jamais pour une génération donnée l'ensemble des éléments de la société, ni de ce que nous appelons l'environnement naturel. Il ne s'agit pas là d'un échec à pouvoir tout totémiser ; le



totémisme, par définition, peut s'approprier tout ce qui existe. Mais en aucun cas les Warlpiri et leurs voisins ne prétendent à une appropriation générale, seul le temps peut alterner, au rythme des morts, de l'oubli et des naissances, ce qui est totémisé ou non, en laissant toujours en dehors de la référence totémique certaines choses nommées ou non nommés.

Le totémisme est comme un opérateur de repérage dans *Jukurrpa* qui en tant qu'espace-temps du rêve et méta-langage est inaccessible aux hommes : seule la mort y conduit. Le propre de la vie est d'appréhender *Jukurrpa* partiellement par le totémisme. Des fragments du rêve peuvent toujours surgir à la conscience et devenir éventuellement des totems, alors que le sens et la forme d'autres mots ou images peuvent retourner à l'inconscient. En disant « tout est rêve », les Aborigènes du désert ne disent pas qu'il n'y a pas de réalité mais suggèrent que tout est virtuellement langage, son ou image, indépendamment de l'existence des hommes.

#### DU RÊVE DANS LE NORD-OUEST : LA TERRE D'ARNHEM ET LE KIMBERLEY

Chez les Yolngu de Terre d'Arnhem, rendus célèbres sous le nom de Murngin, le rêve est conçu comme un voyage dans *Wangarr* – désignant à la fois un espace-temps et des êtres ancestraux et éternels – qui permet de ramener de nouveaux chants et motifs rituels. Selon Warner (1937/1958), les clans, tous de dialectes différents, portent des noms propres différents de leurs totems qui sont considérés comme des attributs, répartis en *garma* et *ranga*. Les *garma* ont chacun un mythe que détient le clan gardien de la terre où se trouve le puits totémique associé ; les *ranga*, également liés à des puits claniques, ne sont pas toutefois sous le gardiennage exclusif d'un clan mais correspondent à toutes les choses qui furent nommées par deux héroïnes mythiques, les sœurs *Djunkgao* (cf. chap.4), dont le culte interclanique gère l'organisation générale de la tribu. Peterson (1972) a en outre relevé une différence entre les totems claniques transmis et le totem de conception correspondant à l'esprit-enfant incarné individuellement ; pour connaître les totems claniques on demande « Où est le pays de tes os ? » et pour le totem de conception « De quelle eau viens-tu ? ».

Keen (1978) précise que *rangga* est un mot secret qui ne désigne pas seulement les totems mais aussi le paysage en tant que les lieux sont la transformation d'objets totémiques utilisés par des êtres mythiques. Dans un contexte public, on parle de *madayin* qui signifie le *Dreaming* comme loi religieuse. Par ailleurs, si *Wangarr*

désigne l'espace-temps ancestral et chaque être en particulier, la conjugaison d'un *wangarr* et d'un *rangga* s'exprime par le terme *luku*. Un autre concept, *likan*, désignant toute chose qui présente deux éléments en angle ou croissant (coude, genoux, baie, lune, etc.), renvoie aux dessins ou noms qui relient le *luku* à un groupe humain gardien de la terre correspondante. En tant que nom totémique, qui dénote la relation d'un individu avec un attribut de son lignage et groupe local, *Dreaming* se dit *gulukulu*. Enfin *rumbal*, « corps », désigne les récits mythiques d'un clan alors que *mali*, « images », signifie ombre, reflet, photographie, entité surnaturelle, esprit, mais aussi toutes les transformations, représentations ou « projections » des êtres surnaturels.

Autres tribus de Terre d'Arnhem, les Dalabon et leurs voisins (Maiali, Gunwinggu, Rembarnga) appellent *bolung* l'espace-temps en devenir, les êtres ancestraux non identifiés à des animaux et les attributs des êtres-animaux (Maddock 1972 & 1978a). On retrouve ce terme sous la forme *bulaing* chez les Karadjeri, sur la côte ouest du Kimberley où il signifie les Serpents, métamorphoses de divers héros mythiques, qui constituent le corps de l'arc-en ciel ; les esprits *bilyur* de deux de ces personnages sont devenus les Nuages de Magellan (Piddington, 1930). Les étoiles sont les *bilyur* de tous les autres héros ainsi que des morts et reproduisent au ciel les itinéraires terrestres ; les totems sont appelés *bugari* en tant qu'espace-temps et *kumbali* en tant que prénoms (Piddington, 1932b & Elkin, 1933). *Talu*, qui désigne les centres et les rites totémiques, signifiait également les sites chez les Kariera, leurs voisins (Radcliffe-Brown, 1913, 1930).

La plupart des autres tribus du Kimberley appellent les principes ancestraux *Wondjina*. Ils sont peints dans diverses grottes sous la forme d'un torse et d'un visage sans bouche, entouré d'une auréole, et se rapportent en général à une figure dominante, *Ungud*, Serpent-Arc-en-Ciel et pouvoir de la pluie. Pour les Unambal, *Ungud* a trouvé les *Wondjina* en rêve, tout comme les hommes trouvent aujourd'hui les esprits-enfants que ces *Wondjina* ont semés ; *Ungud* est devenu lui-même les *Wondjina* qu'il a rêvés, les esprits-enfants sont devenus *Ungud* en étant semés par les *Wondjina*, et *Ungud* devient les hommes par l'incarnation en eux des esprits-enfants (Maddock 1978b). Exemple significatif du fait que si l'espace-temps du rêve ne porte pas le même nom que les principes ancestraux ou les totems, tous ces éléments participent néanmoins d'un seul devenir et ne sont que les diverses formes par lesquelles est appréhendé un processus de métamorphoses incessant.

Pentony (1938) a analysé les composantes de la personne chez les (W)unambal et Ngarinyin, distinguant un « principe vital » *yeyaru*,

« partie *Ungud* » d'un individu et quatre « esprits » ou « âmes ». L'*Unguma*, « ombre, reflet dans l'eau, dessin ou photo », quitte le corps pendant les rêves de la nuit et à la mort va au-delà de la mer à l'ouest en un pays des ombres appelé Dulugun où toutes les choses existantes, animées ou non, ont aussi leur ombre. Le deuxième esprit porte parfois le même nom que le premier, il est associé à la clavicule et redouté à la mort car il transforme les gens en « *devil doctors* », sorciers ; les deux autres âmes sont respectivement associées à la tête et aux parties génitales, avec la mort l'une se transforme en homme blanc et l'autre assiste celui qui est considéré comme le meurtrier du défunt. Cet ethnologue a aussi recueilli dans ces deux tribus soixante-seize rêves : quarante-six relevaient de « la vie quotidienne », douze mettaient en scène un combat, sept la nourriture, quatre la chasse, quatre autres le travail au service des Blancs et trois des phénomènes non naturels. Une telle classification en référence au contenu manifeste n'est guère éclairante, en revanche le sont les quelques commentaires donnés par les narrateurs aborigènes de ces rêves, par exemple que tel songe représentait un esprit-enfant qui annonçait qu'il allait revenir dès qu'il aurait trouvé son nom.

Pour résumer, dans la cosmologie des tribus de Terre d'Arnhem et du Kimberley, l'association du rêve avec la territorialité et le totémisme présente des variantes locales relevant d'une logique assez similaire à celle des tribus du désert. Toutefois, occupant des régions côtières ou de savane bien arrosées, les groupes sont plus sédentaires et leurs itinéraires mythiques s'articulent un peu différemment dans la vie rituelle (cf. chap. 4).

#### DU RÊVE DANS LE NORD-EST : LE CAP YORK ET L'ÎLE MORNINGTON

Sharp (1939) a recensé dans le nord de l'Etat du Queensland 111 tribus dont 25 qui désignaient les totems par le mot rêve de leurs langues respectives : *djungkura*, *ibara*, *ibera*, *kadjarin*, *karem*, *ker*, *metera*, *ngalko*, *ngama*, *ngelkoroker*, *ngunyar*, *pikain*, *pitjar*, *tjar*, *tjier*, *yapu*. Parmi ces dernières, celle des Waumin considérait certains sites sans affiliations totémiques comme pouvant faire office de Rêves-totems, *ibera*, au même titre que les objets ou phénomènes. Toutes pratiquaient une interprétation totémique des songes, consistant à rapporter un totem vu en rêve à un individu ou un groupe lui étant associé ; par exemple, un totem apparaissant à proximité d'un cadavre permettait au rêveur d'identifier le coupable. De même rêver de sites particuliers était souvent interprété en référence à leurs gardiens totémiques. Un échantillon de cent cinquante rêves des Yir Yoront fut analysé

par Schneider et Sharp (1969) mais l'absence de commentaires indigènes ne permet pas d'en déduire le rôle cosmologique que pouvait tenir l'expérience onirique pour cette tribu.

D'après Thomson (1933), les Koko Ya'o, autre tribu de la région du cap York, appelaient les ancêtres totémiques *yilamo* et distinguaient les totems claniques *pola*, « grand-père paternel » des totems *ngartjimo ngornitadji*, « grand-père maternel », déduits pour chacun par divination au moment de l'arrachage d'une dent. Celle-ci était déposée dans une source ou un arbre du site totémique *ngartji ngornitadji*, « mère », qui se trouvait toujours dans le pays de la mère et non dans celui du clan du père. Dans ce site, l'esprit *mipi* d'un rêveur allait rejoindre son esprit *ngornital* avec lequel il était né, qui avait pulsé à sa fontanelle et l'avait quitté à la suture du crâne ; ces deux esprits, qui se retrouvaient à l'occasion du sommeil de leur possesseur étaient censés se réunir définitivement à la mort. Les sites dépositaires de la dent d'un Koko Ya'o étaient donc des lieux individualisés du rêve. Quant aux sites des totems *pola*, dits « pierres à histoires », le clan y effectuait des rituels de maintenance totémique. Lorsque les hommes du clan rêvaient du totem *pola* d'un de leurs membres en voyage, c'était le signe qu'il allait bientôt rentrer.

Chez les Wik Munkan, parmi les sites totémiques *auwa*, certains servaient à la multiplication des animaux, d'autres à celle des esprits-enfants ; totem se disait *pulwayia*, de *pul* « grand-père paternel » (McConnel, 1930). Un enfant recevait à sa naissance un « nom ombilical », *namp kort'n*, déduit en récitant une liste de totems jusqu'à ce que le cordon soit coupé (Thomson, 1936). Cette pratique n'est pas sans évoquer l'attribution du totem maternel par arrachage d'une dent chez les Koko Ya'o, alors que les termes désignant les totems paternels sont similaires dans les deux tribus.

Les Lardil de l'île Mornington, Gununa pour les autochtones, située dans le golfe de Carpentarie, ne semblent pas avoir de nom générique pour les sites totémiques, qui sont désignés en anglais par *story places* « lieux à histoires » : D'après Memmott (1979) les êtres totémiques, *ngulmarwena*, sont des *story people*, « réminiscences énergétiques » du passé mythique et « présences invisibles » dans un univers parallèle et accessible en rêve ; parmi eux se trouve la part spirituelle des défunts tribaux qui apportent en rêve aux vivants des chants et des danses. Certains rêveurs ont couramment des visions de chorégraphies ou de mouvements corporels alors que d'autres se spécialisent dans les chants. Les révélations commencent après la mort du père. Les esprits féminins, sortes de sirènes qui habitent les estuaires à marées et les bassins d'eau douce, communiquent plutôt avec les femmes.

Il est dit que deux Lardil peuvent rêver le même chant en des lieux différents. Le rêveur est censé chanter tout haut dans son sommeil et la coutume veut que, sans le réveiller, ses proches chantent avec lui jusqu'au matin pour qu'il n'oublie pas sa révélation ; aujourd'hui, un magnétophone fait aussi bien l'affaire. Certains rêves sont prémonitoires par exemple, celui qui voit sa mère décédée l'enduire de graisse du Serpent Arc-en-Ciel, *Thuwathu*, se prépare à mourir bientôt, à moins que réveillé dans la nuit par cette vision il se chauffe auprès d'un feu et retarde ainsi l'échéance. Les Lardil précisent que si les défunts rejoignent les esprits ancestraux, ils sont à la fois sur terre et au delà de la Voie lactée (Glowczewski, 1984b).

On peut conclure que pour les Aborigènes du nord-est australien, région tropicale ou côtière, le rêve est à l'instar des tribus du désert une expérience de médiation cosmologique souvent liée au totémisme. En revanche, le rapport à la territorialité totémique y diffère : l'absence apparente de longs itinéraires mythiques condense sur les sites eux-mêmes des histoires complètes.

#### DU RÊVE DANS LE SUD-EST : LE LAC EYRE ET LA RIVIÈRE MURRAY

En Australie-Méridionale à la frontière du Queensland, chez les Dieri et leurs voisins du lac Eyre (Ngameni, Wonkanguru, Wonkamala, Yantruwanta, Yaurorka), *mura-mura* désigne d'une manière générique les itinéraires et les héros ancestraux indépendamment de leurs noms propres ou totémiques ; les totems se disent *murdu* (Howitt, 1904 : 90). Elkin (1937) a remarqué que des totems appelés *maduka* sont transmis en ligne matrilineaire et d'autres, *pintara*, viennent du père. Les âmes des morts, *yaola*, vont au ciel par la Voie lactée, *hadri-piriwilpa* « la rivière du ciel » (Howitt : 434). Une autre part spirituelle des défunts, *mungura*, disparaît vers le sud, alors que les fantômes des morts récents, *kutchi*, apparaissent sous forme animale à leurs jeunes frères pour leur apprendre des chants et des danses (Elkin, 1934).

A plus de 1 000 km sur la côte sud de la Nouvelle-Galles du Sud, on retrouve le terme dieri *mura*, « chemin de rêve », dans l'expression des Ngarigo, *gung-ung-mura-nung-ya*, « rêves ». Ces derniers étaient un moyen de communication avec les esprits *bulabong*, âmes des morts qui rejoignaient au ciel *Daramulun* le fils du Père tribal *Baiame* et de la Mère *Ngalalbal*. La figure *Baiame* est commune à d'autres tribus de cet Etat, dont les Kamilaroi, pour lesquels les esprits des morts portaient dans le trou noir entre les deux Nuages de Magellan, *maianba* « la rivière infinie » (Howitt : 436, 439).

Voisins des Ngarigo, les Yuin pratiquaient l'interprétation collective des rêves. Howitt (*ibid.* : 551) rapporte qu'au cours de l'initiation *kuringal* des garçons à laquelle participaient de nombreuses tribus, un ancien raconta qu'il venait de rêver que les Kurnai étaient arrivés après le départ d'un circuit initiatique et que, choqués de ce que la cérémonie ait commencé sans eux, ils allaient suivre la vieille loi et tuer des femmes yuin. Quelqu'un fit alors remarquer que le rêve était vrai car toute la nuit son nez l'avait démangé, un autre confirma pour avoir, lui, entendu une bûche de son feu « chanter », deux signes de l'arrivée d'étrangers. Les *gommera* yuin, à la fois guérisseurs-chamanes, sorciers et chefs, avaient le pouvoir de recevoir en rêve des chants ou de voir si les novices soumis à un interdit alimentaire pendant leur initiation le transgressaient.

Pour les Kurnai de la côte du Victoria, les esprits des morts *mrart* – métamorphose de l'âme qui au cours de la vie quittait le corps pour rêver – vivaient à la fois au ciel, *wurra-wurra*, et sur terre (*ibid.* : 438). Elisant certains vivants, ils les emportaient au ciel dans leur sommeil par l'os du nez afin de les initier aux secrets de leurs monde ; les rêveurs devenaient alors *birraark*, médiums qui pouvaient entrer en transe à l'éveil, ramener des chants et des danses, acquérant ainsi un statut de maîtres rituels (*ibid.* : 389). Par ailleurs, tout individu qui, apprenant en rêve un savoir transmis par l'esprit de son père ou d'un oncle paternel décédé, s'en souvenait au réveil devait devenir *mulla mullung* « guérisseur » ; celui qui rêvait plusieurs fois qu'il était tel animal en train d'assister au rituel totémique associé en recevait le pouvoir de pister les ennemis ou les fuyards et de pressentir les dangers (*ibid.* : 387, 390). En rêve s'acquérait également le pouvoir de se déplacer à l'éveil d'un point à un autre instantanément ou à une vitesse surhumaine, croyance très répandue en Australie. C'est encore en rêve qu'un Kurnai devenait sorcier ; par exemple, un homme rêva que deux esprits se trouvaient à ses pieds pour lui parler lorsqu'il se réveilla sur le point de leur dire quelque chose et trouva alors près du feu une pierre noire, *bulk*, que l'on plaçait dans les excréments des victimes à ensorceler (*ibid.* : 378). Les sorciers s'appelaient *bunjil-barn* lorsqu'ils se servaient de la pierre ou attiraient les somnambules pour leur arracher la langue ; *bunjil-yenjin* lorsqu'ils donnaient des charmes-chants aux amoureux ; et *bunjil-murriwun* lorsqu'ils « chantaient à mort » quelqu'un à distance (*ibid.* : 377, 274, 361).

L'initiation révélait aux garçons l'existence d'un « père de tous », *mungan ngaua*, vivant au ciel après avoir sillonné la terre et ayant un fils, *Tundun*, qui fabriqua et laissa aux hommes deux objets sacrés, un rhombe portant son nom et un plus petit figurant sa femme,

avant de se changer avec elle en marsouins. Considérant les approximations d'orthographe, il est possible que le nom *Tundun* coïncide simplement avec le terme *thundung* « grand-frère » désignant tout nom d'animal ou de plante qui passait de père en fils. Howitt s'est refusé à considérer ces noms comme des totems car ils ne caractérisaient pas des groupes locaux ou matrimoniaux. Avec la définition contemporaine des totems, moins contraignante, on peut les définir comme tels dans la mesure où ces noms instaurent une parenté métaphorique entre le porteur et la chose désignée. Il reste que ces appellations se distinguent de toute une série d'animaux, les *muk-jiak* « bonne chair », et d'hybrides d'animaux et d'hommes, les *muk-kurnai* et *muk-rukut* « hommes et femmes éminents » qui sont dits avoir parcouru la terre dans les temps mythiques ; on remarquera que *kurnai*, « hommes de sexe masculin », est le nom même de la tribu (*ibid.* : 493, 487).

Ailleurs dans le Victoria, *Bunjil* (le préfixe *kurnai* des sorciers) désignait une figure paternelle similaire à celle de *Baiame* en Nouvelle-Galles du Sud ; à l'encontre de Howitt, Van Gennep (1905 : 94) a suggéré que ces noms sont des expressions génériques désignant des forces ancestrales et non des figures uniques, thèse qui semble effectivement plus probable. Faisant le parallèle avec la figure de *Nurundere* chez les Narrinyeri et leurs voisins côtiers d'Australie-Méridionale, Van Gennep (*ibid.* : 28, 35) a remarqué qu'il est indissociable d'autres êtres ancestraux tels *Nepelle* et *Wiyura* ; de même, chez les tribus de la rivière Murray en Nouvelle-Galles du Sud, le nom *Nuralie*, individualisé par des observateurs influencés par le christianisme, apparaît comme nom collectif de groupes ancestraux Aigle-Faucon ou Corbeau.

Chez les Wurunjjerri et leurs voisins (seize tribus connues sous le nom de « nation » Kulin), *Bunjil* signifie aigle-faucon mais aussi sagesse et savoir ; en tant que *mami-ngata*, « notre père », il était représenté par l'étoile Altair, *ngurungaeta*, encadrée par deux autres, ses épouses Cygne noir, *ganawarra*. Antares, *ngurong*, était son frère (probablement « chauve-souris » *pallyan*), les Pléiades, *karat-goruk* « groupe féminin », étaient ses sept filles, et six autres étoiles – *tadjeri* (Achernar), *turnung* (?), *yukope* (α Crucis), *dantum* (β Crucis), *thara* (α Centauri), *jurt-jurt* (β Centauri) – ses fils-animaux (Howitt : 128). Mais ailleurs, Howitt (*ibid.* : 491) prête à *Bunjil* pour seul fils l'arc-en-ciel, *Binbeal*. Divers « Vieux Esprits », *nurumbung-uttia*, montèrent au ciel après s'être déplacés sur terre en la modelant, mais y restèrent également sous la forme des oiseaux *pupperimbul* (Smyth, 1878). Les fantômes de mort apparaissant dans les rêves étaient appelés *Murup*, nom donné à l'âme des dormeurs supposée les quitter quand ils ronflaient (Howitt : 491, 434).

Les Wotjobaluk se réfèrent aussi à *Bunjil* comme « notre père », *mami-ngorak*, mais le représentaient par l'étoile Fomalhaut, lui attribuant l'étoile *djurt* pour frère et non fils ; un autre être, *gargomitch*, était censé servir d'intermédiaire entre *Bunjil* et les chamanes *bangal* (*ibid.* : 489, 90). L'esprit *gulkan-gulkan* qui quitte le corps pour visiter le cadavre d'une de ses victimes par sorcellerie ou revient en rêve, après la mort, auprès de ses amis pour les protéger était distingué des fantômes *nung-yim* qui communiquent avec les voyants guérisseurs. Celui qui rêvait de son totem en concluait que quelqu'un avait exercé une sorcellerie pour l'atteindre lui ou les membres de son totem ; si la vision revenait, c'est que le totem représentait le rêveur qui allait tomber malade mais pourrait découvrir en songe la personne qui l'avait « attrapé », c'est-à-dire ensorcelé (*ibid.* : 145).

Dans le sud-ouest du Victoria, les rêves guidaient la vie quotidienne : rêver qu'on était blessé signifiait qu'on le serait, rêver qu'on trouvait un nid de cygne dans quelque endroit incitait à s'y rendre. Le sommeil des chiens était aussi pris en compte : s'ils s'agitaient en dormant c'est qu'ils chassaient un kangourou en rêve, signe qu'ils en attraperaient un le lendemain et qu'il fallait les emmener chasser (Dawson, 1881).

Pour résumer, il apparaît que dans le sud-est le rêve était un moyen accessible à tous pour se guider dans la vie quotidienne, ce qui supposait soit des clefs des songes, soit, plus probablement, des données culturelles d'interprétation reposant sur des jeux d'associations symboliques collectives ou individuelles. D'autre part, les rêves permettaient d'élaborer des innovations rituelles (peintures, chants, danses), expérience plutôt réservée à des initiés, chamanes ou médiums, souvent identifiés à des « chefs » politiques. Cette situation contraste avec l'ouest du continent où les chamanes peuvent être plus disposés que d'autres à de telles révélations oniriques mais n'en ont pas l'exclusivité. Cette « démocratie » du rêve est peut-être liée au fait que d'une manière générale les tribus de l'ouest cristallisent très rarement l'autorité sur des « chefs ». Comme l'a montré Myers (1986), c'est l'ensemble des anciens qui, au nom du *Dreaming*, sont les médiateurs de la Loi que chacun, par sa singularité, porte en lui.

#### NI ORIGINE NI FINALITÉ

Quand on regarde de près les mythes australiens disponibles, un constat s'impose qui va à l'encontre de la littérature classique sur le sujet : contrairement à la Génèse chrétienne ou aux grands mythes fondateurs d'autres sociétés du monde, ils n'expliquent pas



vraiment l'origine des choses. En effet, la plupart de ces récits se situent temporellement non dans l'émergence à partir de l'indifférencié mais dans une phase de métamorphoses. La terre n'est pas créée par les héros ancestraux mais seulement modelée, les espèces animales ou végétales ne sont pas créées mais seulement fixées dans leurs formes actuelles à partir d'autres formes, souvent identifiées à l'image difficilement descriptible de ce qu'étaient les principes ancestraux lors de leurs pérégrinations sur terre. Dans de nombreux cas les espèces totémiques ne sont pas même décrites dans le procès d'acquisition de leurs traits actuels mais seulement comme ayant été nommées par les héros.

Le processus du verbe qui se fait chair, représenté par l'incarnation des esprits-enfants en hommes ou la métamorphose des héros en formes topographiques, ne recouvre pas vraiment le sens chrétien car le verbe – les noms totémiques – agit et modèle en permanence et en chacun une matière qui lui coexiste en tant que corps des êtres ancestraux. Enfin, l'homme n'est pas la forme finalisée de ces transformations, il n'est qu'une forme douée de parole parmi les autres formes, topographiques, animales, végétales, atmosphériques, célestes, manufacturées ou émotionnelles, témoignant toutes par leur présence et reproduction d'un langage intrinsèque à la matière.

Au lieu de se poser la question de l'origine des choses ou de leur finalité, les Aborigènes d'Australie semblent plutôt se préoccuper des métamorphoses qui les lient entre elles et de leur reproductibilité comme signe d'une permanence en perpétuel mouvement. Chaque naissance est l'actualisation d'un devenir dont les hommes ne sont qu'un des aspects possibles. Pour toutes les tribus, le totémisme se présente comme un moyen de reconnaître dans les humains les autres formes existantes de ce devenir. Si hommes et femmes donnent naissance à des petits d'hommes, comme les mâles et les femelles d'autres espèces donnent naissance à des petits de la même espèce, chaque individu est, par son ou ses totems, le rappel que la forme prise par chaque espèce n'est qu'une forme du devenir commun.

Par rapport aux affiliations totémiques collectives, patrilinéaires, matrilinéaires ou autres, les totems de conception ou ceux acquis individuellement par divination ou en cours d'initiation insistent sur l'identité plurielle des humains. Le processus de continuité entre les hommes et le reste de l'univers peut s'inscrire dans une généalogie métaphorique, représentée par la transmission linéaire des totems, ou la référence à des Pères et Mères mythiques. Mais il est indissociable de la discontinuité qui distingue les alliés ou les générations par des totems différents et peut attribuer aux enfants un totem autre que celui des parents.

Cette façon de penser simultanément le continu et le discontinu trouve son application dans le rapport des Aborigènes à leur environnement. Partout en Australie les hommes se disent liés à des êtres éternels, principes ancestraux considérés comme actifs et présents dans la terre et le cosmos. Les liens des hommes avec ces principes sont multiples mais peuvent être ramenés à six modes d'accès : 1) les totems, qualificatifs d'identité, font office d'attributs spirituels et souvent servent directement de noms collectifs, individuels, ou de prénoms ; 2) les lieux, référents d'identité, attestent d'une autochtonie en termes à la fois collectifs et individuels et donnent des droits économiques et politiques ; 3) les récits mythiques, garants de la tradition, identifient les hommes d'une part à des totems, d'autre part à des lieux et, pour l'ouest du continent, relient totems et lieux par des itinéraires géographiques ; 4) les rites, actualisation de la tradition, renouvellent les affiliations territoriales et/ou totémiques ; 5) les esprits des morts, et pour l'ouest les esprits de conception, garantissent par rapport au passé et/ou au futur une transmission des totems et des lieux ; 6) les rêves, expériences singulières ou collectives, déploient totems, lieux, mythes et rites sous la caution des esprits.

À partir de là, on peut dégager un modèle cosmologique commun à l'Australie, en considérant qu'à l'est du continent les éléments qui le composent sont moins intégrés les uns aux autres qu'à l'ouest où, particulièrement dans le cas des régions du désert, un même mot – Rêve – vient à signifier l'ensemble de ces éléments comme autant de facettes d'un devenir commun (cf. fig.2). Ce modèle n'est toutefois qu'une première approche, une sorte de mise à plat de la diversité des sociétés australiennes. Il sera par la suite mis en relief pour rendre compte de la complexité des liens, en partie rituels, qu'entretiennent les hommes avec les êtres mythiques.

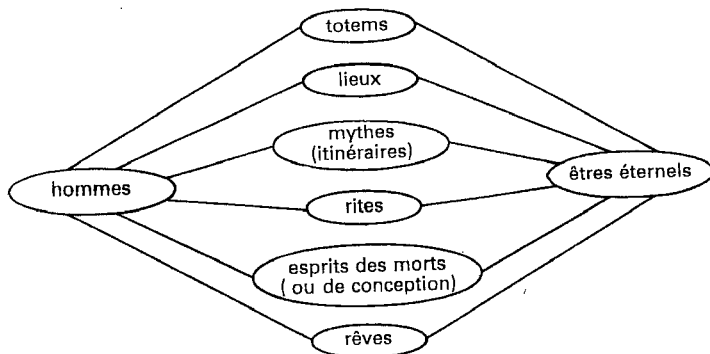


Fig. 2. – Un modèle cosmologique australien

Au terme de cette première partie intitulée « Nommer et localiser », on peut dire que, d'une manière générale en Australie, attribuer des noms et définir des lieux sont les deux activités qui, pour les hommes comme pour les êtres éternels, participent de la mise en œuvre d'une permanence en mouvement. Du point de vue aborigène, ce sont les choses nommées et les sites qui témoignent de la présence active des êtres ancestraux alors que l'association des hommes à ces noms et ces sites reproduit l'ordre social indépendamment des générations qui passent. En dernière instance, le pouvoir de nommer et de localiser ne serait propre ni aux êtres mythiques ni aux hommes, mais à quelque chose qui leur préexiste et leur coexiste tout en n'étant désignable que par eux. C'est cette inaccessible permanence en mouvement que de nombreuses tribus désignent par *Dreaming* ou Rêve, et que les autres traduisent à leur façon en prêtant aux noms de leurs héros éternels un pouvoir de métamorphose de leur corps en matière terrestre, qui fait d'eux les images insaisissables d'un processus de transformation.

DEUXIÈME PARTIE

*Agir et devenir*

## Des rites et des mythes warlpiri

C'est en dansant, chantant et peignant qu'hommes et femmes warlpiri apprennent à mémoriser le complexe réseau de leurs itinéraires mythiques et découvrent progressivement les épopées des êtres éternels correspondants. Ils doivent retenir en relation à chaque *Jukurrpa* – le leur et ceux de certains parents ou alliés – des centaines de vers, des dizaines de motifs à peindre sur le corps ou les objets rituels, ainsi que des figures de danses, sans connaître au départ le sens de ce qu'ils traduisent. Par cette assiduité rituelle, un homme ou une femme approchant la quarantaine devrait être à même de déchiffrer, par déduction ou avec l'aide des anciens, les diverses associations symboliques qui permettent d'interpréter un vers comme se rapportant à tel événement mythique, un motif peint comme illustrant tel épisode narratif et tel site de Rêve ou un geste dansé comme mimant telle action ancestrale. La teneur et l'étendue de ce type de savoir donne du prestige, aussi chacun échange-t-il avec précaution ce qu'il sait contre les informations rituelles et mythiques détenues par d'autres. Certains excellent plus que d'autres à nouer de vastes réseaux d'alliance qui leur donnent accès à un plus grand nombre de connaissances relatives à la géographie sacrée. Mais personne ne détient l'ensemble du patrimoine tribal.

Toute la vie rituelle, à l'occasion des rites totémiques, des visites aux sites ancestraux, des cérémonies de règlement de conflit, des initiations ou des deuils, est marquée par des circulations de biens (*kunari* ou *palwa*), d'une part entre les hommes de clans différents, d'autre part entre les sexes, et toujours selon les relations de parenté ou d'alliance. Aujourd'hui, les galettes de farine de blé, ou même du pain industriel sous cellophane, le sucre et les seaux de thé remplacent les galettes de graines d'acacia que confectionnaient les

femmes autrefois. De même, les ficelles de cheveux, biens d'échanges rituels intra et extra tribaux, se font plus rares et sont remplacées par des tissus, des couvertures, des vêtements, voire de l'argent. Ces ficelles servent à la confection des objets rituels masculins et des cordes rituelles féminines utilisées, entre autres, pour les interventions thérapeutiques que les femmes effectuent auprès de malades des deux sexes. Traditionnellement, avec les ficelles de cheveux humains ou de poils d'opossum étaient aussi fabriqués des bandeaux, des bracelets de bras, des ceintures et des tabliers pubiens, seuls vêtements des gens du désert. En leur substituant, dans les dons rituels, tissus, couvertures ou habits, les Aborigènes préservent cette fonction vestimentaire de l'objet d'échange. L'importance économique de toutes les circulations de biens mais aussi de services qui accompagnent les activités rituelles a amené les Warlpiri et leurs voisins, à traduire en anglais par *business*, « affaires », tout ce qui en relève et à appeler *businessmen* et *businesswomen*, « hommes et femmes d'affaires », ceux qui en sont les responsables. En l'absence de prêtres spécialisés, ce statut est en fait celui de la majorité des personnes de plus de quarante ans.

#### YAWULYU : RITUELS FÉMININS

En 1979, puis en 1984, j'assistai à la municipalité warlpiri de Lajamanu et dans certains sites de brousse à quelque deux cents rituels féminins *yawulyu* : les participantes identifiaient leurs chants, leurs danses, et leurs peintures corporelles ou sur objets à des héros totémiques, des itinéraires et des sites. Ceux-ci coïncidaient souvent avec ceux répertoriés trente ans auparavant auprès des hommes par Mervyn Meggitt (1962). Les hommes reconnaissaient les femmes comme *kirda*, gardiennes-mâtres de la terre, des rites et des images-forces *Kuruwarri* de leur père, et *kurdungurlu*, gardiennes-régisseurs responsables de l'organisation des rituels associés à la terre et aux *Kuruwarri* de leur mère et alliés. Cette reconnaissance contredit l'affirmation de Mervyn Meggitt et de Nancy Munn (1973) suivant laquelle les responsabilités foncières *kirda* (*girda*) et *kurdungurlu* (*gudungulu*) et la notion de *Kuruwarri* (*guruwari*) seraient un apanage exclusivement masculin. Selon Munn, qui a travaillé à Yuendumu dans les années 60, les activités rituelles féminines se concentraient sur des affaires privées, de magie amoureuse ou de guérison, sans portée territoriale et cosmologique d'ordre communautaire, à l'exception de leur participation, signalée par Meggitt, à certaines phases des cérémonies de circoncision.

En fait mes propres observations sur le rôle des femmes comme gardiennes des terres et de rituels totémiques, parallèlement aux hommes, n'ont fait que confirmer ce qui avait déjà été mis en évidence dans les années 70, lors des enquêtes menées pour la restitution des terres aux Warlpiri (Peterson et *al.*, 1978 ; Maddock, 1981). Faut-il en conclure que l'idéologie à l'égard des femmes a changé au cours de cette décennie ou que les premières observations ont été biaisées par un préjugé courant qui exclut les femmes de la sphère symbolique lorsqu'elle implique une maîtrise sociale, et de ce fait ont négligé l'impact politique des activités rituelles féminines ?

Si l'on en croit les Warlpiri, les rituels féminins relatifs aux itinéraires et *Kuruwarri* claniques existaient bien avant les terrains de Meggitt et Munn. Toutefois, l'activité onirique des femmes, dont Munn a remarqué elle-même la profusion à Yuendumu, semble avoir considérablement accru le répertoire des motifs graphiques, des chants et des danses, lorsqu'elles se trouvèrent sédentarisées ; des *yawulyu* locaux furent étendus aux femmes d'autres clans et parfois modifiés, alors que d'autres *yawulyu*, à défaut de transmission, furent oubliés au profit de nouvelles acquisitions de rêve. On peut concevoir que le développement des rituels féminins plutôt que d'être une nouveauté, est un effet de la sédentarisation qui ne fit que réactiver et accélérer un processus traditionnel propre à chaque clan et à leurs alliés, et non généralisé à l'ensemble de la tribu comme aujourd'hui.

Quel que soit l'itinéraire célébré, un rituel féminin *yawulyu* se déroule toujours suivant la même série d'opérations. D'abord les femmes se découvrent la poitrine, autrefois nue et aujourd'hui cachée par les tee-shirts ou les robes, et s'enduisent les seins et les épaules d'huile de cuisine ou de beurre – jadis de graisse animale – légèrement teintés d'ocre rouge. Les roches d'ocre, frottées sur une pierre plate qui sert de palette, sont réduites en poudre à laquelle quelques gouttes d'huile donnent la consistance d'une peinture épaisse (Glowczewski, 1986). La décision sur le choix du *Jukurrpa* à peindre relève d'un accord tacite : par la reprise en groupe des chants entonnés par certaines, le regroupement de femmes qui désirent être peintes, l'initiative de l'une de tracer sur la poitrine d'une autre les signes de base avec son index trempé dans la peinture rouge. Ces signes tracés – cercles, arcs, lignes horizontales, verticales ou sinueuses –, le motif est identifié à tel ou tel Rêve, permettant à plusieurs peintres d'y ajouter les variations de leur choix afin de couvrir entièrement la poitrine et les épaules de la femme ; l'une lui tire le bras et trace de petits arcs à la suite du premier, centré sur l'épaule, une autre fait de même sur l'autre bras, une troisième entoure de points un grand cercle dessiné sur le plexus, etc.

Les signes en rouge ne sont que la première étape, la véritable liberté des peintres consiste à les entourer de peinture blanche, également obtenue à partir de roches, tel le kaolin. Des bâtonnets plats, plus fins que le doigt, au bout desquels un fil est enroulé très serré, servent de pinceaux. Plus la poitrine d'une femme est imposante, plus elle est appréciée car on peut y tracer davantage de lignes blanches dans les interstices laissés par les signes rouges. Ainsi cerclés de blancs ces derniers semblent se rapprocher. La peau noire et luisante disparaît progressivement sous les lignes blanches et ce qu'il en reste entre celles-ci est peint cette fois de lignes rouges encore plus fines. La peinture terminée, les signes de base sont difficilement repérables : ayant été cerclés par d'autres lignes ils apparaissent comme les cerclant à leur tour. Le tout produit un effet cinétique, une substance bariolée, un corps transfiguré (cf. p. 305).

Il arrive que pour certains Rêves, tels Léopard *liwirringhi* (espèce *lerista* ou *lygosoma*) ou Igname *puurda* ou *yarla*, les couleurs soient inversées : les signes de base sont tracés en blanc et cerclés de rouge. Pour d'autres, tels Miel d'arbre, *ngarlu*, ou Courlis *wimtikiki*, de l'ocre jaune remplace le rouge ou y est ajoutée, alors que pour Prune Noire, *yawakiyi*, on utilise de la poudre noire obtenue à partir de charbon de bois. Outre la poitrine, les femmes peignent des motifs autour du nombril lors des rites de croissance ou de guérison et sur le dos en cas de maladie durable. Toutes ces séances de peinture, qui ont lieu en général en fin d'après-midi, durent au minimum deux à trois heures : plusieurs femmes sont peintes en même temps, puis se relaient pour peindre celles de leurs peintres qui le désirent.

A l'écart du groupe des femmes qui se peignent, un autre prépare les objets rituels, en particulier des tablettes en bois, larges de dix à quinze centimètres, longues de vingt à soixante et appelées *yukurrukurru*. Munn traduit ce mot par héroïnes ancestrales sans mentionner l'existence des tablettes. Celles-ci sont peintes sur une face, avec grand recueillement, des motifs du Rêve célébré et il est dit que l'image vitale les imprègne et les habite alors ; c'est en ce sens que les tablettes matérialisent des héroïnes ou des héros totémiques. Certaines sont ornées de motifs gravés mais à l'occasion de chaque rituel on y ajoute des motifs peints. Les tablettes *yukurrukurru* sont fabriquées par les hommes, souvent les maris des femmes qui en sont les dépositaires. Toute femme devrait avoir sa tablette mais parfois elle la partage avec ses sœurs ou coépouses.

Les hommes donnent également aux femmes des pierres plates et lisses, longilines ou ovales, appelées de noms divers ou simplement *Jukurpa* ou *Kuruwarri*, car elles sont censées contenir par leur forme et leur substance, l'image vitale du Rêve correspondant : ces pierres,



éminemment sacrées et toujours manipulées avec une émotion extrême, proviennent de sites totémiques et à ce titre concentrent en elles le pouvoir de ces lieux.

Dans certains rituels, tels Graines d'Acacia *ngurlu*, ou Emeu *yankirri*, les femmes peignent outre les tablettes un ou deux plats en bois de même forme et du même nom, *parraja*, que ceux qui servent à porter sur la hanche les bébés ou la nourriture collectée en brousse. A Yuendumu, elles peignent aussi des plats plus petits et plus creux, *ngami*. Tous ces récipients sont fabriqués par les hommes mais lorsqu'ils sont attribués aux *yawulyu*, ils ne peuvent servir à d'autres usages. Certaines femmes ont de petits boomerangs qu'elles utilisent pour mettre en scène un combat entre Ignames *puurda* et Ignames *wapirti*, rituel rêvé par une femme de Lajamanu dans les années 60 (cf. annexe). Pour les Rêves Homme Initié, *ngarrka*, Bâton à Fouir, *kana*, ou *manirtirrpitirrpi*, l'oiseau mangeur de miel qui voit les âmes des morts, les femmes taillent parfois de fines branches d'un mètre de long ou plus, *wurparri*, qui représentent des lances. Au quotidien, boomerangs et lances sont réservés aux hommes et ne doivent pas être touchés par les femmes.

De tous les objets féminins d'usage courant, le seul fabriqué par les femmes est le bâton à fouir, *kana* ou *karlangu*, piquet d'environ un mètre, effilé aux deux bouts, dont traditionnellement elles se servaient pour déterrer les tubercules sauvages, les lézards ou les petits marsupiaux, mais aussi pour combattre. Aujourd'hui, si les barres de fer les ont remplacés pour la chasse, les piquets en bois constituent un objet rituel essentiel, appelé couramment *kuturru* «bâton de combat» et cérémonialement *mangaya*, terme désignant un pouvoir secret féminin. Nous y reviendrons. Traditionnellement, les femmes confectionnaient pour danser des bandeaux en ficelles de cheveux teints de blanc ou d'ocre et décorés des plumets des queues de péramèles qui leur tombaient sur le front. A présent elles ne se coiffent que d'un ruban de tissu où elles cousent parfois des plumes blanches en forme de visière.

Un *yawulyu* peut ne consister qu'à peindre et chanter, mais lorsque les femmes dansent, en général un piquet *kuturru*, enduit d'ocre rouge et orné à son extrémité du motif du Rêve célébré, est fiché dans le sol ; il est dit qu'ainsi les participantes au rituel entrent en contact avec l'espace-temps et les êtres *Jukurra*. Parfois le piquet est érigé dans la matinée, éventuellement au cours d'une danse exécutée par une seule femme, signalant ainsi qu'un rituel aura lieu dans la soirée. Exceptionnellement, par exemple pour le Rêve Fourmi à Miel, *yunkuranyi*, il arrive que sur le sol, autour du piquet, soit tracé un cercle qui est rempli de motifs correspondants.

A Lajamanu, les objets rituels sont toujours peints par les femmes *kurdungurlu*, gardiennes-régisseurs, c'est-à-dire membres de clans alliés à celui dont le Rêve est célébré, et qui est appelé *kirda*, gardien-maître. La distinction *kirda/kurdungurlu* est également opérante chez les femmes de Yuendumu, mais elle ne joue pas pour la peinture des objets (Dussart, 1988). Toute femme est maître de certains Rêves – les siens et ceux des clans « frères » du sien – et régisseur d'autres, en particulier ceux du clan de sa mère et de son mari.

Plusieurs Rêves peuvent être célébrés en même temps, en particulier si leurs itinéraires se sont croisés sur un même site. Différentes séquences de danses se succèdent, au cours desquelles les fonctions de gardiennage sont inversées. En principe les femmes dansent un Rêve en tant que maître et jouent le rôle de chorégraphes en tant que régisseur : elles entourent alors les danseuses en leur rappelant, avec force gestes et ordres criés, le parcours à suivre sur le terrain de danse. Ce sont elles qui y placent les tablettes peintes ou autres objets rituels et les remettent aux danseuses au moment propice. Lorsque la danse est accompagnée de chants, certaines restent assises pour chanter avec les maîtres qui ne dansent pas.

Au sol, les traces de pieds nus des danseuses, qui se déplacent le plus souvent en file indienne en sautant les jambes tendues et légèrement écartées, forment des méandres qui se superposent ; ainsi s'imprime sur le sable, dans un nuage de poussière rouge, la géographie du ou des itinéraires ancestraux : un bon rituel *yawulyu* doit soulever beaucoup de sable. Pour certains Rêves, tel Graine d'Acacia, une danseuse ramasse des poignées de sable qu'elle dépose dans un plat rituel porté sous le bras puis, en sautillant, sème ce sable sur son parcours. Le même plat peut être tenu des deux mains, levé vers le ciel, passer d'une danseuse à l'autre et être posé la face concave et non peinte vers le sol. Parfois les femmes avancent à genoux, serrées l'une derrière l'autre, et se mettent en cercle autour du plat, du piquet *kuturru* ou des tablettes dont le motif est toujours tourné vers le ciel ; elles sont alors censées capter les images vitales *Kuruwarri* qui se trouvent concentrées dans leurs corps peints et dans ces objets. Avec leurs paumes ouvertes vers le ciel, et agitées d'un mouvement saccadé, elles élèvent les *Kuruwarri* pour les répandre sur la terre, puis les paumes tournées vers le sol, battant la même mesure, elles les renvoient sous terre en chantant.

Il arrive que deux femmes fassent une pantomime plus figurative d'un événement ancestral particulier ; souvent ce sont les gardiennes-régisseurs qui l'effectuent et non pas les maîtres détentrices de ce Rêve. Cela se passe de préférence au cours de *yawulyu* nocturnes. Toute danse se termine par le dépôt des tablettes au pied des

spectatrices ou du piquet érigé et le jet d'une poignée de sable qui clôt le rituel, c'est-à-dire rompt le lien avec l'espace-temps *Jukurpa*.

Lorsqu'un nouveau *yawulyu* n'est pas prévu pour le lendemain, une ou deux femmes dansent pour déterrer le piquet. Sitôt les danses terminées, qui durent rarement plus d'un demi-heure, sauf dans les veillées nocturnes ou les cycles initiatiques, les gardiennes-régisseurs cachent les objets dans des valises ou les glissent sous les feuilles du toit, qui posé sur quatre épaisses branches fichées dans le sol, sert d'abri à l'ombre au camp cérémoniel des femmes. Lors de chaque rituel, les motifs peints sur les objets au rituel précédent sont effacés puis peints à nouveau, semblables ou différents. Quant aux femmes peintes, elles se rhabillent et dorment en général avec leurs peintures mais au cours d'un nouveau rituel, s'il leur reste des traces, elles se lavent pour être repeintes.

#### LES RITUELS MASCULINS

Les anciens se réunissent tous les jours sur le terrain de leur camp cérémoniel, mais se plaignent de ce que les jeunes hommes ne les rejoignent pas et que, pour cette raison, ils doivent s'abstenir de mettre en œuvre leurs rituels aussi souvent que les femmes. Pour résumer leur description donnée par Meggitt, on peut dire que, comme les femmes, les hommes peignent leurs corps et des objets rituels, effectuent des danses ou des pantomimes qui mettent en scène les épopées ancestrales, et répartissent les fonctions rituelles entre *kirda* et *kurdungurlu*. Le musicologue Wild (1977) a relevé qu'aux premiers, les maîtres, est réservé la peinture du dos, en plus de la poitrine, du ventre, des cuisses et du visage qui caractérise les seconds, les régisseurs. La préparation des rituels masculins est plus longue et plus élaborée que celle des femmes, en particulier lorsqu'au lieu des seules ocres les hommes utilisent pour se couvrir le corps et le visage du duvet d'oiseau ou du coton sauvage qu'ils teignent en blanc ou en rouge et collent à même la peau. Dans les rites les plus secrets, ils font couler du sang de leur bras pour s'en servir comme fixatif.

Parmi leurs objets rituels, *juju*, se trouvent des tablettes de bois de différents noms qui sont souvent associées à des Rêves, êtres ou itinéraires particuliers. Elles peuvent être gravées, peintes ou les deux. Certaines sont percées à une extrémité où est passée une ficelle permettant de faire tourner la tablette qui produit alors un son vrombissant typique de cet instrument appelé rhombe. Les femmes ne sont pas censées connaître leur existence et en attribuent le son

à un oiseau de Rêve, *kuyupardukuyupardu*, qui protège les initiés ; son nom composé de *kuyu*, « chair, gibier », renvoie au fait que l'oiseau crie toujours sa faim de viande comme celle du jeune initié qui ne peut en manger lors de sa retraite. A l'occasion de chacun de leurs rituels, les hommes décoorent des boucliers de forme similaire aux plats féminins et construisent des emblèmes, coiffes ou mâts – structures faites en ficelles de cheveux couvertes de duvet et peintes – qui caractérisent tel ou tel Rêve.

Pour certains Rêves, Python *pirntina* ou Emeu *yankirri*, les hommes peignent parfois au sol de grandes fresques, en utilisant toujours la technique du duvet collé pour remplir l'espace entre les motifs tracés à l'ocre rouge. Les femmes ne peuvent voir ces fresques, sauf au cours de certains rituels pour faire tomber la pluie, qui n'ont plus lieu aujourd'hui, où hommes et femmes chantaient ensemble tout autour des heures durant. Invités à Paris dans le cadre du Festival d'Automne de 1983, douze Warlpiri de Lajamanu acceptèrent de réaliser dans une salle du Musée d'Art moderne une telle fresque associée au site Jurntu du Rêve Python, à condition qu'elle soit détruite après leur départ. Ils exécutèrent également au théâtre des Bouffes du Nord une danse liée au même site et qui avait été révélée en rêve à Janjiya Nakamarra, une rêveuse prolifique. Elle mettait en scène les esprits de trois défunts gardiens du Rêve Pluie, qui avaient rejoint leur *Jukurrpa* pour donner ce rêve à leurs descendants par l'intermédiaire de cette femme appartenant à un autre clan (Glowczewski, 1989b).

Ce type de danses masculines auxquelles les femmes peuvent assister est appelé *purlapa*, nom également donné aux séances de chants mixtes. Après le voyage à Paris, la Jurntu *purlapa* devint une sorte d'emblème : les hommes la firent danser à tous les petits garçons de Lajamanu à l'occasion de la fin des classes de 1984 et ils l'exécutèrent sur les pelouses de la ville de Katherine en juillet lorsqu'ils y défilèrent avec d'autres Aborigènes pour la célébration du *National Aborigines Day* correspondant à l'anniversaire de la mort, en 1876, de Trucanini, la dernière survivante du massacre des Tasmaniens. Les danseurs des *purlapa* sont toujours accompagnés d'un groupe de chanteurs assis qui battent la mesure en tapant l'un contre l'autre deux boomerangs ou deux petits bâtons, parfois un bâton sur un bouclier posé à terre. Ces percussions constituent les seuls instruments de musique des tribus du désert qui n'ont pas les longues trompes *didgeridu* ou les tambours creusés dans les bûches caractérisant les tribus de Terre d'Arnhem.

Wild distingue chez les Warlpiri deux styles de danse, l'un mimétique (*walaparini*) et l'autre pas (*mirlî-mirlî* ou *wintimi*). Les

hommes pratiquent surtout le premier qui recouvre quatre catégories. *Wapantja-kura*, la danse-marche, consiste à lever haut les genoux en tapant fortement le sol au moment de remettre le pied à terre, c'est le style utilisé dans les *purlapa*. Mais dans les rituels réservés aux hommes, ils peuvent danser en courant, *pangkatja-kura*, à quatre pattes, *kiripikanji*, ou assis, *nyinantja-kura*. Seules les danses assises (ou à genoux) sont accompagnées de chants, elles traduisent directement les paroles dans les gestes. Ces danses, qui identifient les exécutants à des héros ancestraux, imitent souvent les animaux totémiques associés. Les danses « non mimétiques » consistent à sautiller jambes écartées à la façon des femmes ; à ce titre, elles peuvent être en fait mimétiques du comportement féminin.

S'il est rare à présent que les hommes décident comme les femmes de célébrer tel ou tel *Jukurpa*, en revanche ils sont très actifs dès qu'il s'agit de mettre en place un cycle initiatique. La procédure même de l'initiation suppose, suivant le groupe d'âge concerné, que des jeunes de douze à vingt ans, autrefois jusqu'à trente ans, soient capturés et mis en réclusion loin des femmes pendant toute la durée de la cérémonie, une semaine à plusieurs mois. C'est à cette occasion qu'aujourd'hui les hommes déploient pour ces jeunes gens leurs divers rituels territoriaux.

#### *KURDIJI* : LA PREMIÈRE INITIATION DES GARÇONS

Au moins une fois par an, et souvent plus, a lieu la cérémonie *Kurdiji*, du nom d'un bouclier alors utilisé, qui prépare à la circoncision d'un, deux ou exceptionnellement, trois garçons. Meggitt (1962) en a donné une description détaillée et je l'ai en partie décrite ailleurs (Glowczewski, 1989b). Certaines innovations rituelles sont venues la modifier depuis les années 50, mais l'enjeu en était jusque récemment encore le même : allier le jeune initié à un futur beau-père, son circonciseur, et une future belle-mère, en général une fille de son âge, dont la fille déjà née où à naître deviendrait son épouse.

Le jour de sa capture par les anciens, le novice est appelé *marlulu* (de *marlu* « kangourou ») et il assiste pour la première fois à une danse rituelle masculine. Puis il est ramené au milieu de la tribu qui l'attend sur un terrain aménagé spécialement pour une veillée nocturne, *marnakurrawarnu* (de *marna* « herbe »), au cours de laquelle les hommes chantent et les femmes dansent. Le novice, séparé des hommes par les femmes et les enfants, est assis à l'arrière et relevé à intervalles réguliers par deux tuteurs, ses beaux-frères, afin de fixer le ciel où doit apparaître l'étoile du matin. Le rôle le

plus actif dans les chants et danses incombe aux hommes et femmes appelés *yulpuwarnurlu* (de *yulpu* « ocre rouge »), c'est-à-dire respectivement aux pères du novice (frères claniques de son père), aux oncles maternels, aux mères (sœurs et coépouses de la mère) et aux tantes paternelles. Ces femmes ont la poitrine peinte, portent sur la tête un bandeau *minyeri* et dansent en se transmettant à tour de rôle un tison. Les sœurs et frères claniques du novice, appelés dans ce contexte *jarrawarnurlu* (de *jarra* « graisse »), sont également impliqués ; les unes pour danser, les autres pour chanter jusqu'au lever du jour. A l'aurore, le novice traverse l'assemblée avec ses tuteurs qui l'emmènent au camp de réclusion où il reçoit le tison qui a circulé entre les danseuses et avec lequel il allume son premier feu, devenant ainsi *warluwarnu* (de *warlu* « feu »).

Le tison est rendu aux femmes qui le rallument la veille de la circoncision, soit une semaine plus tard, au cours d'une seconde veillée nocturne mixte sur un nouveau terrain cérémoniel, *kirrirdikirrawarnu* (de *kirrirdi* « grand campement »). Cette fois, le terrain est formé de deux grands cercles reliés par un large chemin, et circonscrit par deux longs auvents de branchages, *yunta* (même terme que les auvents pour dormir), situés à l'est et à l'ouest. Les femmes dansent avec le tison de la veillée précédente, jusqu'au moment où la mère du novice le transmet à la mère de la fille qui a été choisie comme future belle-mère du garçon. Ainsi est dévoilé le choix d'alliance que les femmes de la matrilignée du garçon ont fait avec une autre matrilignée, décision jusqu'alors secrète et qui ne devra pas être commentée ou même évoquée jusqu'à la sortie de réclusion du novice. A la fin de la nuit, les beaux-frères tuteurs du garçon érigent auprès d'eux une lance sur laquelle ils fixent des cordes de cheveux et de nombreux tissus, cadeaux qu'ils destinent aux mères et tantes claniques du garçon. Au lever du jour, mères et tantes, accompagnées des sœurs du novice et d'une ou deux femmes de la matrilignée de l'épouse promise, emmènent celui-ci en brousse pour un long rituel d'enfumage, *jurnku*. En ramenant le garçon sur le terrain, les mères reçoivent de leurs gendres les cordes et les tissus retirés de la lance : elles en redonnent une partie à leurs frères et une autre à leurs époux avant de disparaître, emportant le reste.

Au coucher du soleil, les femmes et les enfants reviennent sur le terrain de la nuit pour assister à la danse *witi*, nom des perches de feuillage que les danseurs s'accrochent aux chevilles en souvenir du peuple Homme Initié qui vit de telles perches pousser de leurs pieds. Les danseurs exécutent à tour de rôle un curieux mouvement qui fait trembler tout leur corps et bruisser les perches de feuillage qui les dépassent de presque deux mètres. Les hommes les encoura-

gent de leurs cris tandis que les femmes tendent les bras ou se pincent les unes les autres en signe d'excitation. Dès la fin de la danse, sur un signal des anciens, les femmes doivent baisser la tête, sauf les très vieilles ou celles qui ont déjà participé comme *yulpuwar-nurlu* à plusieurs *kurdiji* ; elles voient alors arriver le circonciseur dont l'identité doit rester secrète. Il danse au rythme de chants entrecoupés de silences très secs puis s'allonge sur le garçon. Aussitôt, sur un nouveau signal des anciens, les femmes partent en courant, hormis quelques unes qui peuvent voir la présentation de certains emblèmes totémiques avant de disparaître à leur tour pour laisser les hommes procéder à la circoncision.

Avant de le circoncire, on applique sur le garçon une grande croix entre les branches de laquelle sont tendues des ficelles de cheveux peintes d'un motif de Rêve ; cet objet sacré en forme de cerf-volant porte le nom de la Croix du Sud, *waniki*, et ne peut être vu par les femmes. Il anime l'âme *pirilirpa* du garçon en faisant entrer en lui les images-forces *Kuruwarri* de son clan. Dans le savoir ésotérique, lorsqu'à la mort l'âme est aspirée vers les Nuages de Magellan, le plus petit Nuage représente justement le circonciseur. Le choix du circonciseur par les hommes de la matrilignée du garçon implique qu'il s'engage à donner une ou plusieurs de ces filles au futur circoncis lorsque ce dernier sera en âge de se marier. Il arrive que l'officiant ne soit pas le mari de la belle-mère choisie par les femmes, le circoncis peut alors revendiquer à la fois une fille de celle-ci et une de son circonciseur, à condition qu'il s'acquitte envers ses futurs beaux-parents d'une livraison régulière de ses produits de chasse. Mais si tous les hommes et femmes ont un « promis », les mariages effectifs peuvent annuler cette promesse rituelle, en particulier si la belle-mère désignée ne conçoit pas une fille.

Traditionnellement, la durée entre la première veillée et la seconde était d'un à plusieurs mois pendant lesquels, guidés par ses beaux-frères, le novice parcourait un long circuit initiatique auprès de divers clans qui effectuaient pour lui leurs rituels territoriaux respectifs. A cette occasion, tous les beaux-pères potentiels du garçon lui donnaient des cordes de cheveux afin qu'il les transmette à son père. A présent, un tel voyage se fait parfois en voiture dans le but d'initier le garçon dans une autre municipalité que celle où il réside, éventuellement dans une autre tribu ; ainsi en 1979, un garçon de Noonkanbah, située à plus de 1 000 km à l'ouest dans le Kimberley, fut amené à Lajamanu pour être initié en même temps que deux Warlpiri.

Après la circoncision, le nouvel initié doit demeurer en réclusion au moins une semaine encore pour la convalescence. Contrairement

à la semaine écoulée entre les deux veillées nocturnes mixtes, durant laquelle les hommes ont mis en scène une série de rituels territoriaux à son intention, là il reste isolé, seulement visité par ses beaux-frères et les petits-garçons non encore initiés auxquels il ne doit rien raconter de ce qui lui est arrivé. Du temps de Meggitt (1962), le rite de post-convalescence, qui marquait le retour du garçon au sein de la société sous le statut d'homme, se déroulait ainsi : il mangeait un plat végétal préparé par sa future belle-mère, épouse du circonciseur, lequel, assis dos à dos avec l'initié, mangeait une portion de la grande quantité de gibier qui lui était offerte au nom de ce dernier. En signe d'échange, le circonciseur absorbait également un peu du plat végétal et frottait les lèvres de son futur beau-fils avec un morceau de viande, puis ils se séparaient. Ce geste autorisait l'initié à la fois à consommer de la viande et à parler, deux choses qui avaient été soumises à réglementation pendant sa retraite. Le gibier offert au circonciseur et futur beau-père avait été chassé et cuit par les membres de la patrilignée et de la matrilignée du garçon, aidés de ses beaux-frères directs. Ce don, auquel s'ajoutait éventuellement de l'ocre rouge, des cordes de cheveux, des boomerangs, des lances, des boucliers et même des vêtements occidentaux, représentait à la fois le paiement du service rituel rendu par le circonciseur et le « prix de la fiancée ».

Aujourd'hui, le paiement en gibier est remplacé par un don de vêtements et de couvertures, et ce ne sont plus les hommes parents du circoncis qui le fournissent mais les femmes : la mère aidée de ses sœurs, coépouses et belles-sœurs (tantes paternelles du garçon). Au lendemain de la circoncision, ces femmes accompagnées des mères d'un garçon initié, le visage recouvert de blanc comme en signe de deuil, déposent à terre un ballot de vêtements à l'intention du circonciseur, dont le nom ne doit pas être prononcé. Des frères claniques de ce dernier récupèrent ce ballot et en échange en apportent un autre, préparé par la future belle-mère du circoncis. Il faut préciser que tous les vêtements sont féminins ; ainsi le don fait au circonciseur est-il destiné à sa femme, la future belle-mère ; de même le contre-don fait par cette dernière est destiné à la mère du circoncis. Ce rite s'appelle *palkajjarri*, « devenir corps » c'est-à-dire « naître ». Les peintures de deuil sur le visage des femmes symbolisent que le garçon est mort pour renaître comme initié dans son clan, ayant contracté une alliance avec les clans respectifs de ses futurs beau-père et belle-mère.



## LE SECRET DES FEMMES : MANGAYA, LE POUVOIR ONIRIQUE

Pour les filles le processus d'initiation est moins formel car se mélangent des transformations naturelles (poussée des seins et des poils pubiens, règles, grossesse) et des pratiques les ritualisant. À sa façon la désignation d'une fillette comme future belle-mère d'un novice est initiatique dans la mesure où elle marque sa séparation d'avec la fille qu'elle est censée mettre au monde. Par ailleurs, autrefois, au moment où le garçon se faisait opérer, dans un autre camp ses sœurs (et cousines paternelles) subissaient des scarifications rituelles ; deux arcs entre les seins, ou sur le ventre si elles étaient enceintes ou allaitaient un enfant, ceci afin que le sang ne se mélange pas au lait. Façon de marquer, dans le corps, la séparation des frères et des sœurs unis totémiquement mais voués à se marier ailleurs. Le dépuclage était également ritualisé jadis : il s'opérait avec deux doigts enroulés dans une ficelle de cheveux ou par une introcision consistant à entailler l'entrée du vagin « pour aider la fille à accoucher ». Nous y reviendrons (cf. chap. 8).

L'enjeu de l'accompagnement initiatique féminin est de faire devenir femme, c'est-à-dire de permettre à une fille d'acquérir en vieillissant le pouvoir *mangaya* qui lui donnera une relation privilégiée avec l'espace-temps du rêve. Elle pourra alors communiquer avec les êtres ancestraux et recevoir des révélations oniriques. Lorsqu'une femme rêve un nouveau rituel *yawulyu*, il est dit qu'elle le reçoit par l'intermédiaire de *yiniwurru* ou *mungamunga*, termes qui désignent d'une manière générique toutes les femmes ancestrales associées à des totems et des sites. Mais c'est aussi ce qui réside dans les souterrains, parle en rêve aux femmes et parfois aux enfants pour les ramener sur leur chemin lorsqu'ils se perdent en brousse, et enfin révèle occasionnellement aux anciennes de nouveaux motifs à peindre, des vers à chanter, des gestes à danser se rapportant à des sites et héros totémiques. À noter qu'une femme ne commence en principe à avoir de tels rêves qu'après avoir participé en tant que « mère » à une initiation masculine, c'est-à-dire une fois vécu la séparation rituelle d'un fils qu'elle a élevé, qu'il soit le sien, celui d'une coépouse ou d'une sœur.

Selon Meggitt (1966), le terme *mungamunga* présent chez les tribus du nord, tels les Mudbura et Warumungu, n'était pas utilisé à Lajamanu dans les années 50. À Yuendumu, Munn releva dix ans plus tard le terme *yiniwurru* comme réservé aux femmes et signifiant « esprit-enfant ». Aujourd'hui si les femmes de Lajamanu ont identifié *mungamunga* à *yiniwurru*, elles parlent aussi parfois de *tiyatiya*. Dussart (1988a) a noté que *tiyatiya* désigne à Yuendumu des êtres ancestraux

quel que soit leur sexe. A Lajamanu, *tiyatiya* désigne l'épilation pubienne, rite inauguré par des héroïnes ancestrales, qui suppose de se frotter avant et après avec de l'ocre jaune, *karntawarra* (de *karnta* « femme »), censée prévenir les brûlures. Par ce rite secret, effectué lors des initiations, des cérémonies de règlement de conflit ou de deuil, les femmes renforcent leur pouvoir *mangaya*. Mais les hommes pratiquent également l'épilation rituelle. Selon les anciens, cette pratique caractérisait autrefois les Warlpiri de l'est aux yeux de leurs voisins qui les désignaient parfois du terme même de *tiyatiya*. Il est courant dans les langues aborigènes qu'un même concept soit ainsi polyvalent.

Munn remarqua qu'une fois situés les personnages d'un rêve, une rêveuse se réfère à la première personne aux esprits-enfants et aux êtres ancestraux. Cet amalgame apparent entre celle qui rêve, ce qu'elle voit en rêve – les esprits-enfants – et ce à quoi cela réfère – les êtres ancestraux –, implique non pas la confusion des trois mais le fait qu'ils sont condensés en un même mot, *yiniwurru*. A ce titre, ce terme définit le processus générateur du rêve, qui permet aux rêveuses de voir les esprits-enfants qu'elles-mêmes incarnent ou ceux qui vont s'incarner dans les nouveau-nés et de communiquer avec les principes ancestraux dont ces esprits-enfants sont issus. Certaines femmes désignent *yiniwurru* par *ngati* « mère », ce qui pointe sur la notion de matrice génératrice. Appréhendée à partir du corps féminin, *yiniwurru* ne se réduit pas toutefois à cette image. Pareille à la nuit infinie, cette matrice prend la forme de chaque chose qu'elle génère : les images des rêves nocturnes, les esprits-enfants et les figures totémiques. Indissociable de *yiniwurru* est son pouvoir intrinsèque, *mangaya*, défini comme masculin. En ce sens, la matrice génératrice des rêves est bisexuelle.

Dans les municipalités contemporaines, les rituels féminins sont en général célébrés à proximité d'un *jilimi*, campement réservé aux femmes, divorcées, veuves ou épouses qui désirent momentanément s'éloigner du camp de leur mari. Là sur le terrain cérémoniel, des femmes mariées viennent se joindre aux autres pour discuter dans la journée, se reposer en s'épouillant mutuellement, jouer aux cartes ou participer à d'éventuels *yawulyu*. Les hommes ne doivent pas franchir la limite d'un *jilimi* ni regarder ce qui s'y passe ; toutefois, comme il se trouve souvent au centre des autres camps mixtes, les activités féminines n'y sont pas cachées. Lorsque les femmes campent en brousse, *jilimi* désigne tout espace où dorment celles, vieilles ou jeunes, qui veulent rester à l'écart des hommes. *Jilimi* est aussi le nom donné aux endroits qui dans les sites sacrés sont réservés aux femmes : rochers, sources, trous d'eau dans la pierre, ou même des

collines, formes évoquant parfois explicitement un organe féminin. Ces marqueurs sont associés à des épisodes des versions mythiques féminines des itinéraires de Rêve et les femmes peuvent y procéder à leurs danses rituelles.

#### LE SECRET DES HOMMES : *MARALYPI*, L'INNOMMABLE

Les hommes, pour expliquer leurs rêves ne se réfèrent pas à *yiniwurru* et *mangaya*. En revanche, ils disent comme les femmes qu'ils se dédoublent : leur âme *pirilirpa* voit et entend l'esprit-enfant qu'ils incarnent et qui les conduit sur les traces des héros ancestraux dans *Jukurpa*. Selon Meggitt (1962), ils ont dans leur épaule un petit lézard qui guide leur esprit. Ainsi l'expérience onirique est-elle différenciée pour chaque sexe.

Si les femmes ont des lieux propres dans les sites sacrés, les hommes en ont d'autres qui sont absolument interdits aux femmes. C'est là qu'ils effectuaient traditionnellement les gestes sacrés censés perpétuer le renouvellement des clans et des espèces associées et, dans le cas des sites du Rêve Eau, les rituels pour faire tomber la pluie. Ils allaient dans les quelques grottes du désert pour peindre des motifs sur les parois ou plutôt les repeindre, car les peintures rupestres sont non seulement associées à tel ou tel héros ancestral, mais considérées comme la trace de ces derniers que, génération après génération, les initiés n'ont fait que rénover. Dans ce contexte, *Kuruwarri* en tant que dessin humain est, comme les images vues en rêve, pure copie d'une empreinte ancestrale. Si les femmes s'approchaient des grottes, disent les Warlpiri, le péril serait grand pour elles-mêmes, pour les hommes et pour l'avenir du clan, démarcation qui implique que « le *business* des hommes n'est pas le *business* des femmes » et vice-versa, mais que « sans l'un ou l'autre il n'y a pas de *business*... »

Chaque clan, parmi tous les sites de son itinéraire, en privilégie un qui correspond au lieu où se concentrent toutes les images vitales *Kuruwarri* réparties dans les autres sites, les membres du clan et les choses de même nom. Cette singularité condensatrice des images vitales, définie comme le pouvoir même de génération du clan et des espèces associées à son itinéraire, est désignée par *maralypi*. Signalé par le linguiste Hale (1974), ce terme ne figure pas dans Meggitt qui parle en revanche d'« expression concentrée » des *Kuruwarri*, présente à la fois dans un site du clan et dans tous les hommes sous la forme de *bilirba*, nom donné d'après lui à l'esprit patriclanique ou à l'esprit matrilinéaire (Meggitt, 1962 : 207, 192). Selon mes

données, plutôt qu'un esprit patriclanique ou matrilineaire et une « expression concentrée » des images vitales, *bilirba* (*pirilirpa*) serait un esprit individuel, l'âme doublement animée par les *Kuruwarri* du patriclan et ceux du clan de la mère ainsi que le moyen, propre à chacun, d'atteindre *maralypi*, la singularité qui, elle, concentre ces images.

*Maralypi*, plus encore qu'une expression concentrée des *Kuruwarri* est le moteur même du déploiement de ces formes. En ce sens, *maralypi* est le secret de la vie, affaire réservée aux hommes. C'est pourquoi les femmes ne prononcent le mot qu'en chuchotant, comme si l'évoquer était un pis-aller, permettant de nommer l'innombrable parce qu'ineffable. Précisons qu'il n'y a pas de manifestation unique de *maralypi* mais qu'il en existe autant que de sites claniques désignés par ce terme, pas non plus de hiérarchie entre les divers totems caractérisant des lieux *maralypi* : ils participent ensemble au mystère de la vie. Hale (1974) a noté que les hommes donnent pour antonyme à *maralypi* le mot *tarninga* « toujours » ; ainsi, en tant que devenir, *maralypi* est opposé à l'éternité. *Jukurrpa* est à la fois éternité et devenir mais ces deux attributs se distinguent comme les deux faces intriquées de la permanence.

De façon générique, en tant que référence secrète et spatiale, le terme *maralypi* désigne les rituels territoriaux masculins. Par ailleurs, lorsque la mort d'un important gardien rituel, homme ou femme, est suivie non seulement des tabous habituels sur le prénom et les vers de chant associés au défunt, mais également d'un interdit général de célébrer son itinéraire et d'approcher le site *maralypi* correspondant, c'est par ce mot qu'est désignée la cérémonie qui marque la fin du deuil. Il est dit que *maralypi* « ouvre » le *Jukurrpa* qui pendant le deuil était « fermé ». Dans le contexte de la vie sédentaire, les Warlpiri procèdent à cette cérémonie sans se rendre sur le site *maralypi*, se bornant à retracer l'itinéraire *Jukurrpa* par leurs mises en scène rituelles. Les hommes dansent pour refaire circuler la source de vie *maralypi*, et exceptionnellement certaines vieilles en sont témoins pour capter ce qui se libère du dessous afin que les images vitales *Kuruwarri* se repropagent sur la terre. Mais les femmes disent qu'elles peuvent aussi bien capter ce pouvoir générateur, à distance, sur leur terrain où elles font, parallèlement aux hommes, le rituel *yawulyu* associé au Rêve qui, une fois « ouvert », autorise la levée de tous les tabous et à nommer à nouveau les choses et les gens qui étaient *kumanjaji* « sans noms ».

J'assistai en 1984 à Lajamanu, aux activités rituelles féminines accompagnant la cérémonie *maralypi* masculine d'ouverture du Rêve Bâton à Fouir associé au site Janyingki. Les femmes, ayant érigé le

piquet sacré de ce *Jukurrpa* qui n'avait pas servi depuis deux ans que durait le deuil, déposèrent à sa base une pile de tissus et un sac contenant des cordes de cheveux et des pierres sacrées. A tour de rôle, les veuves, mères et belles-mères du défunt touchèrent le piquet puis s'assirent parmi les autres femmes. Alors, exceptionnellement, des hommes, neveux et cousins du décédé, pénétrèrent dans le camp féminin pour toucher à leur tour le piquet, les pierres et les cordes. Puis, sur un signe des femmes, ils emportèrent la pile de tissus, et l'un d'eux fut rappelé pour déterrer le piquet et le poser sur le sac avec les pierres et les cordes ; aussitôt des femmes cachèrent le tout. Par de tels attouchements chacun s'imprègne des *Kuruwarri* contenus dans ces objets et y transfère une partie de ses propres images vitales qui renforceront ceux qui vont toucher les objets par la suite. Tous deviennent le relais d'un circuit par lequel le pouvoir de *Jukurrpa* actualisera sa singularité *maralyipi*. L'intervention des hommes sur le terrain des femmes joue en deux sens : par l'intermédiaire des objets ils reçoivent des *Kuruwarri* féminines et ils donnent aux femmes des *Kuruwarri* qu'ils actualisent dans leurs activités secrètes. Première étape d'ouverture du Rêve par l'entrée en lui.

Deux semaines plus tard, vers midi, une dizaine de jeunes femmes rejoignaient les anciennes sur un nouveau terrain aménagé en brousse, pour être peintes et danser. Au pied de deux piquets érigés et reliés par des cordes de cheveux, se trouvait un tas de couvertures. Les gardiennes-régisseurs, membres de clans alliés à celui du Bâton à Fouir, ouvrirent la danse. Des anciennes leur remirent à chacune une longue branche *wurparri* représentant les lances que les héroïnes du Rêve Bâton à Fouir cédèrent aux héros du Rêve Homme Initié. Les danseuses s'entrecroisaient en les brandissant et en tournant autour des deux piquets. Puis elles entassèrent les branches à terre, et les gardiennes-maîtres du Rêve Bâton à Fouir, prirent la relève. Elles avançaient à genoux, serrées l'une derrière l'autre, regardant de tous côtés comme des animaux en quête de proie ou traqués par d'autres prédateurs. Se relevant, elles reçurent à leur tour des branches *wurparri* ainsi que des tablettes, peintes comme leur poitrine du motif de leur Rêve. Elles dansèrent à la rencontre de deux nouvelles danseuses, peintes du Rêve Varan *pilja*, et portant sous le bras un plat orné du même motif. Le chassé-croisé qui suivit entre les danseuses mettait en scène la rencontre de ces deux Rêves, au terme de laquelle Varan se joua des héroïnes Bâton à Fouir en leur fabriquant des bandeaux *minyeri* et des cordes « matrice » avec les cheveux des héros du Rêve Homme Initié qui les séduisirent au point qu'elles cédèrent leur savoir aux hommes.

Abandonnant leurs branches-lances sur le sol, les danseuses Bâton à Fouir prirent leurs tablettes à deux mains. Elles en dirigèrent une extrémité vers le sol, dans un mouvement de va-et-vient, comme aspirant, et aspirées par, une force invisible. Pour les femmes interrogées, bien que leur mythe raconte qu'elles révélèrent aux hommes les plaisirs de la chair, ce va-et-vient ne renvoie pas à la sexualité humaine, mais à l'image de la palpitation des forces souterraines, à la respiration de la terre comme métamorphose du corps des héros ancestraux. Posant les tablettes à terre, les danseuses effectuèrent au-dessus, les mains écartées, le même mouvement de va-et-vient qui conclut généralement tous les *yawulyu* : les images-forces du Rêve Bâton à Fouir, libérées par l'ouverture symbolique de ce Rêve et de son site *maralypi*, venaient d'être remises en circulation sur terre et retournaient à présent sous terre.

Quant aux deux piles de couvertures qui, tout au long du rituel, étaient restées au pied des deux piquets, elles furent emportées en bordure du terrain et récupérées par des hommes qui, dans l'après-midi, avaient célébré le Rêve Bâton à Fouir sur leur propre terrain. La cérémonie *maralypi* était terminée, mise en œuvre simultanément, bien qu'en des lieux différents, par les hommes et les femmes, comme si leur séparation spatiale figurait deux pôles nécessaires à l'actualisation de *maralypi*. Des Warlpiri utilisent à ce propos la métaphore du courant électrique.

#### DIALOGUES INTERMYTHIQUES

Comment comprendre la différenciation des rôles masculins et féminins dans les rituels ? Certains mythes offrent une première façon d'y répondre. La version féminine du Rêve Varan *pilja* raconte que Mère Varan, qui pondit les œufs à l'origine du peuple Varan, retourna les couvrir là où elle les avait enterrés mais, plus tard, ses enfants eurent peur d'elle et la fuirent parce qu'elle était moins « humaine » qu'eux. Depuis ce temps, les femelles varan abandonnent leurs œufs sous terre immédiatement après la ponte : les petits arrivent à terme tout seuls grâce, disent les Warlpiri, à *maralypi* que le Rêve Varan a déposé une fois pour toutes en son site totémique, Yinapalku (cf. annexe). L'espèce varan, descendant du Rêve de ce nom, offre ainsi un modèle qui exclut les femmes des lieux de gestation des images vitales *Kuruwarri*, alors qu'à l'instar des femelles qui pondent les œufs, les femmes pénétrées par les esprits-enfants sont reconnues productrices d'enfants. Ce modèle animal et son interprétation mythique viennent justifier l'interdiction faite aux femmes de s'approcher des sites abritant le secret de la vie, *maralypi*.

D'après la version féminine du Rêve Bâton à Fouir, ce sont les femmes et non les hommes qui descendaient dans les grottes et effectuaient les initiations, jusqu'à ce que le Rêve Varan intervienne en fabriquant des objets en cordes de cheveux d'hommes du Rêve Homme Initié contre lesquels les héroïnes échangèrent leur savoir rituel, sexuel et cynégétique. La rencontre de ces trois Rêves instaure le modèle social contemporain qui autorise les femmes à chasser seulement avec un bâton à fouir et non avec des lances, qui réserve aux hommes l'accès des grottes et les initiations où les femmes doivent porter les bandeaux *minyeri*, tels ceux innovés par Varan, et reçoivent, comme les héroïnes ancestrales, des cordes de cheveux en échange de leurs fils qu'elles livrent aux hommes.

La version masculine du Rêve Bâton à Fouir rapportée par Meggitt (1966 : 131-138) se présente différemment. En voici un résumé.

Voyageant entre elles, les femmes rencontrèrent un peuple du nord-ouest qui les invita à se joindre à lui. Ensemble, ils campèrent à Kanakurlangu (Ganagulangu) « qui appartient au Bâton à Fouir » où les hommes laissèrent les garçons sous la garde des femmes pour aller chasser des wallabies. Furieuses d'être exclues de la chasse, elles se vengèrent en frappant les garçons de leurs bâtons à fouir, mais les hommes, alertés par l'un d'eux, revinrent et battirent les femmes à leur tour. Confiant les garçons à la vigilance d'un ancien, ils envoyèrent les femmes dans un site où poussaient des lianes *ngalyipi* qu'ils leur ordonnèrent de tresser pour faire des courroies. Les héroïnes revinrent au camp et confectionnèrent avec des ficelles de poils de wallaby des bracelets et des bandeaux où elles dessinèrent des motifs de magie amoureuse ; parées des bandeaux, elles dansèrent pour les hommes qui, oubliant leurs griefs, chantèrent et mangèrent avec elles. Puis, tandis que les femmes allaient uriner en brousse avant de dormir, les plus jeunes hommes prirent leurs bâtons à fouir et les fichèrent dans le sol, attachant les bandeaux à l'autre extrémité, signe qu'ils désiraient faire l'amour avec elles, ce qu'elles acceptèrent en cachette des anciens.

Le lendemain, tous se mirent en route et, voyant un groupe de wallabies, les femmes ne purent s'empêcher de lancer dessus leurs bâtons à fouir, comme elles avaient coutume de faire quand elles étaient seules. Mais fatiguées par leurs ébats nocturnes, elles n'en touchèrent aucun et les firent se disperser, ce qui provoqua à nouveau la fureur des hommes qui lancèrent sur elles leurs bâtons de jet (ils n'avaient ni lances ni boomerangs). Ils en tuèrent ainsi quelques-unes et abandonnèrent les autres en précisant que la chasse n'était pas leur domaine. Les femmes Bâton à Fouir, contentes d'être débarrassées de ces compagnons, reprirent leur voyage de célibataires en chantant, dansant et mimant les événements qu'elles venaient de vivre. Certaines entrèrent sous terre en pays warlpiri, d'autres continuèrent en pays yanmadgeri, aranda et yalyuwari. L'une d'elles fut capturée en chemin par Varan-pérentie, *wajunpu*, venant du pays aranda, qui l'attacha à un arbre avec des cordes de cheveux et voulut la séduire. Comme elle se refusait, il fabriqua un bandeau qu'il décora de motifs de Rêve en chantant une magie amoureuse, *yilpinji*, qui s'avéra efficace : quand il se présenta à la femme avec ce bandeau elle lui céda et, faisant l'amour avec passion, ils disparurent sous terre à Nganingiri, site du Rêve Varan-pérentie et du Rêve Miel d'arbre.

Malgré leurs différences, les versions masculine et féminine du Rêve Bâton à Fouir articulent les mêmes éléments. Dans les deux

cas, les héroïnes ayant le pouvoir de chasser, le perdent au contact des hommes, et l'action a pour cadre un site à lianes *ngalyipi* : dans la version de Meggitt les femmes doivent tresser ces lianes qui servent à fixer les perches de la cérémonie *witi* du Rêve Homme Initié, dans la version que j'ai recueillie leur nom, totem de ce Rêve, se retrouve dans le toponyme – Ngalyipimalu – du site où, les femmes Bâton à Fouir transmirent leur savoir des initiations aux héros du Rêve Homme Initié. Le mythe masculin met en scène l'échec de la garde des garçons par les femmes alors que dans le mythe féminin cette garde passe des femmes aux hommes. Enfin dans la version masculine, les femmes séduisent les hommes par des bandeaux qu'elles ont confectionnés, et un homme-varan fabrique un bandeau pour séduire lui-même une femme ; dans la version féminine les héroïnes sont séduites par les bandeaux que Varan (d'une autre espèce) a fabriqué pour elles afin qu'elles cèdent aux hommes.

Ce triple enjeu, chasse, séduction et initiation, revient dans une autre séquence du mythe masculin Bâton à Fouir, avec le héros Transgresseur, *Wingkingarka* – de *winghi* « transgression » et *ngarka* « homme » –, orthographié *Winggingarga* par Meggitt (1966) et *Wadaingula* par Peterson (1967) qui en donne une version légèrement différente<sup>1</sup>.

Transgresseur venait du territoire de la tribu pintupi, ayant l'allure d'un homme, mais avec un pénis tellement long qu'il devait l'enrouler autour de son cou ou de la taille pour marcher. Ce pénis, qui se terminait par une fourche pareille à la langue d'un serpent, dansait devant lui quand il s'arrêtait et avait un appétit sexuel insatiable. L'homme voyageait à la surface de la terre et parfois dessous (Meggitt, Peterson).

A Djundi, il vit les traces d'un wallaby *wakulyari* venant de Kunajarrayi (Gunadjari) ; il tenta de l'attraper en allumant un feu de brousse mais il échoua (Peterson). A Badjanbanda, il rencontra une femelle wallaby qu'il essaya de violer ; elle cria et les héroïnes Bâton à Fouir qui campaient à proximité vinrent à son secours, frappant le violeur de leurs bâtons et lui coupant le pénis ; il mourut mais son pénis s'échappa pour se transformer en un autre lui-même (Meggitt).

A Rearringbunga, Transgresseur copula avec une femme enceinte qui en mourut (Peterson). A Ngalbiriwanu, il pénétra une femme qui venait d'accoucher et se trouvait par son Rêve en position de belle-mère vis-à-vis de lui, lien tabou interdisant tout rapport sexuel ; pour cette transgression, la femme le tua en coupant son pénis avec son propre clitoris qui était aussi très long ; dans l'action elle en perdit un bout qui se transforma en bergeronnette, *jintirjintirpa*, et s'envola au loin. Quant au pénis, il se changea encore en homme, toujours appelé Transgresseur (Meggitt).

Selon Meggitt, arrivé à Kunajarrayi, il vit un groupe de femmes du Rêve Bâton à Fouir qui campaient. L'identifiant comme gendre et pour respecter l'interdit, elles se couvrirent les yeux et le chassèrent. Mais il réussit à les prendre par surprise à Wiranggulubanda et viola l'une d'elles qui conçut immédiatement. Les autres le tuèrent et le castrèrent mais, pour la troisième fois, son pénis redevint un homme. A Wakulpu

1. Analyse de la version de Peterson (1967), cf. Glowczewski, 1984a.



une femme qui urinait réussit à le tuer en lui coupant le pénis avec son bâton : Transgresseur et son pénis disparurent alors définitivement sous terre.

Selon Peterson, en arrivant à Kunajarrayi, Transgresseur trouva des femmes en train de danser, se jeta sur elles pour copuler, les tuant de son pénis qui ressortait par leurs bouches. Les rescapées s'enfuirent jusqu'à Wakulpu où il les rattrapa. Voyant une femme écarter les jambes pour uriner, il envoya son pénis sous terre pour le faire ressortir en elle. Mais elle remarqua que le sol craquait sous l'avancée du pénis, et appela les autres femmes qui frappèrent le sol avec leurs bâtons à fouir jusqu'à ce qu'elles sentent quelque chose de mou, signe que l'intrus était mort.

La figure de Transgresseur, absente du mythe féminin du Rêve Bâton à Fouir (tel qu'il me fut raconté), cristallise l'ambiguïté du triple enjeu – chasse, séduction et initiation – de la relation entre les sexes, qui est au cœur des autres épisodes tant féminins que masculins de ce Rêve. Homme insatiable au désir incontrôlé, monstrueux par son pénis trop long et violeur, il est l'envers de la séduction qui suppose magie amoureuse et consentement mutuel. En tant que prédateur de femmes, il est chasseur mais vaincu par elles, il devient leur proie manquant ainsi à être un homme et véritablement un chasseur, ce qu'annonce dès le départ dans la version de Peterson l'épisode où il râte le wallaby.

Son pénis fourchu représente, selon Peterson, le pénis subincisé, opération rituelle d'une partie des tribus australiennes qui a lieu après la circoncision ; sa venue d'une tribu étrangère, figure l'importation de cette pratique en territoire warlpiri. Selon Meggitt, d'autres héros de Rêve sont également considérés comme importateurs de la subincision, dont l'adoption par les Warlpiri ne peut être datée. La cicatrice de la subincision est rouverte dans certains rituels pour faire saigner les hommes, à l'image de la menstruation, secret féminin. On peut suggérer que, dans le mythe féminin, le transfert du savoir des femmes aux hommes, contient précisément le mystère de ce saignement, qui devient chez les hommes une pratique secrète.

Initiation, sexualité et chasse conjuguées dans le héros Transgresseur sont, en dernière instance, condensées en un seul épisode, celui-là même qui justifie son nom : le fait qu'il copule avec une femme interdite, sa belle-mère potentielle. La belle-mère, élue au cours de l'initiation d'un garçon, est le symbole privilégié de l'alliance qui implique à la fois la sexualité dans le mariage et la chasse avec l'obligation faite au futur gendre de la pourvoir régulièrement en gibier. Or Transgresseur, en violant sa belle-mère, s'inscrit par définition à l'envers du social, c'est-à-dire comme un non-homme qui n'est pas non plus une femme. Même ambivalence, dans la version féminine du Rêve Bâton à Fouir, dont les héroïnes sont appelées *jintikirliwati*, « hommes à vagin » : en chassant et en

initiant, elles agissent d'une manière aujourd'hui réservée aux hommes.

L'idée d'un sexe androgyne est aussi présente dans le mythe masculin avec la belle-mère violée par Transgresseur, dont le clitoris très long, amputé par mégarde, se transforma en bergeronnette. Or, cet oiseau donne son nom à un Rêve que les femmes associent au site Kunajarrayi où – tant dans la version masculine de Meggitt que celle de Peterson – campaient les femmes Bâton à Four. Dans le mythe féminin, Bergeronnette gardait secrètement un fils adulte dans son ventre jusqu'à ce que deux filles découvrent en rêve son stratagème et libèrent le fils de sa mère ; mais celle-ci, furieuse, tua la mère des deux filles et son fils dut la tuer à son tour pour venger sa belle-mère. Autrement dit, le clitoris métamorphosé en bergeronnette d'une femme qui malgré elle fit l'amour avec un gendre dans le mythe secret masculin devient dans le mythe féminin (public) une mère-oiseau qui refuse d'allier son fils à une épouse et de lui donner une belle-mère. Le Rêve Bergeronnette fait partie de la constellation totémique Graines d'Acacia *ngurlu*, *Wankilpa* le Semeur, Wallaby à Cernes *wampana*, Serpent géant *Yarripiri* et Lézard-gecko *yumarimari* qui coucha aussi avec sa belle-mère et de honte abandonna l'itinéraire de ses compagnons ; l'itinéraire du Serpent *Yarripiri* (*Jarapiri*) provient lui d'Australie-Méridionale (Mountford, 1968) où *yumari*, le nom du Lézard-gecko, désigne justement la belle-mère (Elkin, 1939).

La version féminine du Rêve Bâton à Four précise qu'au moment d'initier les hommes à l'amour, les héroïnes se disputèrent sur la façon de se les répartir : les unes proposaient de les mettre en commun, les autres de s'en réserver une chacune, solution qui fut finalement adoptée. Si on considère que la cellule familiale warlpiri est polygyne mais qu'un homme acquièrent ses épouses progressivement et non simultanément, alors l'épisode de la formation des couples apparaît comme l'institution du mariage. Mais le choix de vivre en couple peut également être perçu comme un idéal, un « rêve » d'exclusivité que la société n'institutionnalise pas, bien qu'il se concrétise assez couramment par une monogamie de fait, l'épouse refusant d'autres coépouses. À l'inverse, le désir manifesté par certaines héroïnes d'avoir librement accès à n'importe quel homme représente un autre « rêve », souvent réalisé par celles qui, mariées ou célibataires, pratiquent la magie amoureuse.

Le Rêve Varan, pour les hommes comme pour les femmes, est synonyme d'attitude volage et de séduction. Dans le mythe féminin propre à ce Rêve, Varan est décrit comme vadrouillant sans cesse à la recherche de femelles qu'il séduit mais, pour avoir des enfants,

il se fixe quelque temps avec deux compagnes, comme le font les varans aujourd'hui (cf. annexe). En ce sens, ce Rêve légitime le mariage polygyne et les lézards, qui ont un double pénis, en offre un modèle symbolique. Mais, en tant que séducteur, Varan représente également le « rêve » du célibataire.

Un épisode féminin du Rêve Kangourou raconte que les héros et héroïnes de cet itinéraire se disputèrent car tous s'accouplaient n'importe comment. Kangourou intervint pour leur imposer certaines règles d'alliance, dont celle consistant à promettre une belle-mère et une épouse au moment de l'initiation d'un garçon. Il leur dit : « Vous, les femmes, donnerez vos fils à vos maris et vos filles à vos gendres et, en échange, ils chasseront pour vous ma chair de Kangourou... » Le Rêve Kangourou est à ce titre à la fois « rêve » de promiscuité et institution de l'alliance.

On pourrait multiplier les exemples ; si chaque Rêve-mythe warlpiri a ses messages propres qui lui donne une singularité conceptuelle, en revanche la plupart, tant dans leurs versions masculines que féminines, décrivent un « rêve » d'autonomie par rapport à une nécessité d'alliance, l'ambiguïté du désir d'être indépendant face au désir de et pour l'autre. Qu'il s'agisse des héroïnes Bâton à Fourir qui se suffisent sans hommes, de Varan le volage, du peuple Kangourou qui prône la liberté sexuelle, des héros du Rêve Homme Initié qui errent à la recherche de garçons à initier c'est-à-dire de femmes qui leur en donnent, le même drame est sans cesse rejoué. Mâles, femelles ou sexuellement indéterminés, les héros ancestraux vont leur chemin souvent séparément, sont à tour de rôle séducteurs ou séduits et s'affrontent dans un conflit qui les fixent dans un « genre » au sens propre et figuré.

#### *KANUNJU/KANKARLU* : TRANSFORMATIONS RITUELLES « DESSOUS » / « DESSUS »

Faire un rituel totémique et territorial n'est pas au sens premier représenter une épopée ancestrale. Il s'agit plutôt d'identifier hommes et femmes avec ce qu'ils chantent, peignent et dansent, c'est-à-dire de donner corps à des mots, des dessins et des gestes, de fusionner des noms et des lieux de *Jukurrpa* en des signes dont participants ou objets rituels sont les supports médiateurs, de transfigurer le corps ou l'objet en lieux et en êtres *Jukurrpa*. Les Warlpiri disent en effet qu'en peignant, chantant et dansant, hommes et femmes deviennent les principes ancestraux *Jukurrpa* ainsi que la terre même des sites où ils sont passés et veillent ou

sommeillent pour toujours. Le rituel métamorphose les acteurs d'agents en agis. Alors que dans l'état initial les acteurs peignent, se font peindre, chantent et dansent, dans l'état final ce sont les danses, les chants et les peintures qui font devenir les acteurs. Est-ce à dire que l'action de peindre, chanter ou danser consisterait à transformer le sujet en objet ?

Nancy Munn (1970) a analysé la transformation du sujet en objet qui caractérise les mythes warlpiri et pitjantjatjara : c'est en s'identifiant aux sites ou aux objets sacrés, résultat d'une métamorphose, d'une impression ou d'une externalisation de leur corps, de leurs organes ou de leurs effluves que les héros s'affirment comme êtres éternels. D'un point de vue linguistique, dans les deux langues, l'état final s'exprime par l'adjonction d'une particule (respectivement *-jarri* et *-(a)rrri-*) qui se traduit par « en train de (devenir) » ; Douglas (Capell, 1979) en conclut pour le pitjantjatjara qu'il n'y a pas de contraste structurel entre la métamorphose et le procès. Il donne l'exemple des Aborigènes qui disent qu'ils sont « attrapés » par un gibier lorsqu'ils l'attrapent : qu'il y ait comme une inversion du sujet et de l'objet dans l'action, ne signifie pas pour autant que le chasseur se confond avec son gibier. A propos de la relation des êtres mythiques aux sites, Nancy Munn, parle d'une transformation « bi-directionnelle » dans la mesure où il y a une tension entre d'une part le processus de séparation du sujet et de l'objet qu'il crée et d'autre part l'identification atemporelle du sujet à l'objet : l'objectivation serait perçue comme un mouvement liant la subjectivité intérieure de la personne au monde extérieur mais, si pour les êtres ancestraux le sujet est antérieur à l'objet, pour les humains c'est l'inverse, dans l'identification rituelle avec ces êtres, le mouvement irait de l'objet au sujet.

A ce point, la notion d'identification pose problème : lorsque les Aborigènes disent en anglais qu'ils appartiennent, « *belong* », à telle terre (elle les a) pour signifier qu'elle leur appartient (ils l'ont), cela ne veut pas dire qu'ils se confondent avec la terre. En warlpiri, comme en pintupi (Myers, 1986), ils diront qu'ils gardent la terre au sens où ce verbe, *kanyi*, est employé pour parler des adultes qui s'occupent des enfants mais inversement ils se diront « enfants » de la terre qui les nourrit. Il ne s'agit pas d'une confusion entre sujet et objet, entre être et avoir, mais d'une énonciation qui témoigne de deux points de vue correspondant à des moments différents d'un même processus : ils « sont » la terre en tant que ses enfants (devenir), ils l'« ont » en tant que chasseurs et gardiens rituels (action) ; ils ne sont pas la terre pour l'avoir, mais en devenant par elle, ils peuvent agir pour la maîtriser.

Certes le paysage offre à l'individu, comme dit Munn, des images ou « fragments » de lui-même, lui étant à la fois extérieurs et intrinsèquement liés. Mais lorsqu'un Warlpiri devient la terre et les êtres qu'il chante, danse ou peint, son identité humaine n'est pas strictement confondue avec celle des êtres ancestraux. Contrairement à ce que dit Munn, la constitution du sujet n'est pas prédéterminée par l'ordre objectal que sont les sites, car cet ordre n'est pas un « fait accompli » fixé une fois pour toutes. Comme l'interprétation des rêves permet de modifier la configuration mythique et totémique de la topographie, les humains sont en fait eux-mêmes portés par un mouvement où ils peuvent à leur tour se singulariser comme sujets en s'objectifiant dans le paysage.

En fait, plutôt que d'identification je préfère parler d'auto-référence. Par leurs mythes, leurs rites et l'usage courant qu'ils font de leur langue, les Warlpiri et leurs voisins semblent dire que le sujet se déconstruit dans le temps à travers des actions et des devenirs qui prennent figure de métamorphoses temporaires. Pour saisir ces processus de transformation, il est nécessaire de raisonner en trois temps. Au lieu de parler d'états initial et final d'une transformation, je dirais qu'il y a un avant sans début (sujet désirant), un pendant (sujet « s'imprimant » avec l'objet de son désir) et un après sans fin (sujet en devenir). L'objectivation du sujet dans le mythe ou dans le rite, ne serait qu'un état « final » provisoire, une étape nécessaire au processus sans cesse répété qui constitue tant les héros ancestraux que les hommes comme sujets en devenir.

L'inversion du sujet en objet (et vice versa) dans le mythe, le rite, ou l'énonciation quotidienne, n'est pas un effet miroir mais un mouvement auto-référentiel faisant intervenir un troisième terme. L'être ancestral ne devient pas simplement une colline ou un trou d'eau mais le principe éternel *Jukurrpa* habitant cet endroit ; l'acteur rituel ne devient pas une peinture mais le *Jukurrpa* dont à l'instar du site cette peinture est la « trace » ; le chasseur ne devient pas un kangourou mais le *Jukurrpa* dont cet animal est une manifestation, et de même le Warlpiri ne devient pas sa terre mais le *Jukurrpa* qui lui donne son nom propre. C'est dans un processus de feedback que la relation aux *Jukurrpa* est à comprendre. Les hommes sont nourris par la terre en tant qu'issus des *Jukurrpa* mais ils la nourrissent en retour en devenant des *Jukurrpa* par leurs rituels. Chaque Warlpiri est un état du devenir des *Jukurrpa*, une forme elle-même active d'une mémoire en devenir, *Jukurrpa* en tant qu'espace-temps des rêves, qui le transcende et qu'il doit actualiser dans les rituels.

« Les hommes ont pour ce *Jukurrpa* une histoire du dessous, secrète, mais je ne peux raconter que le récit du dessus... » Cette phrase, rappel de ce qui peut être publiquement divulgué, et donc publié, mais aussi de ce que les femmes peuvent dire ou ne pas dire, je l'ai entendue à maintes reprises. Mais il me fallut longtemps avant de comprendre la dialectique warlpiri relative aux concepts *kanunju* « dessous-dedans » et *kankarlu* « dessus-dehors ». Tout d'abord, si le « dessus » n'est pas secret, cela ne veut pas dire qu'il soit profane par opposition au « dessous » qui serait seul sacré ; au contraire, ce sont deux façons de se référer à la vie rituelle et aux liens sacrés avec les êtres totémiques *Jukurrpa* et la terre. Par ailleurs, si le « dessus » est public, cela n'implique pas que ce qu'il désigne soit ouvert à tous : ainsi *kankarlu* est à la fois le nom donné au camp cérémoniel des hommes et à la responsabilité rituelle des femmes, mais il est interdit aux femmes d'approcher le camp masculin et inconcevable pour les hommes de participer aux rituels féminins. Qu'il y ait des choses dont hommes et femmes s'excluent mutuellement ne signifie pas qu'il y aurait un secret masculin ou féminin ; il a seulement du secret que les uns et les autres appréhendent différemment, les premiers par « dessous », les secondes par « dessus ».

Nancy Munn (1964), dans une élégante analyse structurale, identifie le « dessous » au passé ancestral, le « dessus » au présent ; selon son modèle, la terre et les images-forces *Kuruwarri* seraient les médiums qui assurent le passage du passé, c'est-à-dire de *Jukurrpa*, au présent, *yijardu*. Or le mot *yijardu* signifie également « vrai », qualificatif par lequel les Warlpiri définissent précisément *Jukurrpa* par opposition à ce qui n'a pas de références ancestrales, est insensé, mensonger ou faux, *warlka*. Cette apparente ambiguïté des concepts warlpiri cache en fait une complexité formelle et il me semble réducteur de restreindre *Jukurrpa* au passé pour le relier au présent dans une « discontinuité de contrastes répétés » (médiatisés par les *Kuruwarri*), selon une expression de l'anthropologue E. Leach reprise par Munn.

En comparant *Jukurrpa* à une mémoire en devenir, j'ai tenté de traduire un mode de pensée qui, en un même mouvement, intègre le passé, le présent et l'avenir, non dans une continuité, progressive ou cyclique, mais dans un processus de feedback engendrant, et engendré de la matière. Je suis d'accord qu'il y a médiation avec la production des images-forces *Kuruwarri*, qu'elles soient rituelles, mythiques ou oniriques. Mais les catégories warlpiri de « dessous » et « dessus », plutôt que d'être deux registres de temps, passé et présent, m'apparaissent comme un repérage des

« Les hommes ont pour ce *Jukurrpa* une histoire du dessous, secrète, mais je ne peux raconter que le récit du dessus... » Cette phrase, rappel de ce qui peut être publiquement divulgué, et donc publié, mais aussi de ce que les femmes peuvent dire ou ne pas dire, je l'ai entendue à maintes reprises. Mais il me fallut longtemps avant de comprendre la dialectique warlpiri relative aux concepts *kanunju* « dessous-dedans » et *kankarlu* « dessus-dehors ». Tout d'abord, si le « dessus » n'est pas secret, cela ne veut pas dire qu'il soit profane par opposition au « dessous » qui serait seul sacré ; au contraire, ce sont deux façons de se référer à la vie rituelle et aux liens sacrés avec les êtres totémiques *Jukurrpa* et la terre. Par ailleurs, si le « dessus » est public, cela n'implique pas que ce qu'il désigne soit ouvert à tous : ainsi *kankarlu* est à la fois le nom donné au camp cérémoniel des hommes et à la responsabilité rituelle des femmes, mais il est interdit aux femmes d'approcher le camp masculin et inconcevable pour les hommes de participer aux rituels féminins. Qu'il y ait des choses dont hommes et femmes s'excluent mutuellement ne signifie pas qu'il y aurait un secret masculin ou féminin ; il a seulement du secret que les uns et les autres appréhendent différemment, les premiers par « dessous », les secondes par « dessus ».

Nancy Munn (1964), dans une élégante analyse structurale, identifie le « dessous » au passé ancestral, le « dessus » au présent ; selon son modèle, la terre et les images-forces *Kuruwarri* seraient les médiums qui assurent le passage du passé, c'est-à-dire de *Jukurrpa*, au présent, *yijardu*. Or le mot *yijardu* signifie également « vrai », qualificatif par lequel les Warlpiri définissent précisément *Jukurrpa* par opposition à ce qui n'a pas de références ancestrales, est insensé, mensonger ou faux, *warlka*. Cette apparente ambiguïté des concepts warlpiri cache en fait une complexité formelle et il me semble réducteur de restreindre *Jukurrpa* au passé pour le relier au présent dans une « discontinuité de contrastes répétés » (médiatisés par les *Kuruwarri*), selon une expression de l'anthropologue E. Leach reprise par Munn.

En comparant *Jukurrpa* à une mémoire en devenir, j'ai tenté de traduire un mode de pensée qui, en un même mouvement, intègre le passé, le présent et l'avenir, non dans une continuité, progressive ou cyclique, mais dans un processus de feedback engendrant, et engendré de la matière. Je suis d'accord qu'il y a médiation avec la production des images-forces *Kuruwarri*, qu'elles soient rituelles, mythiques ou oniriques. Mais les catégories warlpiri de « dessous » et « dessus », plutôt que d'être deux registres de temps, passé et présent, m'apparaissent comme un repérage des

deux modes du devenir de la mémoire *Jukurrpa* décrits dans le chapitre précédent : le virtuel et l'actuel.

L'enjeu des rituels warlpiri est toujours un double mouvement : d'un côté une actualisation par la mise au dehors-dessus des images-forces ancestrales, de l'autre côté une virtualisation par le renvoi de ces images-forces au dedans-dessous, le souterrain et l'ailleurs cosmique du rêve où s'opère la gestation des possibles. Les femmes, en plantant leurs piquets rituels et en dansant, captent les images-forces *Kuruwarri*, les extériorisent à la surface de la terre puis les renvoient au sous-sol. Les hommes à l'inverse, en peignant des fresques et en dansant dessus, disent « entrer » dans la terre et le Rêve puis en « sortir » à l'image des héros mythiques qui émergent du sous-sol pour parcourir la terre avant d'y retourner (Munn, 1973*b*). On pourrait dire que si les hommes « entrent » dans et « sortent » de *Jukurrpa*, les femmes en revanche l'« attirent » jusqu'à elles et le « propagent ». En fait, hommes et femmes participent des deux mouvements à la fois mais dans des contextes différents.

C'est l'accouplement qui offre le modèle selon lequel les hommes, en tant que pénétrant, sont identifiés au « dessous-dedans » et les femmes au « dessus-dehors ». Celles-ci incarnent aussi le mouvement d'extériorisation-actualisation (*kankarlu*) dans l'accouchement, renvoyant les hommes au mouvement opposé d'intériorisation-virtualisation (*kanunju*). Hors de l'interaction physique, la situation est inversée : le sexe de l'homme est au-dehors et celui de la femme au-dedans. Toutefois, celle-ci a en plus un sexe au-dehors, le clitoris. Ce double aspect du sexe féminin est à mettre en rapport avec le mythe du savoir pris aux femmes et le rite masculin de la subincision : les hommes se donneraient symboliquement un « trou » qui leur manque pour comme les femmes marquer leur corps d'une ambivalence symbolique (Bettelheim, 1971). C'est aussi à ce titre qu'ils miment le mouvement d'extériorisation, incarné par les femmes, en faisant rituellement « renaître » les initiés ou en mettant en scène l'acte de semailles d'images-forces et d'esprits-enfants par les êtres mythiques (d'où l'appellation *kankarlu* « dessus » de leur terrain cérémoniel).

Autrement dit, lorsqu'ils s'appréhendent de manière autonome, hommes et femmes se définissent comme tenants d'un corps bisexué, relevant à la fois du « dessous » et du « dessus ». Mais l'alliance des hommes et des femmes les déterminent sexuellement, à la fois en les opposant comme « dessous » et « dessus » et en opérant un retournement, le double mouvement qui définit *Jukurrpa* : l'extériorisation du « dessous » (à l'image du sexe-trou qui devient enveloppe) et l'intériorisation du « dessus » (à l'image



de la pénétration). Séparés dans leurs rituels respectifs, hommes et femmes rejouent cette réversibilité : les hommes entrant et ressortant de *Jukurrpa* mettent en scène le processus dessus-dessous-dessus alors que le processus dessous-dessus-dessous est joué par les femmes qui attirent puis renvoient *Jukurrpa* au sous-sol. Le devenir collectif de chaque sexe concentre ainsi dans le corps de chacun le devenir à la fois autonome et dépendant que chaque *Jukurrpa* matérialise, abolissant pour le temps du rituel la contradiction entre autonomie et alliance.

Les rapports mythiques entre hommes et femmes ancestraux et leur transposition dans la vie rituelle et économique régissant les sexes symbolisent la tension entre différenciation et interdépendance de tous les aspects de l'environnement naturel et culturel. Tous les *Jukurrpa* sont autonomes par leurs itinéraires respectifs mais interdépendants par leurs rencontres qui transforment à la fois le sens des histoires et les parcours. Les clans qui s'identifient à ces itinéraires respectifs sont diversifiés mais interdépendants puisqu'étant exogames, ils ne peuvent se marier, donc se reproduire, qu'en s'alliant à d'autres clans. En outre, chaque clan traverse les terres d'autrui dont il utilise les ressources et il bénéficie sur ses propres terres de nourritures dont les totems sont détenus par d'autres clans qui en assurent la croissance. Les rituels visent au maintien de toutes les choses désignées par les totems d'un clan mais profitent aussi aux autres clans puisque les rites de multiplication d'un animal ou d'une plante concernent à la fois les terres claniques associées à ces totems et la reproduction des mêmes espèces sur l'ensemble du territoire tribal. En échange, les rituels des clans du Rêve Pluie-Eau assurent le renouvellement annuel de toutes les réserves d'eau. Mais cette interdépendance passe toujours par l'affirmation d'une autonomie propre à chaque Rêve-totem et clan associé.

Comme pour les Warlpiri tout ce qui se reproduit – humains, espèces, phénomènes atmosphériques ou culturels – participe des mêmes principes générateurs, les femmes en tant que procréatrices seraient symboles de tout ce qui s'actualise ; c'est en ce sens qu'elles sont finalement identifiées au « dessus », et que les héroïnes ancestrales sont détentrices du savoir qui reproduit aussi bien la nature que la culture. Ainsi le thème mythique d'un transfert du savoir féminin aux hommes, plutôt que de renvoyer à l'hypothèse d'un matriarcat perdu ou à la nostalgie de la fusion fœtale (Roheim, 1970, 1973), illustre surtout une situation toujours présente. Le mythe Bâton à Fouir semble insister sur le fait qu'aujourd'hui encore c'est par les femmes que la sexualité se révèle aux hommes,

que leurs sont donnés des enfants, et que se font les alliances entre les clans et tribus. Il image l'acte sexuel comme une manière pour les hommes de retourner au monde du « dessous », sans pour autant retourner au ventre maternel, légitimant ainsi le postulat qu'ils sont le symbole de la virtualité (le « dessous ») de ce que les femmes actualisent (le « dessus »).

On remarquera que la sexualisation des concepts auxquels les Warlpiri se réfèrent pour décrire la génération et la métamorphose de tout ce qui existe est très ambivalente. Les esprits-enfants *Kurruwalpa* ont le sexe du nouveau-né dans lequel ils s'incarnent et lorsqu'ils apparaissent en rêve leur voix et leurs formes sont sexuées en ce qu'elles figurent telle personne vivante ou tel défunt. Pourtant, en tant que virtualité de vie sans corps, ils renvoient à l'éternelle question du sexe des anges : si les prénoms associés aux esprits-enfants ont tendance à être donnés aux enfants d'un seul sexe, témoignant ainsi que chaque esprit-enfant est plutôt masculin ou féminin, d'après Meggitt (1962), pour certains Warlpiri, un esprit-enfant est censé changer de sexe à chaque réincarnation.

En tant que principes ancestraux et noms claniques, les *Jukurrpa* sont appelés « pères » par ceux qui en sont les *kirda*, c'est-à-dire les dépositaires ; en ce sens, ils sont masculins que les héros soient de l'un ou l'autre sexe. Mais les mêmes *Jukurrpa* deviennent féminins lorsqu'ils sont appelés « mères » par les clans *kurdungurlu*, c'est-à-dire alliés des *kirda*. Les *Kuruwarri*, en tant qu'images et forces vitales qui animent aussi bien les humains, les animaux, végétaux, et toutes les choses totémiques ne diffèrent pas selon les sexes, à ce titre il y a tout autant bisexualité qu'asexualité. Quant à *maralypi*, la singularité qui concentre les *Kuruwarri* de chaque itinéraire *Jukurrpa* dans un site, elle est virtuellement bisexuelle mais on pourrait aussi bien dire asexuelle. Nous avons vu que si *maralypi* désigne le secret des hommes, *yiniwurru* (ou *mungamunga*) et *mangaya* recouvrent le secret des femmes ; cela ne veut pas dire qu'il y a deux secrets mais deux manières d'appréhender le secret de la vie : les hommes, le prenant par « dessous », le donnent comme bisexuel ou asexuel, *maralypi*, alors que les femmes, le prenant par « dessus », supposent une action conjointe du féminin, *yiniwurru* (la matrice génératrice d'images oniriques, des *Jukurrpa* mythiques et des esprits-enfants) et de son pouvoir intrinsèque masculin, *mangaya*, manière de renvoyer au double aspect du sexe des femmes.

Ainsi, pour les hommes comme pour les femmes, le masculin et le féminin ne sont pas conçus comme séparées mais plutôt comme les deux faces de la même surface, qu'il s'agisse de formes

humaine, animale, végétale pouvant être mâles ou femelles, d'un itinéraire mythique qui est « père » pour une partie de la tribu et « mère » pour l'autre, ou encore d'un objet sacré qui prend le sexe et l'identité totémique qu'on lui attribue dans chaque nouveau contexte rituel. Dans cette perspective l'opposition dualiste des catégories « dessus/dessous » warlpiri n'est qu'apparente : il s'agit de deux points de vue sur les mêmes choses qu'entre naissance et mort hommes et femmes ritualisent dans un retournement incessant (cf. tabl. 3).

TABLEAU 3. – Ambivalence sexuelle des notions « dessous/dessus » warlpiri

KANUNJU	KANKARLU
<p>- "dessous", intériorisé, virtuel souterrain et cosmos passé ancestral et futur espace-temps des êtres éternels totems virtuels : non attribués expérience onirique masculine et féminine avant la naissance (esprits-enfants) mort sexe féminin</p>	<p>- "dessus", extériorisé, actuel surface de la terre passé proche et présent manifestation des êtres éternels dans le paysage totems actualisés : nommés et localisés vie à l'état de veille grossesse et accouchement (esprits-enfants incarnés) fin de deuil pour les vivants sexe masculin</p>
<p>- secret prérogative sociale masculine rites secrets masculins pouvoir secret des femmes (<i>mangaya</i>) sites secrets <i>maralypi</i> réservés aux hommes totems réservés aux hommes versions mythiques ésotériques masculines peintures secrètes: masculines ou féminines</p>	<p>- public prérogative sociale féminine rites féminins inaccessibles aux hommes terrain cérémoniel masculin inaccessible aux femmes sites sacrés réservés aux gardiens de chaque sexe totems mixtes ou réservés aux femmes versions mythiques publiques ou réservées aux femmes peintures publiques: féminines ou masculines</p>

Alors que l'existence de toutes choses s'explique par des processus de réversibilité entre « dessous » et « dessus », l'occurrence de la mort marque au contraire le passage irréversible du temps. Réversibilité et irréversibilité sont comme deux modes de l'espace-temps *Jukurpa*. Pour le monde du « dessus », un défunt est perdu à jamais, son cadavre doit disparaître. Mais pour le monde du « dessous », le mort est éternel à condition de perdre son nom, c'est-à-dire son identité singulière : ses images-forces *Kuruwarri* et son esprit-enfant *Kurruwalpa* retournent se dissiper dans leurs lieux de référence alors que son âme *pirilirpa* devrait accompagner les images-forces sur l'itinéraire clanique pour fusionner avec la singularité *maralypi* dans le site clanique et, en pénétrant la terre, se trouver transportée au delà de la Voie lactée, pour être aspirée par les deux galaxies des Nuages de Magellan dans le cosmos, comme les héros ancestraux au terme de leurs pérégrinations. Nous avons vu que ce destin n'est acquis qu'aux vieux, les âmes

des enfants se fondent aux esprits-enfants qu'ils incarnaient, et celles des autres sont condamnées à errer comme des fantômes au risque de devenir des vampires si elles ne trouvent pas le chemin du cosmos.

On remarquera qu'au niveau cosmologique « dessus » et « dessous » ne s'opposent pas simplement comme surface terrestre et souterrain. Si le « dessus » est la terre, monde des hommes ainsi que des fantômes de mort, des vampires et des divers esprits apparaissant à l'état de veille, il est aussi le ciel visible. Le « dessous » lui est à la fois le souterrain, par définition caché, et le cosmos infini dont les vraies formes ne sont visibles aux hommes qu'en rêve ou par le voyage chamanique, il est le domaine des êtres ancestraux, des morts, des esprits-enfants et de toutes les virtualités. Certains Warlpiri prétendent ne pas être étonnés que les Blancs disent que la terre est ronde et entourée de ciel, ils le savaient déjà. Le passage du « dessus » au « dessous » est toutefois d'un autre ordre que le simple parcours d'une sphère : ce n'est pas en allant de l'autre côté de la terre que les morts, tout comme les héros ancestraux, se retrouvent au ciel, mais pénétrant la surface terrestre ils passent dans une autre dimension.

Pour les Warlpiri, l'aller-retour du « dessous-virtuel » (*kanunju*) au « dessus-actuel » (*kankarlu*) est un processus de transformations médiatisées par une production, celle des rêves nocturnes et des activités rituelles. Autrement dit, il n'y a pas une continuité infinie et réversible mais des ruptures irréversibles qui engendrent une certaine réversibilité. Le virtuel et l'actuel sont ni continus ni discontinus mais les deux à la fois : pour que le virtuel s'actualise ou que l'actuel se virtualise, les deux registres doivent s'autopénétrer et en produire un troisième : celui des rêves et des rituels.

Visualiser un tel parcours spatio-temporel est déroutant, car il n'obéit pas aux lois classiques de la géométrie euclidienne. La topologie, en revanche, permet d'appréhender des parcours aussi paradoxaux, de formaliser des propriétés comme l'autopénétration et le retournement du dehors et du dedans, qui semblent ici caractériser des concepts cosmologiques au soubassement de la vie rituelle warlpiri. Mon propos n'est pas de démontrer l'adéquation entre un objet mathématique et une vision indigène de l'univers, mais de trouver une figure topologique dont les propriétés permettent de chercher s'il y a une logique commune aux différents aspects des sociétés australiennes. Pour préparer la comparaison à une échelle plus large, je vais interroger maintenant ce qu'il en est du symbolisme masculin/féminin dans d'autres tribus d'Australie.



## Du masculin et du féminin en Australie

Si la différenciation sexuelle s'articule pour les Warlpiri autour d'un travail rituel opérant sur deux registres cosmologiques définis comme à la fois séparés et continus, le « dessus » connotant ce qui est extériorisé et actuel, et le « dessous » synonyme de ce qui est intériorisé et virtuel, qu'en est-il dans les autres sociétés australiennes ? A un premier niveau, il apparaît que « dessous » ou « dedans » expriment pour la plupart des Aborigènes un sens caché et secret des choses, alors que le « dessus » ou « dehors » désignent un sens manifeste, qui n'est pas faux mais dont la visibilité masque les aspects sous-jacents. A un deuxième niveau, partout en Australie, les observateurs ont constaté la séparation des activités masculines et féminines, souvent interprétée comme une opposition entre le sacré, prétendument réservé aux hommes, et le profane laissé aux femmes.

Ce préjugé sur l'exclusion des femmes de la sphère du sacré fut justement critiqué, en particulier avec la nouvelle prise en considération des rituels féminins de l'ouest (White, 1970 ; Hamilton, 1970 ; Reay, 1970 ; Rohrllich-Leavitt et *al.*, 1975 ; Bell, 1983). Malheureusement, pour la plupart des sociétés australiennes de l'est, aujourd'hui disloquées, la focalisation sur les activités masculines laisse un vide quant au rôle des femmes et une question sans réponse quant à la présence éventuelle de rituels féminins. Il reste que l'identification du sacré au masculin et du profane au féminin relève d'un dualisme étroit qui n'explique rien du rapport réel et symbolique entre les genres. En revanche, dans le discours aborigène la différenciation sexuelle traduit toujours des préoccupations d'ordre cosmologique et joue un rôle métaphorique dans l'explication de la vie de l'univers.

## ECHANGES ALIMENTAIRES ET STRATÉGIES MATRIMONIALES

De par tout le continent, a été relevé le fait que les femmes sont exclues de la chasse au gros gibier – sauf dans le cas de certaines battues – et qu’elles ne peuvent utiliser les lances et les boomerangs. Mais l’importance de la chasse a été longtemps, en Australie et ailleurs, survalorisée par rapport aux autres moyens de subsistance : collecte de produits végétaux sauvages, chasse de petits gibiers ou pêche dans les régions de rivière et en bord de mer. La chasse au gros gibier étant praticable en certaines saisons seulement, hommes et femmes recouraient à d’autres ressources alimentaires. De ce fait, les femmes étaient en partie autonomes pour leur nourriture et celle de leurs enfants en bas âge. Allant en brousse par deux ou en groupe, elles mangeaient souvent sur place ce qu’elles y trouvaient et, seulement en cas de surplus, ramenaient-elles au camp de quoi nourrir un mari, un fils adulte ou un gendre.

En revanche, lors des cérémonies, elles devaient préparer de la nourriture végétale pour l’ensemble de la communauté masculine. De leur côté, les hommes devaient rapporter le gibier capturé pour le partager avec les hommes et les femmes de leur groupe ; s’il arrivait au chasseur de se nourrir en brousse, il ne consommait une part de ce qu’il avait rapporté qu’après partage en commun. Précisons que la chasse à la lance et au propulseur, au bâton de jet ou au boomerang était perçue comme un devoir plutôt qu’un privilège ; devoir harassant soumis aux aléas des saisons et des mouvements migratoires des animaux. La collecte de végétaux et la chasse au petit gibier étaient également soumises aux cycles saisonniers et à la nature des sols, mais c’était l’affaire de chacun pour soi, femme ou homme. Aujourd’hui, la chasse au fusil est devenu un jeu pour les hommes qui font pression sur les femmes pour qu’elles partagent avec eux ce qu’elles achètent grâce aux allocations familiales.

Autrefois, l’échange de nourriture entre les sexes, tout comme le partage communautaire, n’était aucunement une nécessité vitale. Hommes et femmes pouvaient être économiquement autonomes et le prouvaient chaque fois que les circonstances les séparaient. De même, une famille nucléaire pouvait survivre sans l’apport d’autres membres du clan ou de la tribu ; ce fut démontré récemment par un groupe de neuf Pintupi du désert de l’ouest – deux mères et leurs enfants : deux jeunes hommes, une jeune femme, deux jeunes filles et deux jeunes garçons – qui débarqua en 1984 à Kintour, après la mort de leur patriarche ; ils avaient vécu trente ans dans l’isolement sans donner signe de vie à leur tribu qui, entre-temps, avait été regroupée dans une réserve avant d’essaimer à nouveau en

petits campements (Myers, 1988). Autrement dit, seules des justifications d'ordre symbolique instaurent traditionnellement l'échange à grande échelle, le partage de nourriture et la spécialisation complémentaire des rôles sexuels<sup>1</sup>.

La collecte de graines pour faire des galettes était une prérogative des femmes. A l'exception des régions côtières où ces graines ne poussaient pas, le don des galettes aux hommes symbolisait rituellement le don qu'elles leur faisaient de leurs enfants. La pierre à moudre les graines était un bien précieux, car les pierres de cette taille étaient rares. Annette Hamilton (1980) rapporte que, dans le désert de l'ouest, la meule en pierre passait de mère en filles ; pesant jusqu'à 22 kg, elle ne pouvait être transportée loin et restait cachée dans certains sites, ce qui obligeait les hommes du clan à y revenir pour leurs cérémonies et induisait qu'ils se marient avec un groupe de sœurs détenant une telle pierre en commun.

Dans de nombreuses tribus, l'échange alimentaire entre les sexes symbolise l'alliance matrimoniale mettant en jeu non pas le couple marié mais, comme chez les Warlpiri, la belle-mère et son gendre, relation qui partout en Australie s'accompagne d'un interdit de s'approcher et de se parler. Dans le sud-est, chez les Wurunjerri, l'échange de nourriture avec les beaux-parents était à la base de toute prestation ; chez les Kurnai, l'obligation de fournir ses beaux-parents en gibier portait un nom spécial, *neborak*, et primait sur les autres partages (Howitt, 1904). Une image cosmologique des Jang-gundjara du désert de l'ouest illustre l'obligation pour le gendre de fournir du gibier à sa belle-mère en contrepartie de l'épouse qu'il en a obtenue : il est dit que les bandes externes de l'arc-en-ciel représentent un homme séparé de sa femme par sa belle-mère qui est la bande médiane. Lorsque la bande figurant l'homme s'estompe, c'est le signe que se souvenant qu'il devait payer sa belle-mère en viande pour avoir droit à son épouse, il est parti chasser. Lorsqu'une nouvelle bande apparaît à côté de celle figurant l'épouse c'est, dit-on, que l'homme est revenu avec du gibier et peut de ce fait s'asseoir à ses côtés (Hamilton, 1979).

D'une manière générale en Australie, le devoir des hommes de fournir du gibier aux femmes paraît être la contrepartie symbolique du fait que ce sont elles qui leurs donnent des épouses et des enfants. Cet échange socialement institué est mis en scène au cours des rituels où les hommes retirent garçons et filles à leurs mères.

1. Outre les échanges alimentaires, Kaberry (1939) a montré que dans tout le Kimberley il y avait entre partenaires masculins ou féminins des chaînes et des chemins d'échange faisant circuler divers objets.



Les hommes des sociétés traditionnelles ont longtemps été considérés comme des donneurs de femmes, seuls instigateurs d'alliances. Or, là encore, le rôle féminin dans les décisions matrimoniales a été sous-estimé. On retrouve par exemple, dans les tribus voisines des Warlpiri, le rite du tison qui, au cours de l'initiation d'un garçon, est transmis par les femmes de sa matrilignée à celles de la matrilignée de l'épouse qu'elles lui ont choisie.

Chez les Kaytej, Diane Bell (1983) décrit le rite ainsi : la mère et la future belle-mère du novice sont assises face à face, un homme amène un tison que la première transmet à la seconde ; des sœurs claniques de la mère et de la belle-mère dansent, puis un homme couvre la tête de la belle-mère élue avec du duvet blanc. Les sœurs de l'initié s'installent entre les deux femmes et, au petit matin, les hommes amènent le novice contre lequel se frottent toutes les sœurs claniques de la belle-mère avec leur corps enduit d'ocre rouge, geste par lequel le garçon est censé être pénétré de forces similaires à celles qui se trouvent dans les objets sacrés.

Chez les Aranda, selon Spencer et Gillen (1899), la mère du novice, pendant la veillée nocturne sur le terrain cérémoniel, garde un tison qu'elle a apporté de son camp ; au lever du jour, elle allume un feu avec ce tison et y embrase deux bâtons. Puis, sur un chant spécial des hommes, elle transmet l'un des bâtons à la future belle-mère qui s'approche du novice pour le lui donner à son tour, en disant qu'il doit se tenir à son feu, c'est-à-dire ne pas courir après les femmes qui sont assignées à d'autres hommes. La mère rentre à son camp et garde son bâton allumé, et le novice fait de même dans son camp de réclusion, sous peine, s'il le laissait s'éteindre, de se voir lui et sa mère tués par un vampire *kurdaija*. Les deux bâtons sont jetés le jour où le garçon sort de sa retraite.

Dans le nord-ouest, chez les tribus du Kimberley, Walmajarri (Wolmeri), Lungga (Lunga), Djaru, etc., Phyllis Kaberry (1939) rapporte qu'au cours d'une danse de femmes *yoelyu* (*yawulyu*), accompagnée de chants masculins et qui avait lieu avant la circoncision d'un garçon, une femme désignée comme belle-mère tribale de ce dernier le convoquait, munie d'un tison, afin de le « faire grandir » et de « le transformer en homme pour qu'il puisse se marier ».

En ce qui concerne les Gidjingali de Terre d'Arnhem, Hamilton (1970) a montré l'importance de l'intervention et de l'influence des femmes, en particulier des grands-mères maternelles, dans les arrangements de mariage. Mais si ces dernières reconnaissent qu'elles prennent la décision, les mères interrogées à ce sujet peuvent désigner à la fois un membre de leur matrilignée (leur propre mère) et un de la patrilignée de la jeune fiancée (leur mari ou beau-père). Quant

aux jeunes fiancées ou mariées, elles attribuent la décision du choix de leur époux à leur patrilignée, en général à leur père. Les hommes, eux, disent toujours que c'est l'affaire de leur épouse, même si ce n'est pas le cas ; Hamilton l'explique comme une manière de rendre la mère responsable d'un mariage qui s'avèrerait conflictuel.

Chez les Tiwi des îles Melville et Bathurst (au nord de Terre d'Arnhem), Jane Goodale (1962) rapporte qu'une belle-mère insatisfaite de son gendre promis pouvait rompre le contrat ; il arrivait par ailleurs que deux veuves prennent réciproquement leurs fils pour époux. La promesse d'une belle-mère prenait effet lorsque son père plaçait entre les jambes de celle-ci endormie une lance qu'il remettait au gendre. Autrefois, les Tiwi pratiquaient ni la circoncision ni la subincision mais un culte initiatique mixte, *kulama* (Goodale, 1971 ; Spencer, 1914 : *kolema*). Si ce culte a disparu aujourd'hui, la vie rituelle reste très active avec les cérémonies de deuil où les femmes jouent un rôle aussi important que les hommes (Grau, 1983).

Chez les Dieri d'Australie-Méridionale, les mères respectives d'un garçon et d'une fille du même âge décidaient de les unir, sous l'accord éventuel de leurs frères, oncles maternels des enfants ; les cordons ombilicaux des deux bébés étaient noués ensemble. Lors de la circoncision de son fils une mère pouvait aussi arranger une promesse de mariage avec une fille dont la mère était alors peinte d'une certaine manière pour indiquer qu'elle devenait belle-mère de l'initié (Howitt, 1904 : 177, 178).

Pour les tribus de la rivière Murray, le privilège de choisir l'époux d'une fille incombait à la mère ou à l'oncle maternel, à l'exception des Theddora où la décision revenait au père ; quant aux Wollaroi, leurs voisins de la Nouvelle-Galles du Sud, soit la mère promettait sa fille à l'homme qu'elle se choisissait pour gendre, soit les hommes échangeaient librement leurs sœurs sans l'intervention de leurs aînés (*ibid.* : 195, 196, 217).

Les Kurnai de la côte est du Victoria ne pratiquaient ni le mariage par promesse ni par échange : soit deux couples s'enfuyaient ensemble et revenaient mariés, soit les mères des jeunes filles à marier organisaient un combat rituel de plusieurs jours qui confrontait ces dernières à tous les jeunes hommes célibataires de la tribu (*ibid.* : 273). Au cours de ces affrontements, des affinités se créaient entre les adversaires, qui se concluaient par d'éventuelles unions matrimoniales (cf. chap. 8).

Si dans les mariages par promesse ou échange, les filles concernées ne pouvaient guère donner leur avis, si ce n'est repousser la date de leur union effective, en revanche la plupart des tribus acceptaient tacitement la fuite d'une jeune fille avec l'homme de

son choix. En général, si le couple arrivait à survivre une saison dans l'isolement et que le mari éventuellement promis ne cherchait pas vengeance, le couple pouvait réintégrer la tribu qui le reconnaissait comme marié. De manière aussi répandue, une veuve, à moins d'avoir des enfants en bas âge et d'être soumise au lévirat, pouvait choisir son deuxième mari librement.

Partout en Australie, l'initiation des garçons est un préliminaire indispensable au mariage, qui suppose que le garçon soit rituellement enlevé à sa mère, mis en réclusion, soumis à certaines épreuves au cours desquelles lui sont révélés des rites, un savoir et des objets secrets, dont les rhombes. La circoncision et la subincision du pénis caractérisent le centre, l'ouest et le nord ; ces opérations sont remplacées dans le sud-est par d'autres marquages du corps comme l'arrachage d'une dent, l'épilation ou les scarifications. Dans tous les cas, pendant l'initiation du garçon, les femmes dansent de leur côté et doivent intervenir pour ponctuer les diverses étapes du cycle qui transforme le garçon en homme. En général, elles s'identifient alors à des héroïnes ancestrales qui, pour elles comme pour les hommes, ont un statut d'« hyper-femmes », à la fois hommes et femmes, ni vraiment l'un ni l'autre.

#### LES « HYPER-FEMMES » DES MYTHES DU DÉSERT

La mythologie masculine des Pitjantjatjara et de leurs voisins, selon Roheim (1974), associe à tous les totems et itinéraires de Rêve des héroïnes appelées *Alknarintja*. Dans les neuf exemples de chants et de mythes totémiques qu'il donne, ces femmes mythiques se caractérisent par des règles et des sécrétions vaginales abondantes et le fait qu'elles conçoivent sans hommes grâce au son des rhombes qu'elles détiennent ; ayant marché et dansé, elles finissent par se fatiguer, entrent sous terre et se transforment en rhombes ou tablettes *tjurunga* (*churinga*).

Roheim souligne que les Aborigènes du désert désignent par *alknarintja* non seulement ces héroïnes qui cédèrent les objets sacrés aux hommes mais aussi toute femme qui aujourd'hui se refuse aux hommes, qu'elle soit vierge, célibataire, mariée ou veuve. Pour l'anthropologue psychanalyste ce terme correspondrait à la notion de « mère phallique », la femme comme possédant le pénis à l'origine, symbolisé par le *tjurunga*. Il est vrai que bien des mythes aborigènes présentent explicitement les héroïnes ancestrales comme détentrices d'un pénis ou d'un long clitoris mais cette indétermination sexuelle ne saurait être expliquée en termes strictement freudiens : c'est

l'autonomie des femmes par rapport aux hommes qui est en jeu, sur un plan social tout autant que psychologique.

L'idée, commune à la majorité du continent, que les esprits-enfants totémiques doivent pénétrer les femmes pour qu'elles enfantent attribue à ces dernières le privilège de la reproduction. La question n'est pas, comme il fut longtemps débattu, si les hommes sont ou non reconnus comme géniteurs (Tonkinson, 1978*b*; Merlan, 1986). L'explication de la gestation en termes d'esprits-enfants n'est pas un substitut à l'explication biologique ; la relation entre la sexualité et la reproduction fut clairement énoncée par de nombreux Aborigènes. Mais, comme l'a noté Malinowski (1913), le rôle de géniteur n'a pas de statut culturel, la paternité est une production rituelle qui s'acquiert au cours de la socialisation des enfants ou, antérieurement, dans les rites éventuels de multiplication des esprits-enfants, qui sont censés les orienter vers des futures mères. Dans certaines tribus, les individus peuvent avoir deux pères, celui qui les a « rêvés » et celui qui les élève, et presque partout en Australie les frères du père ou des hommes de son clan sont également considérés comme « pères ». L'enjeu pour les hommes est de devenir pères socialement, ce que mettent en scène les initiations où les garçons sont retirés aux femmes. Celles-ci, en tant que mères qui jusque là avaient l'exclusivité de l'éducation de leurs enfants, sont alors référées aux femmes mythiques qui vivaient sans hommes.

Les Aranda, selon Spencer et Gillen (1899), appellent *unthippa* les danses féminines effectuées au cours des initiations, du nom de danseuses ancestrales identifiées à des *oruncha*, esprits à pouvoirs surhumains et à intentions malicieuses ou mystérieuses. Voici un résumé du mythe rapporté.

Les *Unthippa* voyageaient en portant des boucliers et des propulseurs de lances. Moitié femme et moitié homme au début, au fur et à mesure de leurs déplacements, leurs organes se modifièrent et les rendirent pareilles aux femmes. A Glen Helen, trouvant le peuple Serpent *okranina* sur le point de circoncrire de jeunes novices, des femmes en relations d'épouses avec eux les emportèrent sur leurs épaules et les circoncrivirent elles-mêmes, puis les laissèrent en compagnie de certaines d'entre elles sur leur chemin. A l'ouest de la rivière Jay, elles changèrent leur langue pour l'aranda et commencèrent à se nourrir exclusivement de graines de l'acacia mulga. A Wankima, leurs organes sexuels tombèrent d'épuisement, à cause de leurs danses incessantes, et se transformèrent en dépôts d'ocre rouge. Les femmes disparurent alors sous terre.

Roheim (1933), en guise d'explication des danses féminines à l'initiation des garçons aranda, recueillit un autre mythe, néanmoins similaire.

Des femmes ancestrales allaient en dansant, décorées de bandeaux *alpita* et de plumes d'aigle rouge ; chacune avait trois clitoris long comme un pénis, un à

l'emplacement normal et les deux autres en guise de lèvres vulvaires. Une vieille femme, appelée *Nyipita* « qui vient », coupa ces organes génitaux qui se métamorphosèrent en pierres et toutes se retrouvèrent avec un clitoris court. Toujours en dansant, elles allèrent à Japilja où elles rencontrèrent de nombreux garçons à totems d'oiseaux d'eau et qui venaient juste d'être circoncis. Elles dansèrent en leur honneur et allèrent jusqu'à Olura « Eau salée » où, fatiguées, elles se transformèrent en *churinga* (*tjurunga*).

La version féminine du mythe des héroïnes Bâton à Four, liées aux initiations, les définissait comme des « hommes à vagin » ; Fry (1933) a assisté en outre chez les Warlpiri-Ngaliya à une cérémonie masculine figurant deux héroïnes de Rêve, *Okaraljälji* et *Jungaldji*, décrites comme ayant copulé ensemble car elles étaient munies à la fois d'une vulve et d'un pénis ; elles se coupèrent ce pénis, entrèrent sous terre et en ressortirent comme des femmes normales. Les Aborigènes ne pratiquant pas l'excision, l'image du clitoris-pénis coupé est à analyser comme une réflexion symbolique des Aborigènes sur les rapports entre les genres.

Il est intéressant de noter que le clitoris est valorisé comme lieu de jouissance. Roheim (1933) rapporte par exemple que dans certains rituels les femmes aranda se frottent réciproquement le clitoris avec leurs jambes en chantant l'oiseau qui leur amènera leurs amants. Cette autonomie du plaisir féminin renvoie en partie à l'autonomie des femmes mythiques, qui en retour pose la question de l'interdépendance sociale entre les sexes. L'interrogation du sexe féminin est indissociable du traitement rituel du sexe masculin : l'introcision des filles, consistant à agrandir l'entrée de la vulve (sans toucher au clitoris) fut relevée par les observateurs du début du siècle dans les tribus où l'on subincisait les hommes, mais elle a disparu alors que la subincision se maintient, et même se propage (il y a quelques années les Lardil de l'Île Mornington ont demandé à une tribu de Terre d'Arnhem de les y initier). On peut suggérer que l'introcision a disparu car elle semblait correspondre, pour les Aborigènes, à une mesure préventive d'aide à l'accouchement aujourd'hui pris en charge par la médecine occidentale ; la subincision, elle, serait d'un autre ordre, donner symboliquement aux hommes le pouvoir fertilisateur de saigner qui leur manque.

La mise en scène de la sexualité est au cœur d'un grand nombre de rituels aborigènes. Roheim cite la description que fit C. Strehlow (1907-1921) d'un rituel aranda, *wuljankura*, qui réunissait hommes et femmes et se terminait par l'arrivée d'un danseur vêtu d'une coiffe en forme de *waniga* (*waniki*, croix initiatique des Warlpiri et Aranda). Il portait un tison *wawilja*, évoquant sans doute le tison transmis par la belle-mère à l'initié, mais peut-être aussi le fait que, pour les Aranda, ce sont des femmes mythiques qui introduisirent

le feu en guise de technique de circoncision, ensuite remplacé par les couteaux de pierre. La cérémonie mixte avait pour but de susciter le désir des femmes à l'égard d'hommes autres que leurs maris et permettre une licence sexuelle rituelle. On peut voir ces rites comme une projection dans la situation de certains héros ancestraux qui méconnaissent les règles conjugales ciment de la société humaine.

Dans le désert de l'ouest, Catherine et Ronald Berndt (1964) ont relevé la figure d'un violeur mythique, *Njirana*, au pénis autonome, *Julana*, qui n'est pas sans rappeler le Trangresseur warlpiri dont le pénis fut « tué » par les héroïnes Bâton à Fourir. Par ailleurs, les Walmajarri et Kukatja ont un mythe-itinéraire d'héroïnes ancestrales semblables à celles du Rêve Bâton à Fourir, jusqu'à leur nom, *Ganabuda*, qui évoque *kana*, « bâton à fouir » en warlpiri. Selon S. Poirier (1990), les femmes de la région qui connaissent le mythe warlpiri l'associent seulement aux *Mungamunga*, autres héroïnes intervenant dans le récit des *Ganabuda* dont l'itinéraire est très long et riche en épisodes variés. Certains se déroulent en territoire warlpiri ; d'autres, d'après R. Berndt, mettent en scène une vieille femme « mère », *Badara* ou *Gadjeri* (*kajirri*), terme qu'on retrouve dans les cultes de fécondité des tribus du nord et qui, chez les Warlpiri, désigne à la fois un cycle initiatique et deux sœurs ancestrales (cf. chap. 9).

Les *Ganabuda* firent un bout de chemin avec des jeunes filles *Mangamanga* (*Mungamunga*) qui chassèrent pour elles en échange des boucliers sacrés *darugu* (*taruku* en warlpiri signifie « secret ») que les *Ganabuda* leur révélèrent, tout comme font les hommes aujourd'hui avec les jeunes initiés. Les *Ganabuda* voyageaient seules ou avec un groupe d'hommes *dingari*, et en plus des boucliers détenaient des rhombes. Mais un homme leur déroba leur pouvoir *maia* (sans doute *mangaya*, le pouvoir des femmes warlpiri) qu'elles cachaient sous leurs aisselles, et elles durent abandonner leurs objets aux hommes, en échange de quoi elles reçurent des bâtons à fouir et des plats en bois. Auparavant, l'une d'elle avait été séduite par un lézard qui fit passer son long pénis sous terre pour entrer en elle ; considérant qu'il était un gendre potentiel, les femmes, pour le tuer, lui coupèrent le pénis (R. Berndt, 1970).

Il faut préciser que de tous les itinéraires totémiques des Walmajarri, Kukatja et aussi des Pintupi, celui des hommes *dingari*, compagnons occasionnels des femmes *Ganabuda*, constitue la référence mythique majeure qui sert aux initiations de ces tribus. Selon Myers (1986), si les Pintupi ont adopté dans les années 30 à la fois la cérémonie de circoncision warlpiri *kurdiji* et le cycle *kajirri*, ils les ont subordonnés à leur complexe mythico-rituel *tingarri* (*dingari*) ; les Pintupi qualifient *tingarri* de « dessous » et *kurdiji* et *kajirri* de « dessus », repérage spatial qui confirme que ces deux cérémonies et leurs itinéraires sont arrivés après l'itinéraire *tingarri* et que, par ailleurs, étant « dessous » le *tingarri* est un secret d'hommes alors que les

deux autres étant « dessus » sont médiatisés par les femmes et donc en partie publics.

#### RITES SECRETS FÉMININS DU DÉSERT ET DU KIMBERLEY

Les héroïnes *Ganabuda* sont aujourd'hui célébrées dans les rituels *yawulyu* des femmes des tribus du désert de l'ouest, Walmajarri, Ngardi, Kukatja ou Pintupi, regroupées dans le Kimberley à Balgo ou ses outstations. Les femmes célèbrent également d'autres êtres totémiques, féminins ou masculins, associés à des sites et des itinéraires. Selon Sylvie Poirier (1990) elles ont souvent des rêves de révélation de nouveaux motifs picturaux et de chants et les intègrent à leurs célébrations d'une manière quasi-systématique sans impliquer les tractations et paiements rituels des Warlpiri.

Autrefois, les vieilles femmes du Kimberley, d'après Phyllis Kaberry (1939), prenaient part aux cérémonies totémiques de multiplication effectuées dans les sites par les hommes. Il en allait de même, selon Radcliffe-Brown (1913), pour les femmes de la tribu Kariera, située plus à l'ouest sur la côte et aujourd'hui disparue : lors des rites totémiques masculins, certaines femmes pouvaient voir les rhombes, objets secrets réservés aux hommes dans la plupart des autres tribus.

Un mythe des Walmajarri (Wolmeri), recueilli par Kaberry, raconte que les femmes auraient reçu des bandeaux *bundu waalu* d'homme-Lune. Pour leurs voisins les Lunga (Lungga), Lune fut castré par une belle-mère après l'avoir séduite et Soleil, figure féminine, nomma les relations de parenté entre les totems. Lune est aussi un transgresseur pour les Warlpiri, mais l'histoire et le totem sont secrets. Les bandeaux walmajarri étaient utilisés dans les années 30 lors de rites féminins qui venaient d'être transmis par des Warlpiri-Warnayaka, sous le nom de *yilpinji*. Roheim (1933) a classé sous ce nom les rites de magie amoureuse des femmes aranda et pitjantjajara ; selon Françoise Dussart (1988b) pour les Warlpiri-Ngaliya, les *yilpinji* féminins ou masculins seraient une importation des années 50.

Catherine Berndt (1950), qui a étudié dans les années 40 les rites des femmes kurintji, malndgin et autres vivant près des stations de bétail du nord-ouest, note qu'elles avaient reçu des rituels *yawulyu* du sud-ouest, via les Walmajarri et les Warlpiri, ainsi que de l'est, via les Mudbura. Les femmes de cette dernière tribu avaient elles-mêmes reçu les *yawulyu* des Warumungu (Warramunga) et des Djingilli qui exportèrent également une autre série de rituels féminins, les *jarada* (*tjarada*). Tous les *yawulyu* que Berndt observa dans les tribus voisines des Warlpiri avaient pour référence les épopées mythiques

de deux ou plusieurs héroïnes désignées par le terme *Yiniwurru* (*Ininguru*, *Iningwuru*, *Iniwura*), qui sillonnèrent la terre en nommant les choses et formant certains paysages, tout comme les héros totémiques, mâles ou femelles, des mythes masculins. Quant aux rituels *jarada*, ils avaient tous pour référence les épopées de deux ou plusieurs héroïnes appelées *Mungamunga*, ayant la particularité d'intégrer aux récits de faits ancestraux des éléments introduits par les Blancs, comme les bœufs ou les jardins.

Les *Yiniwurru* et les *Mungamunga* étant considérées comme éternellement présentes, cela amena C. Berndt à se demander si ces termes ne désignent pas d'une manière générique l'équivalent des héros totémiques. Or, nous avons vu que, pour les femmes warlpiri, *yiniwurru* qualifie la matrice des rêves et tout ce qu'elle génère – héros totémiques, esprits-enfants, etc. Par ailleurs, bien que les femmes warlpiri ne pratiquent pas les rituels *jarada* des Warumungu (adoptés en revanche par leurs voisines du nord, les Kurintji et récemment celles de l'ouest, à Balgo), elles utilisent le nom des héroïnes correspondantes, *mungamunga*, auquel elles prêtent le même sens qu'à *yiniwurru*.

Au début du siècle, Spencer et Gillen (1904) relevèrent chez les Warumungu le nom *Mungamunga* pour des héroïnes ancestrales associées au totem igname, qui semèrent jusque dans le nord-est des esprits-enfants sous forme d'ignames transformées en pierres rituelles *churinga* (*tjurunga*). A noter que les Warumungu désignent tous les totems par *mungai*, terme qui pour ses voisins, les Djingilli et Binbinga, signifie l'espace-temps mythique. Chez les Tiwi des îles Bathurst et Melville, le terme *Imunga* désigne à la fois les clans matrilineaires et les héroïnes ancestrales qui les fondèrent dans le *Dreaming* (Grau, 1983). En warlpiri, *munga* signifie nuit, alors que le redoublement d'un mot marque le pluriel ou la couleur/ substance de la chose qu'il désigne ; *mungamunga* devient ainsi la « substance/couleur des nuits », paraphrase idéale pour la matrice onirique. On peut se demander si d'une manière générale chez les tribus du centre et du nord les noms génériques donnés aux héroïnes ancestrales n'expriment pas une notion féminine connotant la génération mystérieuse du réel dans le rêve.

Les chants des rituels *yawulyu* et *jarada* relevés par C. Berndt sont souvent explicitement ou implicitement érotiques ; les références aux péramèles ou aux opossums, par exemple, attribuent à ces totems un pouvoir de séduction, ce qui est aussi le cas chez les Warlpiri. Mais les *jarada* étaient dans les années 40 plus orientés vers la magie amoureuse que les *yawulyu* et le sont encore d'après les femmes warlpiri qui y ont assisté chez leurs voisines. Leur parallèle avec les



rites totémiques masculins reste néanmoins frappant. En particulier, dans la région de la rivière Daly, les femmes procédaient à la peinture de leur corps selon la même technique que les hommes, faisant couler du sang de leur bras pour coller sur leur peau du duvet blanc provenant d'une certaine variété de plante.

Les deux types de rituels féminins utilisent les bâtons à fouir (*miliri*, *kiihari* ou *wadidji* de *wardiji*, l'acacia mulga dont le bois sert à les fabriquer), des boomerangs et des tablettes. Kaberry (1939) donnait aux tablettes le même nom qu'aux bâtons à fouir, *miliri*. C. Berndt (1950) signala que les héroïnes étaient parfois appelées *juguruguru*, sans doute *yukurrukuru*, le nom warlpiri des tablettes associées à des héroïnes ou des héros de Rêve.

Selon C. Berndt les femmes du nord possédaient alors des bandeaux confectionnés et exportés par les Warlpiri, qu'elles désignaient par le terme *janninggi*, probablement Janyingki, le nom du site à *maralypi* du Rêve Bâton à Fouir warlpiri où les héroïnes séduites par les bandeaux (*minyeri*) fabriqués par Varan formèrent une grotte en dansant et y accouchèrent de nombreux enfants. C. Berndt mentionne que les femmes kurintji et malndjin localisaient en outre la source du pouvoir féminin *mangaya* véhiculé par ces rituels quelque part loin au sud, en territoire aranda.

Les rituels des femmes aranda s'appellent, selon Roheim (1933), *ununtu* ou *wuljankura* : elles dansent avec des bâtons à fouir, portent des bandeaux *alpita* – ficelles de cheveux filés ornées de queues de péramèles comme les bandeaux traditionnels warlpiri – et sont peintes du cou jusqu'aux genoux. Les chants de ces rituels célèbrent tout particulièrement des « femmes merveilleuses » appelées *minyeri* (bandeau en warlpiri), qui sillonnèrent la terre, emportées par les chemins *alchira* (*altjera* « rêve »).

Pour résumer, le fait que le nom warlpiri d'un bandeau, *minyeri*, qualifie des héroïnes ancestrales aranda qui le portent, ou que dans les tribus du nord le nom d'un site warlpiri, Janyingki, désigne le bandeau qui lui est associé, ou encore que le nom d'héroïnes ancestrales du nord soit le mot warlpiri *yukurrukuru* pour les tablettes, est témoin des circulations intertribales et de la logique aborigène qui fait des sites et des objets le devenir des principes ancestraux.

Les organisatrices aranda des rites totémiques sont, selon Olive Pink (1935), des *kutungula* qui doivent être « nièces utérines » des hommes du totem en question : ceci coïncide avec le rôle de gardienne-régisseuse *kurdungurlu* des Warlpiri. Strehlow (1947) définit dans les rituels masculins les *kutungula* comme les alliés (apparentés ou non) des *ingkata* qui comprennent les hommes incarnant les héros célébrés et leurs descendants mâles. En ce sens, les *ingkata*

correspondent à la définition stricte et non classificatoire des gardiens-maîtres *kirda warlpiri*.

Le rôle de gardiennes territoriales des femmes du désert fut illustré en 1983, lors d'un conflit opposant les Aranda (Arunta, Arrernte) aux Blancs qui voulaient inonder une de leurs régions pour y créer un lac artificiel. Ce furent les femmes qui s'élevèrent contre ce projet, protestant que serait ainsi détruit un site sacré féminin, Welatye-Therre « Deux Seins », associé au Rêve Deux-Femmes dont l'itinéraire traverse l'Australie depuis la côte sud jusqu'aux îles des Tiwi du nord. D'après elles, et leur point de vue était soutenu par les hommes, la destruction du site menaçait non seulement les femmes aranda de voir tarir leur lait mais également les femmes d'autres tribus et même les Blanches vivant en Australie. Elles eurent gain de cause, le projet fut abandonné (Glowczewski, 1984b).

A l'occasion d'un voyage avec les Warlpiri chez les Pitjantjajara de Docker River (au sud-ouest du rocher sacré Ayers Rock), j'ai pu constater une activité rituelle féminine comparable aux *yawulyu*. Les Pitjantjajara occupent un territoire qui s'étend jusqu'en Australie-Méridionale. Là, chez les Janggundjara, Annette Hamilton (1979, 1980) a décrit les cérémonies transmises de mère en fille, qui se réfèrent aux parcours *Jukurrpa* d'héroïnes ancestrales diverses : Deux Femmes-Ignames, Deux Femmes-Larves, Sept Sœurs-Pléiades chassées par Orion, etc. La magie amoureuse ne constitue qu'une de leurs multiples fonctions qui concernent aussi bien le contrôle de la reproduction humaine, la croissance des jeunes filles, la pacification des querelles de femmes, les cures thérapeutiques et le gardiennage de la terre. Chez leurs voisins, les Andagerinja (Aluridja du nord), la musicologue Catherine Ellis a filmé dans les années 30 des rituels similaires, où les femmes étaient entièrement nues et peintes sur tout le devant du corps, à l'exception des bras et jambes.

A proximité de la côte sud, à Ooldea, communauté regroupant des Kokatha (Aluridja du sud), les Berndt (1942-1944)<sup>2</sup> ont relevé, parmi les rites féminins, l'épilation du pubis, pratiquée aussi par les Warlpiri. En 1983, les Kokatha squattaient leurs terres ancestrales menacées par l'expansion de la mine de Roxby Downs, le plus grand gisement d'uranium du monde, qui s'étend sur une ceinture de 10 km de long et 3 km de large ; on y trouve également du cuivre, de l'or, de l'argent lanthanum utilisé en électronique. Pour les Kokatha, cette exploitation signifiait la destruction de dix sites sacrés

2. D'après les Berndt (1943), les Aborigènes d'Ooldea se disaient Kokata ou Kukatja (équivalent des Loritja (Aluridja) du sud de Strehlow et des Kukatja de Tindale), ou bien Atingari, Pidjan'dja (Pitjantjajara, tribu ou ensemble de tribus unies linguistiquement). Les deux derniers articles (1944) de cette monographie, sont centrés sur les femmes.

appartenant au Rêve Léopard Dormant, et de deux autres sites, réservés aux femmes, relevant du Rêve Sept Sœurs-Pléiades (Glowczewski, 1984b).

En conclusion, par delà leurs singularités, les rites féminins des diverses tribus du désert et du Kimberley se présentent de manière similaire à ceux des Warlpiri. Les femmes se peignent le corps, chantent et dansent pour célébrer des héroïnes ou des héros totémiques liés à des sites et des itinéraires particuliers. Et elles détiennent des attributs rituels, bandeaux, bâtons à fouir ou de combat, parfois des tablettes, qui à la fois les marquent dans leur sexe et les renvoient à l'ambivalence sexuelle des « hyper-femmes » mythiques.

#### PLÉIADES ET BÂTONS À FOUIR DANS LE SUD-EST

Chez les Dieri et Urabunna du lac Eyre, qui occupaient tout le nord-est de l'Australie-Méridionale, Howitt (1904 : 786-794) a relevé un mythe-itinéraire de femmes célibataires, se prolongeant vers le nord, chez les Wonkanguru et Wonkamala. La première partie du récit, *pirha-malkara*, de *pirha* « le plat », était chantée au cours de l'initiation des garçons. A noter que l'initiation warlpiri porte justement le nom d'un plat-bouclier, *kurdiji*.

Deux groupes de sœurs, les *Mankara-waka* « aînées » et les *Mankara-pirna* « cadettes », entreprirent un voyage et furent rejointes en chemin par d'autres jeunes femmes. Leur père *Mura-mura Madaputa-tupuru* les suivait avec ses chiens, mais elles s'en cachaient en ne montrant que la pointe de leurs cheveux pour qu'il ne les reconnaisse pas. Dansant et chantant, elles nommaient leurs haltes d'après ce qu'elles y faisaient. Elles apprivoisèrent un chien sauvage dingo, puis réduisant en poudre les os d'un émeu elles s'en peignirent le visage, la poitrine et les bras. La saison sèche arrivant, elles voyagèrent sous terre, pendant que leur père les cherchait partout. En ressortant, elles jouèrent à lancer leurs bâtons à fouir *wona* ainsi que des branches *mindri* qu'elles laissaient voler au vent pour courir après. Elles se tissèrent des tabliers pubiens avec des herbes.

Alors qu'elles s'amusaient à plonger dans un lac, leur père, qui les désirait, les appela en chantant « mes épouses », puis il les réunit en leur demandant de lui accorder la plus jeune en mariage. Mais une immense inondation les recouvrit tous et les fit dériver dans un flot tumultueux. A *Kirha-kudana*, le père réussit à stopper les eaux en fichant son boomerang en terre et fit danser les femmes au rythme de ses chants, en trois endroits qui prirent respectivement les noms *Ngaparalyerki* « Seins qui sautent », *Wirintyangura* « Feu qui entoure les danseuses », *Kinyindi* « Cuisses qui tremblent ». Elles continuèrent à avancer en dansant jusqu'à ce que le père soit pris de fureur parce qu'elles avaient mangé un petit marsupial *madagura* sans rien lui laisser. Affaibli, elles le portèrent jusqu'à *Kumarina* où il mourut, son corps se changeant en rocher au bord du lac Eyre, son esprit devenant l'étoile Antares.

La deuxième partie du mythe, appelée *wapiya* « boomerang », donne son nom à un troisième groupe de filles venant de la tribu

Wonkamala, auquel les « aînées » et les « cadettes » se joignirent après avoir échangé leurs chants respectifs, « plat » et « boomerang », que les étrangères rythmaient en frappant leurs boomerangs comme font les hommes. Adoptant la langue wonkamala, ensemble elles traversèrent le territoire correspondant. Après avoir rencontré un vieil homme dont elles se moquèrent, elles arrivèrent au bord d'une grande pièce d'eau avec des vagues (la mer du golfe de Carpentarie, située à plus de 1 000 km au nord du point de départ du récit).

Les femmes Boomerang (*wapiya*) s'en retournèrent et circoncièrent un jeune qu'elles envoyèrent aux autres femmes pour qu'il ramène du bois. Arrivé là-bas, malgré sa blessure qui n'était pas cicatrisée, il voulut faire l'amour et elles le tuèrent pour son audace. Les circonciseuses, ne le voyant pas revenir, poursuivirent leur chemin et tombèrent sur un groupe d'hommes engagés dans une danse *wodampa* (la plus sacrée des Wonkamala). Furieux qu'elles voient ce qu'elles ne devaient pas, ils les étranglèrent.

Les « aînées » et les « cadettes » qui avaient longé le bord de mer furent arrêtées par une colline, mais la plus âgée la frappa de son bâton et elle s'ouvrit. Toutes, en dansant, s'y engouffrèrent et arrivèrent en un endroit où un vieil homme, *Ankuritcha*, était assis, tortillant une corde devant lui. Elles lui donnèrent leur chien, et comme il écoutait leur histoire l'oreille tendue vers le ciel, *Arawatoya*, dont c'est le séjour, laissa tomber une longue corde de cheveux pour les faire monter jusqu'à lui. Mais l'une d'elles se coupa la main avec son bâton à fouir, fit tomber son plat *pirha*, descendit pour le récupérer et ne put remonter. Elle rencontra deux jeunes hommes qui jetèrent sur elle leurs armes. Comme elle était couverte d'écailles les armes s'en retournèrent et elle les attaqua à son tour avec son bâton à fouir, mais l'un des hommes fit éclater ses écailles avec une souche ; elle se rendit et devint sa femme.

L'être du ciel *Arawatoya* aurait parcouru la terre en faisant jaillir de profondes sources d'eau dans le nord-ouest du Queensland. L'ayant rejoint les « aînées » devinrent les Pléiades et les « cadettes » les étoiles d'Orion. Dans ce mythe des Dieri et de leurs voisins, les bâtons à fouir sont, comme partout en Australie, l'attribut et le symbole des femmes. Ils n'apparaissent pas dans un usage rituel, mais les héroïnes dansent et « jouent » à les lancer, pratique de certains rituels féminins du centre ; elles font aussi voler les branches *mindri*, qui évoquent les branches rituelles, symboles des lances féminines warlpiri. Enfin, si la première partie de l'histoire des « aînées » et des « cadettes » est appelée « plat », autre attribut féminin, la suite porte le nom d'un attribut masculin, « boomerang », qui désigne le troisième groupe de jeunes filles circonciseuses des garçons : ces héroïnes méridionales présentent ainsi la même ambivalence sexuelle que celles du désert central et occidental<sup>3</sup>.

3: Je n'ai rien trouvé sur les rituels féminins du lac Eyre ; toutefois les Aborigènes regroupés à Ernabella, vers le nord-ouest de l'Australie-Méridionale, ont récemment réalisé une vidéo, *Seven Sisters*, mettant en scène la version publique d'un itinéraire mythique des Pléiades, qui rappelle le récit d'Howitt ; or, dans cette communauté, les femmes ont des activités rituelles.

Un autre mythe dieri (Howitt : 806) met en scène une femme *Mura-mura* (terme générique pour êtres ancestraux), *Wari-lin-luna*, qui sortit de terre, donna naissance à de nombreux enfants, les totems *murdu* représentant toutes les espèces, qui se dispersèrent et s'installèrent en différents sites pour devenir *kana* « humains » (« bâton à fouir » en warlpiri).

Chez les Narrinyeri de la côte d'Australie-Méridionale, d'après Smith (1930), les Pléiades furent à leur demande aux anciens les premières à subir les épreuves de l'initiation, consistant à résister à la faim, la douleur et la peur ; par ailleurs, deux femmes-serpent, épouses d'Aigle-Faucon se firent voler le feu que les hommes avaient perdu. Le vol du feu aux femmes ou sa transmission par elles est un thème courant de la mythologie australienne.

Chez les Wurunjerri du Victoria, selon Howitt (*ibid.* : 430), ce sont les Pléiades, appelées *Karat-goruk* (*karat-karook*) « filles » de *Bunjil*, le « père » de cette tribu et de leurs voisins (cf. chap. 2), qui se firent voler le feu.

Vivant sur terre, les Pléiades possédaient des bâtons à fouir au bout desquels se trouvait le feu ; le corbeau *waang* le leur déroba au profit des hommes, mais un autre corbeau, bellin bellin, laissa échapper le vent de son sac qui aspira les Pléiades au ciel et leur restitua les bâtons à fouir embrasés. L'arc-en-ciel *Binbeal*, fils de *Bunjil*, fit deux hommes et deux femmes ; à celles-ci une Pléiade donna les bâtons à fouir.

Les femmes de *Bunjil* étaient appelées Cygne Noir, *Ganawarra*, dont le radical *gana* rappelle à nouveau *kana*, « bâton à fouir » en warlpiri. Trois mythes, traduits en français par Van Gennep (1905 : 15-16, 73-75, 180-181), sont à mettre en parallèle avec ces héroïnes et les Pléiades. Le premier attribue à Chauve-souris (*Pallyan*), frère ou fils de *Bunjil*, d'avoir fait sortir de l'eau deux femmes : *Kunerwarra* (*Ganawarra*, Cygne Noir ?) et *Kuuroak* (*Karat-goruk*, Pléiades ?). *Bunjil* les offrit à deux hommes qu'il avait créés ; il donna aux unes deux bâtons à fouir, aux autres deux javelots (Smyth, 1878). Le second mythe, recueilli par Smyth chez les Bunurung, dit que Corbeau vola le feu aux femmes qui l'avaient obtenu par hasard en brisant leurs bâtons. Mais deux hommes, *Toordt* et *Trarr*, le rattrapèrent et rendirent le feu aux femmes. Le dernier mythe, provenant de la rivière Yarra, définit *Balleh-ballen* (*bellin-bellin*) non comme un corbeau mais comme un geai qui ouvrit ses sacs remplis de vent et emporta ainsi *Bunjil* et sa famille au ciel.

L'association du corbeau à des femmes mythiques se retrouve ailleurs. Dans le mythe des femmes *Ganabuda* du désert de l'ouest, R. Berndt (1970) rapporte que les héroïnes rencontrèrent trois corbeaux *gaanga* (*kaanka*) : l'un viola deux jeunes filles, ses belles-mères potentielles, et fut tué par les *Ganabuda*, le second s'enfuit

se transformant en serpent, le troisième fut aussi tué après que les femmes lui eurent dérobé et mis en pièces la ceinture de cheveux qu'il fabriquait. Chez les Warlpiri, les femmes associées au corbeau *kaanka* ou *wangarla* (*waang* des Wurunjerri ?) sont comme dans le sud des Pléiades qui, à l'instar du mythe dieri, ont une relation incestueuse avec leur père, Invincible (cf. chap. 7).

En Nouvelle-Galles du Sud, les Pléiades ou Sept Sœurs auraient gravé les pétroglyphes qui caractérisent les sites sacrés (Elkin, 1949). On ne sait rien des activités rituelles des femmes de cet Etat. Toutefois, selon Katherine Langloh Parker (1905), chez les Euahlayi (Ualarai), les femmes entretenaient des relations mystiques complexes avec *Birrahgnooloo*, que la tribu appelait « mère », épouse céleste de *Byamee* (*Baiame*, « père » des tribus de ces régions, cf. chap. 2). Comme lui, elle était censée avoir un totem différent pour chaque partie du corps. Les femmes euahlayi donnaient à *Byamee* un nom secret, *Boyerh*, et célébraient des femmes-esprits, *Moonaiabaran*, désignées couramment par *kumbuy* « belles-sœurs » et supposées apporter des présents aux femmes de la parenté d'un garçon en cours d'initiation. Invisibles, seules leurs voix étaient perceptibles sous la forme d'aboiments de chiens, ce qu'explique à sa façon le mythe suivant, recueilli par Langloh Parker et traduit par Van Gennep (1905 : 163-176).

Lorsque *Byamee* encore sur terre procédait à l'initiation *Borah*, les femmes se firent voler leur pierre à moudre et eurent peur d'être condamnées à aboyer comme le peuple Chien qui venait d'être puni par *Byamee* pour avoir trop parlé pendant les rituels. Le peuple pigeon *dummerh*, accusé du vol, disparut ; des pierres *dayourt* apparurent alors et avancèrent toutes seules, suivies par les tribus présentes, jusqu'à un site où elles s'empilèrent ; le prodige fut attribué aux esprits *Wondah* qui crient « oumoum » comme les pigeons. Puis, toutes les tribus, à l'exception des novices et de leurs tuteurs, se changèrent en l'animal dont elles portaient le nom, suite à la malédiction d'une vieille qu'on avait abandonnée et qui devint l'oiseau *millindulu-nubbah*.

Il est intéressant que les femmes-esprits euahlayi qui président aux initiations soient qualifiées de « belles-sœurs » car cette relation inscrit les rituels dans la perspective de l'alliance. On peut se demander, là encore, si les noms de ces figures ancestrales, qu'il s'agisse de femmes-esprits, de « père » et « mère » tribaux, n'expriment pas, au delà des personnages, des notions connotant la gestation permanente de l'univers.

#### LES SŒURS ÉTERNELLES DE TERRE D'ARNHEM

Une grande partie de la vie rituelle des tribus de Terre d'Arnhem, dont les Murngin (Yolngu) se rapporte à deux mythes qui, chacun,

mettent en scène un couple de sœurs ancestrales, à l'origine à la fois du peuplement de ces régions et des rites actuels. Les femmes n'y ont pas de rituels spécifiques mais participent à ceux des hommes plus que dans les tribus du désert, sans toutefois avoir accès aux objets les plus sacrés appelés *ranga* (*rangga*, cf. chap. 2) du nom des totems correspondants ; ces emblèmes totémiques proviennent de deux héroïnes appelées *Djungkao* ou *Djunggawul*.

Les *Djungkao* avaient des bâtons à fouir qu'elles plantaient partout où elles s'arrêtaient, formant ainsi les puits à totems qu'elles nommèrent, ainsi que toutes les choses qu'elles voyaient. Elles instaurèrent les cérémonies *narra*, fabriquèrent les emblèmes totémiques *ranga* qu'elles déposèrent çà et là, procréant abondamment. La cadette fut attaquée par un homme non circoncis qui essaya de la violer, mais seul son sperme lui coula sur le corps. D'autres hommes leur dérochèrent les cordes avec lesquelles elles confectionnaient leurs *ranga* et firent une cérémonie *narra*. Les sœurs décidèrent de laisser les emblèmes et la cérémonie aux hommes et de se consacrer désormais à la collecte pour les nourrir. Les hommes, de leur côté, se dirent qu'ils ne pouvaient rendre aux femmes ce qu'ils leur avait pris et ils instituèrent la circulation des cordes entre eux comme symbole d'alliance (Warner, 1937/1958).

Une autre version de ce mythe, recueillie à Yirrkala par R. Berndt (1952), désigne par *Djanggawul* à la fois les deux sœurs et leur frère qui avait un pénis très long, tout comme leur clitoris à elles.

Les *Djanggawul* vinrent d'une île non identifiée où le frère fit l'amour avec ses sœurs. Ils y fabriquèrent des *Dreaming* (*Wangar*) sous forme d'emblèmes totémiques *rangga* et de peintures corporelles et instituèrent des rituels. Avec leurs emblèmes, ils s'embarquèrent en canoë et échouèrent sur le continent à Jelangbara où le frère voulut raccourcir le clitoris de ses sœurs qui lui demandèrent d'attendre. Ils rencontrèrent divers animaux dont ils firent les totems des régions correspondantes, déposant leurs emblèmes dans divers lieux qu'ils transformèrent en sites sacrés. Le frère faisait régulièrement l'amour avec ses sœurs pour peupler les terres traversées. Seule l'aînée accouchait d'une multitude d'enfants que le frère retirait avec le doigt. Il mettait les garçons dans l'herbe, pour qu'en grandissant ils aient des moustaches, et les filles sous une natte (*ngaimara* « tablier pubien », symbole de l'utérus), pour qu'elles n'aient pas de poils comme les garçons et « parce qu'elles sont sacrées comme les *rangga* ». Un étranger désirant tuer le frère s'en prit à la cadette : la rendant inconsciente, il lui ôta la mâchoire, la posséda, coupa sa chair autour de la vulve puis remit tout en place. Réveillée, elle rejoignit son frère et sa sœur mais mourut le lendemain. Enterrée par eux, elle réapparut magiquement.

Pour la deuxième fois le frère voulut raccourcir le clitoris de ses sœurs qui refusèrent. Parties chasser en laissant les sacs de fibre dans lesquels se trouvaient les emblèmes *rangga*, elles se les firent dérober par leurs « frères », les fils que l'aînée avait mis au monde. Ainsi perdirent-elles le pouvoir sacré des rituels qui venait de leur utérus. L'aînée consola la cadette : « Ce n'est pas grave, laissons cela aux hommes ; nous pouvons passer notre temps à collecter de la nourriture comme les hommes faisaient jusqu'à présent. Nous savons tout et n'avons rien perdu puisque nous sommes toujours sacrées. Si nous avons perdu nos sacs, n'avons-nous pas encore nos utérus ? ». Plus tard, le frère coupa le clitoris des sœurs. La cadette procréa comme l'aînée. A leur arrivée sur l'île Elcho, deux garçons furent circoncis, inaugurant cette pratique dont le frère *Djanggawul* avait « fait un grand *Dreaming* », tout en n'étant pas circoncis ;

mettent en scène un couple de sœurs ancestrales, à l'origine à la fois du peuplement de ces régions et des rites actuels. Les femmes n'y ont pas de rituels spécifiques mais participent à ceux des hommes plus que dans les tribus du désert, sans toutefois avoir accès aux objets les plus sacrés appelés *ranga* (*rangga*, cf. chap. 2) du nom des totems correspondants ; ces emblèmes totémiques proviennent de deux héroïnes appelées *Djungkao* ou *Djanggawul*.

Les *Djungkao* avaient des bâtons à fouir qu'elles plantaient partout où elles s'arrêtaient, formant ainsi les puits à totems qu'elles nommèrent, ainsi que toutes les choses qu'elles voyaient. Elles instaurèrent les cérémonies *narra*, fabriquèrent les emblèmes totémiques *ranga* qu'elles déposèrent çà et là, procréant abondamment. La cadette fut attaquée par un homme non circoncis qui essaya de la violer, mais seul son sperme lui coula sur le corps. D'autres hommes leur dérobèrent les cordes avec lesquelles elles confectionnaient leurs *ranga* et firent une cérémonie *narra*. Les sœurs décidèrent de laisser les emblèmes et la cérémonie aux hommes et de se consacrer désormais à la collecte pour les nourrir. Les hommes, de leur côté, se dirent qu'ils ne pouvaient rendre aux femmes ce qu'ils leur avait pris et ils instituèrent la circulation des cordes entre eux comme symbole d'alliance (Warner, 1937/1958).

Une autre version de ce mythe, recueillie à Yirrkala par R. Berndt (1952), désigne par *Djanggawul* à la fois les deux sœurs et leur frère qui avait un pénis très long, tout comme leur clitoris à elles.

Les *Djanggawul* vinrent d'une île non identifiée où le frère fit l'amour avec ses sœurs. Ils y fabriquèrent des *Dreaming* (*Wangar*) sous forme d'emblèmes totémiques *rangga* et de peintures corporelles et instituèrent des rituels. Avec leurs emblèmes, ils s'embarquèrent en canoë et échouèrent sur le continent à Jelangbara où le frère voulut raccourcir le clitoris de ses sœurs qui lui demandèrent d'attendre. Ils rencontrèrent divers animaux dont ils firent les totems des régions correspondantes, déposant leurs emblèmes dans divers lieux qu'ils transformèrent en sites sacrés. Le frère faisait régulièrement l'amour avec ses sœurs pour peupler les terres traversées. Seule l'aînée accouchait d'une multitude d'enfants que le frère retirait avec le doigt. Il mettait les garçons dans l'herbe, pour qu'en grandissant ils aient des moustaches, et les filles sous une natte (*ngaimara* « tablier pubien », symbole de l'utérus), pour qu'elles n'aient pas de poils comme les garçons et « parce qu'elles sont sacrées comme les *rangga* ». Un étranger désirant tuer le frère s'en prit à la cadette : la rendant inconsciente, il lui ôta la mâchoire, la posséda, coupa sa chair autour de la vulve puis remit tout en place. Réveillée, elle rejoignit son frère et sa sœur mais mourut le lendemain. Enterrée par eux, elle réapparut magiquement.

Pour la deuxième fois le frère voulut raccourcir le clitoris de ses sœurs qui refusèrent. Parties chasser en laissant les sacs de fibre dans lesquels se trouvaient les emblèmes *rangga*, elles se les firent dérober par leurs « frères », les fils que l'aînée avait mis au monde. Ainsi perdirent-elles le pouvoir sacré des rituels qui venait de leur utérus. L'aînée consola la cadette : « Ce n'est pas grave, laissons cela aux hommes ; nous pouvons passer notre temps à collecter de la nourriture comme les hommes faisaient jusqu'à présent. Nous savons tout et n'avons rien perdu puisque nous sommes toujours sacrées. Si nous avons perdu nos sacs, n'avons-nous pas encore nos utérus ? ». Plus tard, le frère coupa le clitoris des sœurs. La cadette procréa comme l'aînée. A leur arrivée sur l'île Elcho, deux garçons furent circoncis, inaugurant cette pratique dont le frère *Djanggawul* avait « fait un grand *Dreaming* », tout en n'étant pas circoncis ;



il se raccourcit seulement le pénis. Partout où lui et ses deux sœurs laissèrent des enfants, ils parlèrent un dialecte différent qui distingue aujourd'hui chaque clan.

Le mythe murngin de l'autre couple de sœurs, les *Wawilak*, sert de référence à deux cérémonies interclaniques qu'elles inaugurèrent : *djungguan* associée à la circoncision et *kunapipi* un culte de fertilité.

Les *Wawilak* marchaient en nommant les plantes et les animaux et les déclaraient *marain* c'est-à-dire sacrés, totémiques. Elles chassaient avec des lances et chacune avait un enfant. Ayant cuit les animaux et végétaux qu'elles avaient collectés, tous sautèrent du feu et se dispersèrent de par la terre. La cadette pollua de son sang menstruel un puits naturel, mettant en colère le python *Yurlunggur* qui s'y trouvait et qui fit déferler une inondation. Les sœurs chantèrent et dansèrent pour essayer de l'apaiser, mais il les avala ainsi que leurs enfants. Python discuta alors au ciel avec d'autres serpents qui se révélèrent tous de langues et de clans différents bien qu'ayant en commun les mêmes emblèmes totémiques associés à leurs points d'eau sur terre. Les serpents lui reprochèrent d'avoir avalé les deux sœurs.

Se sentant nauséeux, Python régurgita femmes et enfants dans un nid de fourmis au contact desquelles ils revinrent à la vie, mais il les ravala et s'érigea vers le ciel pour retomber et former le terrain de danse *kunapipi* ; la première fois il avait formé celui de la cérémonie *djungguan*. Il revomit alors les deux sœurs *Wawilak* qui se changèrent en pierre près du puits *Mirrirmina*. Les hommes du clan *Wawilak*, qui s'étaient endormis près de ces rochers, virent en rêve les deux sœurs ; elles leur apprirent les chants et les danses associés aux deux cérémonies, les initièrent à la circoncision et leur imposèrent de se peindre avec du sang et du duvet pour danser toutes les choses qu'elles avaient nommées et qui, les ayant fuies, étaient rentrées dans le puits (Warner, 1937/1958).

R. Berndt (1951) a recueilli plusieurs versions fragmentaires de ce mythe, qui concordent pour l'essentiel avec celle de Warner. Une brève comparaison du mythe des *Wawilak* et de celui des sœurs *Djanggawul* a été proposée par Susan Hargrave (1983) qui se réfère à des aspects non pris en compte ici : la relation des étapes du mythe avec les saisons et l'exogamie entre deux moitiés tribales sur laquelle je reviendrais (cf. chap. 9). Pour ce qui nous intéresse ici, dans les deux cas ce sont des femmes qui donnent les rituels aux hommes ; les sœurs *Djanggawul* (*Djunkgao*) se font voler les emblèmes et acceptent de les perdre, alors que les sœurs *Wawilak* transfèrent leur savoir en rêve, après avoir été deux fois avalées et vomies par le serpent géant *Yurlunggur*.

Lors de la cérémonie *kunapipi*, les hommes, selon Warner, appellent ce python mythique *muir*, terme qui désigne soit le propre « père » du python, soit son esprit interne. Il réside simultanément dans les profondeurs souterraines et dans le ciel ; le tonnerre est sa voix, l'éclair sa langue, les nuages qui copulent ensemble étant les serpents, ses fils. Par ailleurs, bien que mâle, il est simultanément homme et femme, bisexualité confirmée par R. Berndt, qui relève

que, selon les versions ou les épisodes, *Yurlunggur* est soit mâle, soit plus souvent femelle, soit les deux à la fois.

Chez les Koko-Yalunyu du nord-Queensland, un mythe rapporté par Ursula McConnel (1931) figure un aigle-faucon, *Yalungur*, pourvoyeur d'esprits-enfants, qui se caractérise aussi par une ambivalence sexuelle.

Il n'y avait alors pas de femmes et *Gidja*, l'homme-lune, coupa les testicules et le pénis de l'aigle-faucon pour en faire une femme. Il tailla un orifice, y inséra la sève de l'eucalyptus rouge (« bois de sang » *bloodwood*) et du bois blanc (« bois de lait » *milkwood*) ce qui donna à *Yalungur* le sang (des règles) et le lait (des seins). Lune inséra encore dans l'orifice une mixture d'ignames longues et courtes pour le faire accoucher d'enfants (*hangal*). Depuis, l'aigle-faucon *Yalungur* envoie les esprits-enfants aux femmes pour qu'elles accouchent.

C'est également sous la forme d'ignames que les héroïnes *Mungamunga* des Warumungu ont semé les esprits-enfants (et les pierres rituelles *churinga*). Le mythe koko-yalunyu de l'aigle-faucon *Yalungur* illustre l'inversion du sexe masculin en sexe féminin procréateur. Dans les mythes murngin, l'ingestion des deux sœurs *Wawilak* par le python *Yurlunggur*, tant pour Warner que pour Berndt, exprime, entre autres, l'acte sexuel ; mais qui pénètre qui ? le python avaleur ou les femmes avalées par un python femelle ? Dans les deux cas, c'est une image du retournement du dedans et du dehors, du devenir d'un sexe dans l'autre. Morphy (n.d.) a d'ailleurs montré à quel point le rapport ambigu entre « dedans » et « dehors » est à la base même du système de connaissance des Yolngu (Murngin) de Terre d'Arnhem.

#### UN THÈME TRANSCULTUREL : LE SAVOIR VOLÉ AUX FEMMES

Chasseresses chassées, célibataires séduites, détentrices d'un savoir qu'elles perdent au profit des hommes, androgynes devenant femmes, procréatrices ou semeuses d'esprits-enfants, principes fertilisateurs des totems et des humains, telles sont souvent les figures féminines des mythes australiens. Elles possèdent à la fois les attributs des femmes – bâtons à fouir, plâts, bandeaux, danses, peintures et rites propres, utérus fécondant – et ceux des hommes – lances, boomerangs, objets sacrés, rhombes et boucliers ou emblèmes totémiques, initiations, phallus sous la forme d'un long clitoris. En tant que principes à la fois ancestraux et éternels, elles représentent la transcendance de la sexualité humaine, le mystère d'une gestation en devenir permanent, l'inscription d'itinéraires terrestres sous terre (grottes ou autres sites) et dans le ciel (Pléiades, Soleil, etc.).

Le thème de femmes mythiques détenant le savoir de pratiques culturelles, relatives à des rituels ou à des techniques – chasse, pêche, agriculture, poterie, tissage, métallurgie, fabrication et utilisation de masques, d'instruments de musique, etc. – se retrouve de par le monde dans des sociétés où les arts en question sont réservés aux hommes. Ce thème des femmes qui savent, quand les hommes ne savent pas encore, qui vivent entre elles ou asservissent les hommes, est souvent interprété comme la nostalgie d'un matriarcat primordial, voire historique, ou simplement la légitimation idéologique de l'exclusion des femmes de certaines activités.

Or, pris dans leur contexte, les mythes aborigènes – des femmes Bâton à Four, des *Alknarintja*, des *Ganabuda*, des « aînées/cadettes » Pléiades/Orion, et des femmes Boomerang, des sœurs *Djanggawul* ou *Wawilak* – révèlent quelque chose de plus subtil : un constat sur l'ambiguïté du désir. En effet, toutes les héroïnes livrent leurs secrets aux hommes, perdent leur statut et leur liberté de célibataires après avoir succombé à la séduction mais, du coup, les hommes se trouvent enchaînés à elles et dépendants du fait qu'ils les désirent et qu'elles produisent des enfants.

Sexualité et reproduction ne sont pas pour autant confondues. Le destin de chaque sexe est entre les mains de l'autre, à la fois du fait de l'attraction amoureuse et de l'impératif social de l'enfantelement. Si bien des récits mythiques énoncent l'obligation pour les hommes et les femmes de vivre ensemble en société, ils mettent aussi en scène une tension entre leur attraction mutuelle et leur aspiration à ne pas dépendre de l'autre sexe, désir contradictoire qui s'inscrit comme un drame perpétuel. A sa façon, la spécialisation, qui assigne à chaque genre son domaine propre et complémentaire, semble traduire cette ambiguïté entre dépendance et autonomie qui se joue en chacun face à la nécessité sociale d'une cohabitation.

La dimension du désir dans les récits australiens n'est cependant pas purement sexuelle ou sociale. Certes ils expliquent un modèle de répartition des rôles sexuels dans la société mais, à un autre niveau, ils rendent compte d'un mystère qui pose ces rôles comme arbitraires, ce qu'illustre le sexe androgyne des femmes ancestrales. Le masculin et le féminin ne sont pas donnés *a priori*, mais produits par la rencontre de principes éternels, tous caractérisés par un pouvoir de métamorphose. Rencontre, que chaque nouvelle génération d'humains doit rejouer rituellement pour séparer sa bisexualité virtuelle et une identité de genre, qui vient légitimer des rôles sexuels différenciés.

Les figures mythiques australiennes apparaissent comme des personnifications du désir qui, en tant qu'acte exprimé par des mots

(récits, chants) ou des traces visuelles (peintures, danses, sites), différencie les hommes et les femmes dans un registre temporel au même titre qu'il discrimine tout ce qui existe en se reproduisant. Sur ce plan cosmologique, le masculin et le féminin ne sont que l'image d'un désir agissant qui dépasse les humains. On pourrait dire que les esprits-enfants personnifient précisément ce désir dans la mesure où, se choisissant eux-mêmes leurs parents, ils sont par excellence des « désirants » (*ngampurpa* en warlpiri). Le destin de l'espèce humaine et celui des individus ne sont pas prédéterminés mais seulement agis, rêvés, par un désir qui peut se déployer sous de multiples formes dont, par-delà les repères collectifs, la singularité de chacun témoigne.

Au terme de cette deuxième partie intitulée « Agir et devenir », l'action, en tant que mode humain de la production d'une identité toujours à redéfinir, s'avère au fondement de la vie rituelle aborigène. Il est question pour les hommes et les femmes non de répéter indéfiniment un modèle mythique ancestral mais de mettre en œuvre les conditions nécessaires, esthétiques et éthiques, pour que le désir figuré par les êtres éternels trouve sa place à la fois dans la société humaine et dans son environnement. Agir pour devenir c'est contribuer au mouvement de l'univers en préservant sa permanence symbolisée par l'espace-temps du Rêve, c'est-à-dire en actualisant dans des formes toujours renouvelées quelque chose qui est pressenti comme un déjà-là : la virtualité de la vie.

TROISIÈME PARTIE

*Allier et affilier*



## Des pères et des belles-mères warlpiri

Les quelque 3 000 Warlpiri se désignent tous entre eux par des termes d'adresse parentaux. Pourtant, dans la majorité des cas, il ne s'agit pas de liens généalogiques. En effet, la mémoire des généalogies ne remonte pas à plus de cinq générations et ce qui constitue la tribu en une « famille » n'est pas déterminé en fonction d'une ou plusieurs souches communes. Par ailleurs, tout en employant les mêmes termes pour les parents de sang, les parents par alliance et les non parents, les Warlpiri distinguent bien les premiers qu'ils définissent comme « proches » des autres qu'ils taxent de parents « éloignés ». Par contre, dès qu'une alliance matrimoniale s'établit, le conjoint, ses parents, ses frères et sœurs et certains de leurs propres alliés sont nommés et considérés comme « proches » avec lesquels on ne peut refaire une alliance que dans certaines conditions.

Les termes d'adresse sont parmi les premiers mots qu'un enfant apprend à maîtriser, d'abord sous une forme enfantine comme papa, maman, etc., puis en assimilant les expressions du langage adulte. Dès sa naissance, l'entourage lui parle en situant systématiquement le terme à employer à l'égard de quiconque se présente à lui. Il découvre progressivement qu'il a de nombreux « frères » et « sœurs » vivant avec d'autres pères et mères qu'il doit appeler comme ses propres parents. En revanche, il nomme « cousins » les enfants de ses « tantes paternelles » ou « oncles maternels ». Désignant d'un terme différent chacun de ses quatre grands-parents, il s'habitue à les utiliser indépendamment du sexe, vis à vis d'adultes ou d'enfants considérés comme « frères » ou « sœurs » de ses propres grands-parents. Certains de ses « grands-oncles paternels » taquent la fillette en lui disant : « je suis aussi ton époux ! » Alors que le garçon qui s'approche des femmes qu'il appelle « fille du frère de la grand-

mère maternelle », suscite un éclat de rire général et se fait remarquer : « Eloigne-toi car c'est ta « belle-mère » ! » Ainsi, les enfants viennent à distinguer parmi les membres de la tribu ceux qui peuvent ou non devenir leurs alliés par mariage.

Le type de relations parentales qui lie tout Warlpiri à chacun des autres est déterminé d'une part, suivant l'appartenance de l'enfant à un clan et les relations qui lient ce clan aux autres par leurs Rêves-totems respectifs ; d'autre part, suivant l'attribution à tout individu d'un nom classificatoire, appelé sous-section par les anthropologues et *skin* « peau » par les Aborigènes du centre, de l'ouest et du nord de l'Australie où ce mode d'appellation est pratiqué. Les sous-sections, qui sont au nombre de huit, forment un système indigène de classification parentale qui, dans le cas warlpiri, sert aussi à classer les noms totémiques définissant leur quarantaine de clans.

#### *KUYU* : CHAIR PATRICLANIQUE OU GÉNÉRATION DE « CHAIR »

Les Warlpiri doivent se marier à l'extérieur de leur clan et répartissent tous les clans en quatre types d'une manière égocentrée, tout ego, homme ou femme, appelant : 1) *kuyu-wapirra*, son patriclan (celui de son père) et les « frères » de ce dernier ; 2) *kuyu-yarriki*, le clan de sa mère et les clans « frères » de celui-ci ; 3) *kuyu-kirda*, les clans des époux potentiels ; 4) *kuyu-wurruru*, les clans des belles-mères potentielles d'un homme et des gendres d'une femme.

Bien que *kuyu* désigne couramment la viande et le gibier, dans ces expressions, il renvoie à la Chair du nom totémique, au « corps » ancestral, ceci que le totem soit animal, végétal ou autre. *Wapirra*, qui signifie « père », érige les totems claniques en Pères mythiques du clan d'ego. L'utilisation du terme *kuyu-wapirra* pour d'autres clans que le sien pose comme autant de Pères mythiques les totems des itinéraires correspondants, « frères » de celui du clan d'ego. En ce sens, on peut traduire *kuyu* par « lignée paternelle », étant bien entendu qu'il ne s'agit pas d'une stricte filiation consanguine, mais d'un repérage de filiation totémique instaurée socialement par le regroupement – dans un même patriclan et dans un même groupe de patriclans – d'individus non nécessairement affiliés généalogiquement.

Nous avons vu que chacun est l'incarnation d'un esprit-enfant d'un itinéraire totémique particulier, ce qui lui donne un totem et un site de conception propres et éventuellement un prénom/vers de chant de cet itinéraire. Les Warlpiri disent préférer qu'un enfant soit conçu sur l'itinéraire *Jukurrpa* de son père pour que son totem



de conception appartienne à la constellation des totems patriclaniques, mais en fait cette situation est très rare. Quand elle se produit, l'enfant en grandissant accède à des responsabilités rituelles importantes sur les sites de son clan, *a fortiori* si son site de conception correspond à celui où se trouve *maralypi*, la singularité condensatrice de tous les *Kurruwarri* claniques. Dans le cas où l'enfant n'incarne pas un totem du clan de son père mais celui d'un autre clan, il peut être adopté par ce dernier s'il est « frère » (*kuyu-wapirra*) du clan de son propre père. Mais, plus couramment, le totem et le site de conception donnent simplement des droits territoriaux et certaines responsabilités rituelles indépendamment de l'intégration clanique.

Quand le père d'un enfant est mort avant son initiation, il peut être intégré soit au clan du défunt soit à celui du nouvel époux de sa mère, s'il appartient à un autre clan. L'enfant de parents dont les clans ne sont pas en relation de *kuyu-kirda* « époux potentiel », est parfois retiré au père pour être initié et adopté par un des clans où la mère aurait dû se marier. Autrement dit, bien que les clans comprennent des agnats réels et classificatoires, « pères » et « fils », ce n'est pas la filiation biologique paternelle mais la reconnaissance sociale qui fait d'un enfant le « fils » ou la « fille » des totems claniques.

C'est lors des initiations *kurdiji* que se joue l'intégration officielle des enfants à des patriclans. Le garçon, au moment d'être circoncis, reçoit le statut de gardien des totems de l'itinéraire correspondant, des rituels territoriaux et des emblèmes associés qu'il voit pour la première fois. Il découvre aussi les rituels d'autres clans et, pris en charge par ses beaux-frères réels ou classificatoires, puis circoncis par son futur beau-père, il est inscrit dans un réseau d'alliance et d'obligations nouvelles. Pour une fille, l'incorporation dans un clan se fait souvent avant même sa naissance, lorsque, par son père et sa mère élus comme beaux-parents d'un jeune initié, elle est promise pour future épouse à ce dernier. Mais c'est plus tard, lorsqu'elle est choisie comme future belle-mère d'un garçon passant l'initiation, que son appartenance clanique est confirmée. La même cérémonie socialise donc un garçon comme futur époux et gendre et une fille comme future belle-mère. L'affiliation à un patriclan les définit comme alliés de deux autres : celui de l'épouse ou de l'époux (*kuyu-kirda*) et celui de la belle-mère ou du gendre (*kuyu-wurruru*).

Les Warlpiri sont soit monogames soit polygynes, pouvant cumuler deux à quatre épouses. Autrefois, en attendant de se marier avec la fillette promise, un homme ayant passé les stades nécessaires de l'initiation, rarement avant trente ans, se mettait en ménage avec une veuve plus âgée que lui. Cette dernière pouvait élever la future coépouse et être rejointe par ses sœurs cadettes. Le mariage avec

plusieurs sœurs étant autorisé. Une veuve encore jeune pouvait revenir au frère cadet de son mari décédé. De telles unités familiales existent encore aujourd'hui. Il arrive aussi couramment qu'une veuve ou une femme séparée de son mari vienne vivre avec un célibataire ou un homme marié de son choix, devenant alors coépouse privilégiée, en particulier si un tel couple a eu une liaison dans sa jeunesse.

Bien qu'il y ait toujours des transgressions, les Warlpiri insistent sur le fait que mariages ou liaisons devraient respecter les règles de prescription entre les clans des partenaires. Les clans *kuyu-kirda* « époux » d'un individu sont ceux où se marient ses grands-pères paternels généalogiques (le réel et ses frères ou cousins parallèles) ou classificatoires (du clan ou non). Alors que les clans où se marient ses pères généalogiques ou classificatoires sont pour lui *kuyu-yarriki* « mères » et en principe interdits. C'est donc seulement une génération sur deux que la même alliance peut être reproduite entre deux clans : le clan *kuyu-kirda* « époux » d'une génération devient *kuyu-yarriki* « mère » de la suivante et vice-versa.

Les Warlpiri codifient cette alternance en différenciant au sein de chaque clan deux générations classificatoires, *kuyu-ma* « ma chair » et *kuyu-kari* « autre chair » : 1) dans son clan et les clans *kuyu-wapirra*, ego appelle *kuyu-ma* la génération de ses frères et grands-pères paternels et *kuyu-kari* celle de ses pères et de ses enfants (pour un homme) ou neveux (pour une femme) ; 2) dans les clans *kuyu-yarriki*, les *kuyu-ma* d'ego sont comme ses cousins croisés (enfants de la sœur du père ou du frère de la mère) alors que les *kuyu-kari* sont comme ses mères ou oncles maternels ; 3) dans les clans *kuyu-kirda*, seuls les individus qu'ego appelle *kuyu-ma* peuvent devenir ses conjoints ou beaux-frères (belles-sœurs), les *kuyu-kari* étant considérés comme des enfants par une femme et des neveux utérins (enfants de la sœur) par un homme ; 4) dans les clans *kuyu-wurruru*, les *kuyu-ma* sont comme des grands-mères maternelles ou des grands-oncles, frères de ces dernières, alors que les *kuyu-kari* regroupent les belles-mères potentielles d'un homme ou les gendres potentiels d'une femme.

En résumé, sont *kuyu-ma* « même chair » les individus de la génération d'ego (homme ou femme), classificatoirement équivalente aux générations de ses grands-parents et petits-enfants, et sont *kuyu-kari* les individus de la génération des parents d'ego qui équivaut à celle de ses enfants. Ces deux générations de « chair » ne se fondent pas sur l'âge, mais résulte du respect de l'alternance des prescriptions d'alliance interclaniques pour les générations qui se succèdent au sein de chaque lignée.

## LES SOUS-SECTIONS OU « PEAUX »

Les alliances interclaniques des proches – à condition qu'elles aient respecté les prescriptions – sont une première source de repérage des relations classificatoires qui lient un individu aux autres. Mais les Warlpiri ont surtout recours au système des huit sous-sections, noms classificatoires attribués à tous de manière fixe (sociocentrée et non plus égocentrée), qui situe automatiquement les porteurs du même nom comme « frères/sœurs » (clans *kuyu-wapirra* et génération *kuyu-ma*) et place les porteurs des sept autres noms dans l'une ou l'autre des deux générations de « chair » et l'un des quatre types de Chaires patriclaniques.

Les huit noms de sous-section se dédoublent, chez les Warlpiri, en fonction du sexe, commençant par J pour les hommes et par N pour les femmes. Des formes équivalentes désignent les enfants « frères/sœurs » des adultes (Laughren, 1982) :

Hommes	(garçons)	/	Femmes	(filles)
1 : Japanangka	(Janama)	/	Napanangka	(Ngamana)
2 : Jakamarra	(Jakarra)	/	Nakamarra	(Wajala)
3 : Jungarrayi	(Jukurtayi)	/	Nungarrayi	(Ngampukurlu)
4 : Jampijinpa	(Jampirika)	/	Nampijinpa	(Ngampijakurdu)
5 : Japangardi	(Japayardi)	/	Napangardi	(Ngampayardi)
6 : Jangala	(Jangkarli)	/	Nangala	(Ngangkala)
7 : Japaljarri	(Japalyi)	/	Napaljarri	(Ngalyirri)
8 : Jupurrurla	(Jurlama)	/	Napurrurla	(Ngampurla)

La détermination du nom de sous-section ou « peau » d'un nouveau-né s'établit en fonction des noms respectifs de ses parents. Les huit sous-sections sont en effet réparties en quatre couples d'époux<sup>1</sup> : 1 et 8, 2 et 7, 3 et 6, 4 et 5. A chaque couple, suivant que le premier terme est féminin ou masculin, est associée une troisième sous-section, celle de leurs enfants. Par exemple, les Japanangka/Napanangka (1) sont les enfants d'un Japangardi (5) et d'une Nampijinpa (4) ; mais une Napangardi (5) mariée à un Jampijinpa (4) a pour enfants des Jangala/Nangala (6). Le système se boucle de telle sorte que de père en fils ce sont toujours les deux mêmes sous-sections qui alternent : 5 est père de 1 qui est père de 5, et pareillement pour 2-8, 3-7 et 4-6, ce qui donne donc quatre

1. La numérotation des sous-sections de 1 à 8, introduite par Kupka (1975) remplace la convention anglo-saxonne des lettres reprise par Lévi-Strauss (A1, A2, B1, B2, C1, C2, D1, D2). Ces lettres étant différemment utilisées selon les auteurs, une équivalence unique ne peut être donnée avec les chiffres mais est facilement déduisible, cas par cas, à partir des termes indigènes de référence.

patricycles. Mais de mère en fille, il faut quatre sous-sections pour former un matricycle : 1 est mère de 2 qui est mère de 3 qui est mère de 4 (qui est mère de 1, etc.) ; 5 est mère de 6 qui est mère de 7 qui est mère de 8 (qui est mère de 5, etc.).

Ce système, que les propriétés mathématiques définissent comme un groupe diédrique 8, peut être illustré par un cube de diverses manières (White, 1963 ; Courrège, 1965). Ici (cf. fig. 3), les arêtes verticales représentent les quatre patricycles, les arêtes horizontales les deux matricycles, les diagonales des quatre faces verticales relient les époux, alors que les diagonales internes correspondent aux relations belle-mère/gendre :

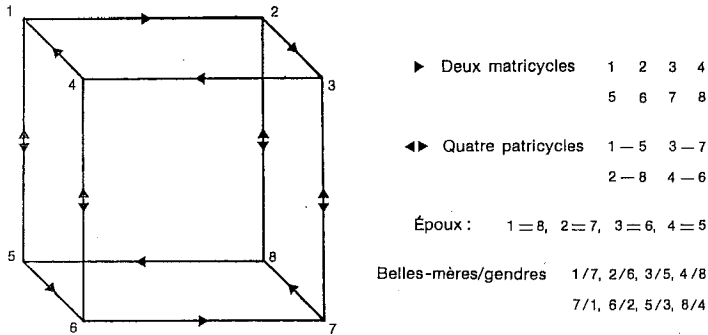


Fig. 3. - Le cube des huit sous-sections warlpiri

Les relations entre les quatre patricycles de sous-sections correspondent aux quatre relations de Chair qui distinguent les clans, alors que l'alternance de deux sous-sections au sein de chaque patricycle coïncide avec les deux générations de « chair ». Ainsi ceux qui sont de sous-section 1, 3, 6 ou 8, s'appellent entre eux *kuyu-rna* « ma chair » et désignent par *kuyu-kari* « autre chair » ceux des sous-sections 2, 4, 5 ou 7 qui font l'inverse. Chacun est *kuyu-wapirra* avec les membres des deux sous-sections de son patricycle, *kuyu-yarriki* avec ceux du patricycle de sa mère, *kuyu-kirda* avec ceux du patricycle de son conjoint et *kuyu-wurruru* avec ceux du patricycle de sa belle-mère. Cette dernière relation est réciproque entre deux patricycles : 1-5 est *kuyu-wurruru* avec 3-7, car les belles-mères des hommes 1 sont des 7 et celles des 5 sont des 3, réciproquement les belles-mères des hommes 3 sont des 5 et celles des 7 sont des 1 ; de même, les patricycles 2-6 et 4-8 sont *kuyu-wurruru* l'un pour l'autre.

## PATRICYCLES, PATRICLANS ET RÊVES-TOTEMS

Les membres d'un clan étant « frères » (« sœurs ») ou « pères, fils » (« tantes paternelles/enfants du frère »), par des liens généalogiques ou classificatoires, ils appartiennent en principe au même patricycle de sous-sections. Ainsi l'ensemble des patriclans warlpiri se répartit entre les quatre patricycles (1-5, 2-8, 3-7 ou 4-6). Comme chaque clan est identifié par un ou plusieurs Rêves-totems, ces derniers se trouvent automatiquement associés à la paire de sous-sections qui caractérise les membres de chaque clan. Le tableau 4 résume la répartition entre les quatre patricycles des Rêves-totems qui identifient les quarante-sept clans warlpiri recensés et de quelques autres qui ne désignent aucun clan particulier.

Si l'on suit les prescriptions matrimoniales entre sous-sections les clans de gauche ont un choix de mariages dans les clans de droite et vice-versa. Mais d'un point de vue individuel, chacun devrait épouser les membres d'une seule sous-section, donc d'un seul ensemble des quatre catégories claniques : dans les clans du patricycle 1-5 (en h. à g.), la génération de sous-section 1 se mariant avec le 8 (clans en h. à d.) et celle de sous-section 5 avec les 4 (clans en b. à d.) ; de même, la génération de sous-section 3 des clans du patricycle 3-7 (en b. à d.) devrait se marier avec les 6 (clans en b à g.) et celle de sous-section 7 avec les 2 (clans en h. à d.).

J'ai obtenu cet inventaire en recoupant la liste des clans de la revendication territoriale de 1976 (Peterson et *al.*, 1978) – certain comprenant des Kartangaruru-Kurintji intégrés partiellement au Warlpiri – avec mes données surtout recueillies auprès des femmes de Lajamanu, qui ont fait apparaître les clans 13, 25, 31, 34 et 31 et des associations totémiques nouvelles. Il est probable qu'une enquête dans les trois autres municipalités, dégagerait, sinon d'autres clans, en tout cas d'autres totems ; en fait, deux revendications territoriales plus récentes (Nash, 1980 ; H. & G. Koch et P. & J. Wafer, 1981) ont montré que les Warlpiri partagent encore d'autres droits fonciers et totémiques avec des tribus de l'est. Les données sur le clan 32 traditionnellement localisé à l'ouest, recourent celle d'une quatrième revendication territoriale (Myers & Clark, 1983). En ce qui concerne les totems marqués d'une astérisque, ils correspondent à des associations secrètes réservées aux hommes, énumération qui n'est bien sûr pas exhaustive. Quant aux totems non claniques ils sont très intéressants car ils indiquent soit des éléments symboliques qui lient plusieurs clans à la fois, soit des totems de clans aujourd'hui éteints : on peut présumer qu'au hasard du recueil de récits mythiques d'autres totems surgiraient.

TABLEAU 4. - Rêves-totems des clans warlpiri et sous-sections associées

JAPANANGKA (1) & JAPANGARDI (5)	JAKAMARRA (2) & JUPURRURLA (8)
<p><b>Rêves-totems désignant des clans :</b></p> <p>2. - Serpent <i>lingka</i>            - Varan <i>pilja</i> et <i>jarrampayi</i>            - Oiseau <i>pakupaku</i> - Lézard <i>mirniri</i>            - Vipère <i>jurntakal</i>            - Wallaby <i>mala</i>            - Nuit - Rat <i>jungunypa</i> - Fruit <i>marranki</i>            - Courlis <i>wirntiki</i> - Haricot <i>wakirpiri</i>            - Igname <i>yarla</i>            - Femmes Bâton à Fourir - Fourmi à miel <i>yunkuranyi</i>            - Varan <i>pilja</i> - Bandeau <i>minyari</i> - Lune</p> <p>3. - Femmes <i>karnta</i></p> <p>1.12. - Deux sœurs <i>Kajirri</i> - Deux h. <i>Mamandabar*</i>            - Galles d'insecte <i>kanta</i> et <i>kalakala</i>            - Feuilles à sucre <i>panyapanya</i>            - Miel de terre <i>nankalinji</i></p> <p>3 - Esprits femelles <i>Kaya-kaya</i> et mâle <i>Nyikirri</i>            - Oiseau des morts <i>manirtirpitirpi</i>            - Insecte <i>lalkapurra</i> - Baies <i>warakalakala</i></p> <p>4 - Fourmi rouge <i>yirinyi</i></p> <p>5 - Vampire <i>janpa</i> ou <i>kurdaija</i></p> <p>4 - Fourmi rouge <i>yirinyi</i></p> <p>5 - Vampire <i>janpa</i> ou <i>kurdaija</i></p>	<p><b>Rêves-totems désignant des clans :</b></p> <p>26. - Serpent géant <i>Yarripiri</i> - Wallaby <i>wampana</i>            27. - Serpent géant - Wallaby <i>wampana</i> - Fourmi            - Graines <i>ngurlu</i> - Wankilpa le Semeur            28. - Lézard gecko <i>yumarimari</i> - Eau/Eclair - Feu            - Prune Noire <i>yawakiyi</i>            29. - Opossum - Prune Noire <i>yawakiyi</i>            30. - Opossum - Herbe spinifex <i>kalajirri</i> et sa cire            31. - Ignames <i>yarla</i> et <i>ngarlajiyi</i>            32. - Hommes <i>Tingarri</i> - Courlis <i>wirntiki</i>            - Igname <i>yarla</i> - Haricot <i>wakirpiri</i>            33. - Deux Kangourous <i>marlu</i>            34. - Bergeronnette - Colombe <i>kurlukuku</i>            - Pierre à moudre - Plat <i>ngami</i></p>
<p><b>Rêves-totems non claniques :</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Euro <i>kanyarla</i> - Souris <i>kanakarlungumpyi</i></li> <li>- Corbeau - Brolga <i>kurawa</i></li> <li>- Tomate <i>ngayakiyi</i> - Banane <i>yuparli</i></li> <li>- Cricket <i>japangardi-japangardi*</i></li> <li>- Larve <i>warnparrpi</i> - Scarabée <i>pururdujinpa*</i></li> </ul>	<p><b>Rêves-totems non claniques :</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Deux Dingo*</li> <li>- Taupe*</li> <li>- Chat <i>kuninyka*</i></li> <li>- Varan-pérenchie <i>wajunpu*</i></li> <li>- Sauterelle <i>jintilyka*</i></li> <li>- Scorpion <i>karlangu-jarraparnta*</i></li> <li>- Mars-Corbeau</li> <li>- Trois Etoiles/Dinde <i>parrulka</i></li> <li>- Plat-bouclier <i>kurdiji</i></li> </ul>
JUNGARRAYI (3) & JAPALJARRI (7)	JAMPIJINPA (4) & JANGALA (6)
<p><b>Rêves-totems désignant des clans :</b></p> <p>6.17.18. - Homme Initié <i>ngarkka</i> - Perche <i>witi</i>            - Lianes <i>ngalyipi</i> - Lance <i>wurparri-kurlarda*</i>            - Lézard <i>livirringki</i> - Wallaby <i>mala</i>            - Kangourou <i>marlu*</i> - Etoiles - Nuit*</p> <p>9. - Wallaby <i>wakulyari</i></p> <p>0. - Invincible - Perruche <i>ngatjirri</i> - Pléiades/Orion*</p> <p>1. - Perruche <i>ngatjirri</i> - Démon <i>Wiriyajarrayi</i></p> <p>2.23. - Hibou <i>puluwanti</i> - Perruche <i>ngatjirri</i>            - Miel <i>ngarlu</i> /Dunes - Abeille <i>munikiyi</i>            - Baies <i>mirniri</i> - Serpent <i>juritya</i></p> <p>4. - Feu</p> <p>5. - Vent - Deux Cannibales</p>	<p><b>Rêves-totems désignant des clans :</b></p> <p>35. 36. 37. - Pluie-Eau - Nuages - Tonnerre            - Arc-en-ciel - Serpent géant <i>Warnayarra</i>            - Aigle <i>kirkkarlanji</i></p> <p>38. - Pluie-Eau - Ocre rouge</p> <p>39. - Pluie-Eau - Feu - Serpent géant <i>Warnayarra</i>            - Python <i>pirntina</i> - Javelot <i>mungulpa</i></p> <p>40. - Pluie-Eau - Acacia <i>watiyawarnu</i>            - Plat <i>pangurnu</i> - Emeu</p> <p>41. - Emeu - Noix <i>miyaka</i> /<i>marranki</i> - Ocre jaune</p> <p>42. - Dingo - Serpent <i>yalyipinjyalyipinji*</i></p> <p>43.44. - Wallaby <i>wampana</i></p> <p>45. - Terme comestible <i>pamapardu</i></p> <p>46. - Jeune Initié <i>malyarra</i> - Lézard <i>lungkarda</i></p> <p>47. - Grenouille <i>jirri</i></p>
<p><b>Rêves-totems non claniques :</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Kangourou <i>jija</i> - Rat <i>kurtangi</i></li> <li>- Souris <i>minini</i> - Péramèles <i>pakuru</i> et <i>walpajirri</i></li> <li>- Deux-Serpents <i>warna-jarra</i> - Lézard <i>wiji</i></li> <li>- Oiseaux <i>yinkardakurdaku*</i> et <i>nyarawu</i></li> <li>- Brolga <i>wurrkali</i> - Milan <i>purlapurla</i> - Carotte <i>jatjiji</i></li> <li>- Feuilles à Suc Noir <i>parrawuju</i> - Larve <i>ngalkirdi</i></li> </ul>	<p><b>Rêves-totems non claniques :</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Rat <i>pardiki</i> - Souris <i>jajina</i></li> <li>- Caille <i>puntaru</i> - Dinde <i>parrulka</i></li> <li>- Aigle-Faucon <i>warlawurru</i> - Pigeon <i>marukuru</i></li> <li>- Oiseau <i>yarrindakurdaku</i> - Prune Verte <i>yiwirnti</i></li> <li>- Boomerang <i>wilki</i> - Propulseur - Bouclier <i>kurdiji</i></li> </ul>

A Lajamanu, vivent des représentants, hommes ou femmes, d'une trentaine de clans. Les mariages ont tendance à être généralisés entre les clans présents et ont également lieu à l'extérieur : l'époux ou l'épouse allant s'installer dans la communauté de son conjoint

(inscription au registre pour y toucher son chèque d'allocation), ce qui fait fluctuer le nombre de clans représentés dans les diverses municipalités ou vivent des Warlpiri. Les unions entre membres de tribus différentes sont rares. Mais, à Lajamanu, on trouve un groupe de Pintupi, quelques Kurintji, des descendants de Mudbura et de Kartangarurru, tribu démantelée assimilée aux Warlpiri ou aux Kurintji.

Avant leur regroupement dans les réserves, les Warlpiri s'intermariaient entre eux et parfois dans d'autres tribus. Mais, d'après les histoires de vie, la tendance allait vers des alliances répétées entre groupes dont les sites totémiques étaient localement proches. La différenciation des relations claniques en quatre Chairs supposait des échanges entre au moins quatre clans. Pratiquement, ils en impliquaient beaucoup plus dans la mesure où dans une même localité pouvaient se croiser les itinéraires de plus de quatre clans, sans parler des alliances effectuées avec des clans dont les terres étaient plus éloignées.

Les héros mythiques qui donnent leurs noms totémiques aux itinéraires et aux clans gardiens, portent eux aussi des noms de sous-sections : soit ils sont désignés par la paire de sous-sections du patricycle correspondant, soit seulement par l'une d'elles. Mais il arrive qu'interviennent également d'autres personnages mythiques au nom de sous-section les situant comme alliés des premiers : en général, ils n'appartiennent pas directement à cet itinéraire, bien qu'il y ait des exceptions (cf. p. 283).

D'après Meggitt, les Warlpiri auraient adopté les huit sous-sections il y a seulement une centaine d'années. Mais selon une récente étude linguistique de McConvell (1985), la pratique des sous-sections chez les Warlpiri remonterait à plusieurs siècles. Lorsque j'interrogeais les anciens à ce propos, ils répondaient qu'elles étaient arrivées en territoire warlpiri du temps où leurs grands-pères étaient enfants. Il est possible que ces « grands-pères » soient de génération antérieure à celle de leurs vrais grands-pères. En tout cas, ils attestaient tous une époque où les héros des Rêves-mythes n'avaient pas de noms de sous-sections, tout en étant définis les uns par rapport aux autres par des relations de parenté ou d'alliance. Quelle que soit la date de l'adoption des sous-sections, on peut avancer que c'est sur la base des mythes et des alliances interclaniques préexistantes que les Warlpiri ont procédé à la répartition des Rêves entre les patricycles et à l'attribution générale des sous-sections.

Il est frappant de constater dans le tableau 4 que les mêmes totems réapparaissent dans plusieurs clans « frères » (même Chair *kuyu-wapirra* et même patricycle). Il s'agit en général de clans qui

prennent en relais le même itinéraire. Mais il arrive aussi que le même totem apparaisse dans deux patricycles : Igname *yarla* (1-5 et 1-8), Courlis/Haricot (1-5 et 2-8), Wallaby *wampana* (1-8 et 4-6), Kangourou *marlu* (2-8 et 3-7), Wallaby *mala* (1-5 et 3-7), Dinde *parrulka* (2-8 et 4-6), Nuit (1-5 et 3-7), Chien Dingo (2-8 et 4-6), Pluie-Eau (2-8 et 4-6), Plat-bouclier *kurdiji* (2-8 et 4-6). Quant au Lézard *liwirringki* (3-7), outre son appartenance à une constellation totémique du patricycle 3-7, il est en fait considéré comme un totem commun à tous les patricycles bien que le tableau ne l'indique pas.

Ces occurrences trouvent éventuellement des explications mythiques : soit il s'agit d'itinéraires distincts, soit d'un héros qui a changé de sous-sections et de patricycles à l'occasion d'un événement particulier qui marque son passage d'un territoire à un autre. Un troisième cas présente un itinéraire comme dérivé d'un autre : par exemple, le Rêve Eau 2-8 se sépara de l'itinéraire Eau détenu par des clans 4-6, après avoir été brûlé et être devenue salé (cf. annexe). Il est possible que de telles précisions mythiques traduisent la scission d'un ancien clan en deux ou la transformation d'une relation « frère/père » entre deux clans en une relation d'alliance à la suite de mariages irréguliers. Mais, inversement, les clans s'appuient sur les mythes pour répéter entre eux le type de relations – de fraternité ou d'alliance – instaurées entre leurs Rêves respectifs.

Que peut-on déduire de la répartition des totems entre les quatre patricycles ? A un premier niveau, chaque patricycle englobe les mêmes catégories sémantiques : marsupiaux (*yumurrukurlu* « avec fourrure »), reptiles (*yumurruwangu* « sans fourrure »), oiseaux ou insectes volants (*pinkirrpakurlu* « avec ailes »), gibier comestible (*kuyu* : marsupiaux mais aussi émeu et autres oiseaux), nourriture végétale (*miyi*), nourriture associée simultanément au végétal et à l'animal (*pama* « sucrerie » : miel d'abeille ou de fourmi, larves de tronc ou de racine, galles d'insecte parasites de plantes spécifiques, etc.), objets manufacturés, éléments ou phénomènes célestes, personnages anthropomorphes.

A un deuxième niveau, certaines différences sont remarquables entre les patricycles. Le Rêve-totem Pluie-Eau est le domaine privilégié des clans du patricycle 4-6 (si l'on exclue le clan Eau salée 2-8) ; les deux Serpents fantastiques, *Warnayarra* et *Yarripiri*, caractérisent respectivement des clans de patricycles 2-8 et 4-6 qui ne peuvent s'intermarier ; à l'inverse, les clans autorisés, de patricycles 1-5 et 3-7, détiennent le Rêve Homme Initié et le Rêve Femme Bâton à Fouir, qui tous deux servent de référence pour tous les clans lors de l'initiation des garçons et de la désignation des filles comme futures belles-mères. Les Rêves Pluie-Eau et Serpent *Warnayarra*



commandent eux la cérémonie pour faire tomber la pluie au bénéfice de toute la tribu. Quant au Rêve Serpent *Yarripiri*, il est le symbole d'une cérémonie tribale et intertribale de règlement de conflit. Il semble donc que, si les totems sont répartis de façon à couvrir dans chaque patricycle tous les registres de l'environnement, par ailleurs, les figures des deux Serpents, du peuple Homme Initié et du peuple Femme Bâton à Fouir instaurent une sorte de complémentarité symbolique et rituelle entre les quatre patricycles.

On peut en conclure que, si la répartition des sous-sections s'est faite en fonction des alliances locales interclaniques, en revanche, les relations entre les totems des clans alliés ou « frères » traduisent sans doute des logiques d'oppositions, d'associations ou d'autres corrélations symboliques qui justifiaient ces alliances avant l'adoption des sous-sections. En somme, les sous-sections systématisent des liens généalogiques et des liens mythiques qui se recoupent sans que l'on puisse attribuer la primauté aux uns ou aux autres. Les sous-sections forment ainsi un système à la charnière de la cosmologie et des généalogies : si la parenté généalogique est temporelle et irréversible, la parenté cosmologique est réversible et spatiale. Quant aux sous-sections, elles définissent un registre à la fois atemporel et « aspatial ».

#### MATRIMOITIÉS ET « PATRIMOITIÉS »

Les anthropologues appellent moitiés endogames, les partitions du type de celle qui oppose les sous-sections en deux générations alternées (1, 3, 6, 8 et 2, 4, 5, 7), puisqu'ego doit toujours se marier dans la sienne qu'il appelle *kuyu-ma* « ma chair » et non celle de ses parents ou enfants, *kuyu-kari* « autre chair ». Les Warlpiri opèrent deux autres partitions en moitiés qui sont cette fois exogames et qu'ils distinguent encore par des termes égocentrés.

La première partition, dite en matrimoitiés par les anthropologues, oppose les deux matricycles : 1, 2, 3, 4 et 5, 6, 7, 8. Un Warlpiri appelle *makurnta-wangu* « sans pudeur » ou *kulu-warnu* « avec colère » le matricycle auquel il appartient et *makurnta-warnu* « avec pudeur » ou *kulu-wangu* « sans colère » celui de son conjoint et de sa belle-mère. Les termes « pudeur » et « colère », figurant dans ces expressions, évoquent justement le tabou d'évitement de la belle-mère : en effet, l'approcher est considéré comme honteux, d'où la pudeur qu'implique la relation. Par ailleurs, lorsque deux hommes se bagarrent, il suffit qu'une femme en relation réelle ou classificatoire de belle-mère vis-à-vis de l'un des deux hommes, fasse mine d'approcher pour que ce dernier, humilié, fuit son approche et se sépare ainsi

de son adversaire ; en ce sens, la belle-mère a le pouvoir d'interrompre les différents et personnifie l'absence de colère et de conflits (*kulu*).

Les matricycles, qui divisent les membres de la tribu en deux, sont opératoires au cours de certains rituels. Par exemple, lors de l'initiation *kajirri* – Rêve Galles d'Insecte *kanta*, *kalakala* et autres Rêves associés –, les jeunes initiés doivent passer dans un couloir formé par deux groupes de femmes réparties en matrimoitiés en fonction de leurs sous-sections (Glowczewski, 1981). Il n'y a pas d'opposition de Rêves-totems entre les matrimoitiés dans la mesure où leurs sous-sections respectives se répartissent entre les quatre patricycles. En revanche, alors que de mère en fille les Rêves-totems changent à chaque génération (une fille ayant le Rêve-totem de son père), il s'avère que l'ordre de succession de ces Rêves est systématiquement inversé dans chaque matricycle. Voici un exemple :

TABLEAU 5. – Exemple d'ordonnement des Rêves-totems dans les matricycles

Un matricycle		(conjoint)	L'autre matricycle		(conjoint)
Varan	1	= 8	Opossum	Varan	5 = 4
Opossum	2	= 7	Hibou	Pluie	6 = 3
Hibou	3	= 6	Pluie	Hibou	7 = 2
Pluie	4	= 5	Varan	Opossum	8 = 1
Varan	1	= 8	Opossum	Varan	5 = 4
					Pluie

Si le matricycle de gauche (1, 2, 3, 4) se lit, de mère en fille, Varan enfante Opossum qui enfante Hibou qui enfante Pluie (qui enfante Varan ou un Rêve « frère » de ce dernier), l'autre matricycle (5, 6, 7, 8) enchaînent les mêmes Rêves-totems à l'envers. Produite par le système, cette inversion induit que chaque matricycle se caractérise par une irréversibilité structurale d'un enchaînement totémique donné. Celle-ci se limite toutefois à des séries de quatre totems, puisqu'à la cinquième génération, on retombe sur la première sous-section du matricycle et donc sur le même Rêve ou un Rêve « frère » (de même patricycle). Il est intéressant que l'irréversibilité structurale de ces séries caractérise les matricycles, c'est-à-dire la descendance par les femmes qui symbolisent ainsi quelque chose de la diachronie. De nombreuses cultures associent explicitement le temps au féminin, déjà marqué par des cycles : ceux de la menstruation. La descendance par les patricycles, en revanche, est non seulement réversible au niveau des sous-sections (qui sont réciproquement en relation de père et de fils l'une pour l'autre) mais encore auto-référentielle puisque le Rêve du père s'engendre en principe dans ses enfants.

Pour désigner la troisième partition des sous-sections en deux

moitiés, les Warlpiri utilisent les termes *kirda*, gardien-maître rituel, dépositaire du nom de Rêve et de la terre associée, et *kurdungurlu*, gardien-régisseur, responsable de l'exécution cérémonielle et intercesseur auprès des sites sacrés des *kirda* (cf. chap. 1 & 3). On se souvient que sont *kirda* les hommes du clan et leurs sœurs, les premiers ayant pour *kurdungurlu* les maris et fils de leurs sœurs, et les secondes étant pareillement assistées par leurs filles et les épouses de leurs frères. Lorsqu'un Rêve clanique est célébré, les sous-sections permettent de répartir ces deux rôles entre tous les membres de la tribu : s'il s'agit d'un Rêve des patricycles 1-5 ou 3-7, tous les individus de ces sous-sections ont le rôle de *kirda*, alors que ceux des patricycles 2-8 et 4-6 ont le rôle de *kurdungurlu* ; à l'inverse, s'il s'agit d'un Rêve de ces derniers patricycles, les rôles sont intervertis.

La division en moitiés *kirda* et *kurdungurlu* oppose donc les sous-sections 1, 3, 5, 7 et 2, 4, 6, 8. Les anthropologues appellent cette partition des « patrimoiétés » mais on peut voir que le terme n'est pas symétrique à la notion de « matrimoiétés » puisqu'ici chaque « patrimoiété » définit non pas un cycle linéaire mais deux patricycles qui regroupent des clans en relation *kuyu-wapirra* « pères/frères » et *kuyu-wurruru* « belles-mères/gendres ». Les deux « patrimoiétés » sont en relation mutuelle à la fois de *kuyu-kirda* « époux » et *kuyu-yarriki* « mères », car chacune regroupe par rapport à l'autre les deux patricycles qui correspondent à ces relations. Le diagramme suivant montre le terme de Chair clanique que deux ego (frère et sœur) emploient à l'égard de chaque membre de leur parentèle et le rôle rituel que jouent pour eux ces derniers en fonction de leurs « patrimoiétés ».

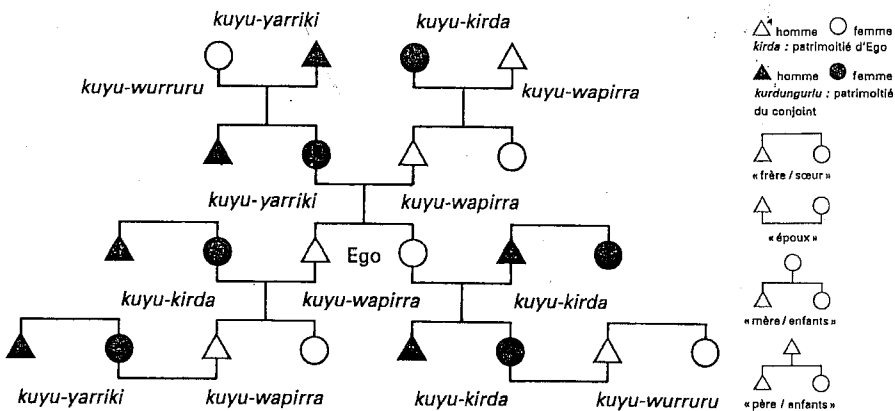


Fig. 4. — Relations généalogiques et d'alliance entre *kirda* et *kurdungurlu*

Du point de vue étymologique, *kurdungurlu* se décompose en *ngurlu*, suffixe qui indique la provenance, et *kurdu*, raccourci pour *kurduna*, terme d'adresse qu'emploient les femmes pour désigner leurs enfants et les hommes leurs neveux utérins (Nash, 1982). Autrement dit, le mot *kurdungurlu* traduit que la relation de régisseur renvoient aux enfants des femmes du clan, les filles ayant ce rôle à l'égard de leur mère et les fils à l'égard de leurs oncles maternels. Or, l'alternance des deux générations rend les Rêves « mères/oncles maternels » de l'une « époux/beaux-frères » de l'autre ; un individu est donc régisseur de clans dont les Rêves sont à la fois « époux » et « mères » du sien, c'est-à-dire des Rêves qui appartiennent également aux pères de l'époux(se) et aux pères de la mère.

Le nom de l'autre moitié, *kirda*, raccourci de *kirdana* terme d'adresse qui désigne le père et ses frères réels ou classificatoires, apparaît dans *kuyu-kirda* expression qui pourtant englobe des clans (« époux ») qui n'appartiennent pas à cette moitié mais à l'autre. On peut comprendre que *kirda* renvoie à la moitié d'ego dans la mesure où s'y trouve son père, en revanche, dans *kuyu-kirda*, *kirda* semble renvoyer au père de l'épouse ou au père des neveux utérins, c'est-à-dire aux époux des sœurs d'ego.

Sans *kurdungurlu* une cérémonie ne saurait avoir lieu, car ils sont les garants du savoir rituel associé à l'itinéraire totemique, gardé par les clans qui en sont les *kirda/kuyu-wapirra* et, secondairement, par ceux qui en sont les *kirda/kuyu-wurruru*. En tant que dépositaires du patrimoine clanique, les membres du ou des patriclans qui portent le nom du Rêve célébré dirigent les autres *kirda* ; leur leader est appelé *jungarni* (« droit » de *junga* « vrai »). Parmi les *kurdungurlu*, les individus directement alliés aux membres de ce patriclan organisent le travail effectué par les autres. Cette hiérarchisation de type parental, qui privilégie les proches sur les classificatoires, est doublée d'un facteur d'ordre cosmologique. En effet, les hommes et les femmes dits incarner un esprit-enfant du Rêve de leur patriclan jouissent d'une autorité sur les autres en ce qui concerne les rites associés ; ceux qui incarnent un esprit-enfant d'un autre Rêve gagnent par contre un statut privilégié comme maître ou régisseur sur le Rêve correspondant. Ainsi le Rêve de conception d'un individu vient soit appuyer, soit différencier le rôle social que lui assigne son (ou ses) Rêve(s) patriclanique(s).

#### LES TERMES D'ADRESSE

Les quatre expressions de Chair clanique et les huit termes pour les moitiés (matri-, patri- et générationnelles) permettent de

désigner, de manière égocentrée, tout membre de la tribu. Les Warlpiri ont en plus une vingtaine de termes qui désignent une paire d'individus ou de groupes à la fois en fonction des relations entre leurs sous-sections et celles des interlocuteurs. Par ailleurs, huit termes égocentrés permettent de désigner les membres de chaque sous-section dans un contexte public et huit autres secrets sont réservés à l'initiation masculine (Laughren, 1982). Toutes ces appellations peuvent être employées pour parler d'un ensemble de gens ainsi classés par rapport au locuteur, à l'interlocuteur, ou à un tiers, ainsi que pour désigner une personne, la relation entre deux groupes ou deux individus par rapport au référent énoncé. On peut également les utiliser comme termes d'adresse pour interpeller un individu ou un groupe. Ils définissent les gens ainsi nommés comme classificatoirement équivalents de par leur sous-section.

Il existe en outre quarante termes d'adresse individuels qui, à l'inverse des précédents, distinguent au sein de chaque sous-section diverses catégories. Ils sont employés à l'égard des proches, consanguins (cognats) ou alliés (affins et leurs cognats), mais aussi de manière classificatoire à l'égard de non parents de même sous-section que les proches (cf. tabl. 6).

Quelle que soit leur appartenance à l'une ou l'autre des deux moitiés générationnelles, les aînés et les cadets sont distingués dans l'emploi des termes d'adresse. Les Warlpiri prennent en considération soit l'âge de la personne à laquelle ils s'adressent, soit celui de ses parents. Par exemple, un homme appellera un demi-frère né après lui « aîné » si la mère de ce dernier est plus âgée que sa propre mère. Au niveau des cousins parallèles (enfants de deux frères ou de deux sœurs ; enfants des fils de deux frères ou des filles de deux sœurs), qui sont tous « frères » et « sœurs », c'est la différence d'âge des parents respectifs ou même des grands-parents qui est déterminante. Pour les beaux-frères il en va de même : on appellera *karntiya* « beau-frère cadet » un homme plus âgé que soi si son père est plus jeune que le sien.

Des facteurs d'ordre mythologique peuvent intervenir pour déterminer la séniorité. En effet, les itinéraires répartis entre plusieurs clans les situent souvent les uns par rapport aux autres en termes d'aïnesse. Le clan Pluie-Eau du nord (site Walatari) est dit « frère aîné » de celui qui détient un segment de ce Rêve plus au sud (site Kulpulunu), et les membres du clan « frère aîné » appellent « frères cadets » ceux des clans sud du même itinéraire ; à noter que ce Rêve est allé du sud au nord, la séniorité est donc inversée par rapport au sens du parcours mythique (cf. annexe). Entre individus qui ne sont pas de la même génération classificatoire, l'aïnesse s'inverse

TABLEAU 6. – Termes d'adresse warlpiri

<i>KUYU-RNA</i> (génération d'Ego)		<i>KUYU-KARI</i> (autre génération)	
<i>kuyu-wapirra</i> clans "frères"	<i>papardi</i> : - frère aîné (B, FBS) <i>kukurnu</i> : - frère cadet <i>kapirdi</i> : - sœur aînée (Z, FBD) <i>ngawuru</i> : - sœur cadette <i>waringayi</i> : - grand-père paternel (FF) - sœur du grand-père pat. (FFZ) - enfants du fils (SCh, SS, SD) d'un h.	<i>kirdana</i> ou <i>wapirra</i> : - père (F, FB) <i>pimirdi</i> : - tante paternelle (FZ) <i>ngalapi</i> : - fils (S) ou fille (D) d'un homme - enfants du frère (BCh, BS, BD) d'une femme <i>wiripirinyapa</i> : - fils aîné <i>kapirdi-jurrku</i> : - fille aînée	
<i>kuyu-yarriki</i> clans "mères"	<i>parnku</i> : - cousin(e) croisé(e) <i>wankili</i> : - cousin croisé (MBS, FZS) <i>jukana</i> : - cousine croisée (MBD, FZD) - mère de la belle-mère (WMM) <i>jamirdi</i> : - grand-père maternel (MF) - sœur du grand-père mat. (MFZ) - enfants de la fille (DCh, DS, DD) d'un h.	<i>ngati</i> : - mère (M) <i>ngamirini</i> : - oncle maternel (MB) <i>ngamadi</i> : - gendre (DH) ou bru (SW) d'un h. - enfants du cousin croisé (MBSCh, FZSCh)	
<i>kuyu-kirda</i> clans "époux"	<i>yaparla</i> : - cousins croisés au 2d degré (MMBDC, MFZDCh, FMBSC, FFZSCh) - grand-mère mat. (FM) ou son frère - enfants du fils (SCh) d'une f. <i>ngapuju</i> : - frère de la grand-mère pat. <i>yaparla-jamu</i> : - épouses réservées aux FF ou aux SS d'un h. <i>ngajuparnta</i> : - époux (H) ou épouse (W) <i>kalyakalya</i> : - époux (H) - beau-frère d'une f. (HB, ZH) <i>karniya</i> ou <i>kalinyanu</i> : - épouse (W) - belle-sœur d'un h. (BW, WZ) - beau-frère (WB, ZH) cadet d'un h. <i>ngumpana</i> : - beau-frère aîné d'un h. <i>mindiri</i> : - belle-sœur d'une f. (HZ, BW)	<i>wantiri</i> : - beau-père (WF, HF) ou sa sœur - cousins croisés du père, enfants de la sœur du grand-père pat. (FFZCh) ou du frère de la grand-mère pat. (FMBCh) <i>kurduna</i> : - fils (S) ou fille (D) d'une f. - enfants de la sœur (ZCh, ZS, ZD) d'un h. <i>ngunyarri</i> : - fils (S) d'une f. - fils de la sœur (ZS), neveu utérin d'un h. <i>yuntalpa</i> : - fille (D) d'une f. - fille de la sœur (ZD), nièce utérine d'un h.	
<i>kuyu-wurruru</i> clans "belles-mères"	<i>jaja</i> : - cousins maternels et paternels (MMBSC, MFZSC, FMBDC, FFZDC) - grand-mère mat. (MM) ou son frère, le grand-oncle mat. (MMB) - enfants de la fille (DCh) d'une f. - père de la belle-mère (WMF, HMF) <i>mimirri</i> : - cousins <i>jaja</i> - enfants de la fille d'une f. - père de la grand-mère mat. (MMF) - fils de la fille de l'oncle mat. (MMDS) <i>pirlipirili</i> ou <i>yuntalpa-piya</i> : - MMDD - fille du grand-oncle mat. (MMBD) <i>kajirni</i> : - belle-mère d'un h., gendre d'une f. <i>kurrijji</i> : - belle-mère d'un h. - frère de la belle-mère d'une f. <i>kanawu</i> : - belle-mère d'une f. <i>malirdi-jurralja</i> : - frère de la b-m d'un h. <i>yapaparnta</i> : - gendre d'une f. <i>kanajardu</i> : - belle-fille d'une f.	<i>malirdi</i> : - belle-mère (WM, HM) ou son frère - gendre (DH) ou bru (SW) d'une f. - cousins croisés de la mère, enfants de la sœur du grand-père mat. (MFZCh) ou du frère de la grand-mère mat. (MMBCh) - enfants de la cousine MBD ou FZD <i>malirdi-ngamirni-piya</i> ou <i>ngunyarri-piya</i> : - fils du grand-oncle mat. (MMBS)	

Codes en anglais - B : "brother" (frère), Z : "sister" (sœur), F : "father" (père), M : "mother" (mère), S : "son" (fils), D : "daughter" (fille), Ch : "child" (enfant), W : "wife" (épouse), H : "husband" (époux), MB : "mother's brother", etc.

pour marquer le respect, à condition que les liens n'étant pas de sang permettent d'utiliser tous les termes d'une catégorie : par exemple, à l'égard d'une fille plus jeune, une femme dira *pimirdi* « tante paternelle » au lieu de *ngalapi* « nièce par le frère ».

Quand on interpelle les gens par leur nom de sous-section, on peut différencier trois niveaux d'âge par des suffixes : pour les aînés on adjoint – *palangu*, pour les pairs – *pirdanka*, et pour les cadets le possessif – *nyangu* (Laughren, 1982). Les termes d'adresse distinguent eux quatre générations : grands-parents, parents, frères, enfants, les petits-enfants étant désignés par le même terme que les grands-parents et les cousins de même catégorie. A la génération des grands-parents et des petits-enfants le sexe n'est pas discriminé, mais il l'est à celles des frères, des parents et des enfants, bien qu'il y ait des termes qui subsument cette différence : *parnku* « cousin(e) croisé(e) », *wantiri* « beau-père ou sa sœur », *ngalapi* « fils ou fille d'un homme ».

Certains termes recouvrent à la fois des cognats, réels ou classificatoires, et des alliés (*ngamadi* « enfants du cousin croisé » ou « gendre/belle-fille d'un homme ») tandis que d'autres spécifient les alliés (époux, beaux-frères, gendre d'une femme, bru d'un homme) et ne peuvent être utilisés à l'égard de cognats de même catégorie. Ainsi, dans la sous-section prescrite au mariage (*kuyu-kirda* et *kuyuma*) sont prohibés les parents directs, c'est-à-dire les vrais cousins croisés au second degré (*yaparla*) et les individus appelés *yaparla-jamu* qui sont réservés, par l'âge, aux grands-pères ou aux petits-fils.

Autrement dit, un homme ou une femme devrait épouser un membre de la sous-section « cousin croisé au second degré », à condition que la relation ne soit pas de sang. De même un homme a pour belle-mère une femme de la catégorie « fille du frère de la grand-mère maternelle » (MMBD) ou « fille de la fille de l'oncle maternel » (MBDD), mais seulement si cette parenté n'est pas généalogique, c'est-à-dire s'il n'appelle pas la femme *pirlipirli*. De même un homme ne peut devenir gendre d'une femme s'il est son *ngunyaripiya*, c'est-à-dire père de la grand-mère de cette dernière ou dans une autre relation de parenté consanguine qui coïncide avec la catégorie « gendre ».

A l'exception de *kajirni* signifiant littéralement « honte », les termes d'adresse pour la belle-mère d'un homme ou le gendre d'une femme ne sont jamais employés par les intéressés, ceci à cause du tabou de parole qui les lie et qui s'étend à presque tous les hommes et femmes dont les sous-sections respectives sont dans cette relation, même s'il n'y a pas d'alliance effective ou projetée. Toutefois, le tabou ne s'applique pas à ceux qui sont consanguins ou qui de par leur âge ne peuvent s'allier (également appelés *pirlipirli* ou *ngunyaripiya*). Une femme qui parle de son gendre à un tiers emploie l'expression *ngarrijiya*, *ngarri* étant un terme d'adresse utilisé à l'égard de n'importe quel allié. Un homme, pour désigner sa belle-mère à un tiers, dit *parnmampa*. Ces termes d'évitement font partie d'un langage spécial, *yikirrinji*, réservé aux belles-mères et gendres qui

parlent à d'autres de choses relatives à leur relation, comme par exemple l'échange de nourriture.

Le terme *jurralja* qui figure dans *malirdi-jurralja* « frère de la belle-mère d'un homme » désigne l'ensemble des membres de la matrilignée de l'épouse, qui comprend donc la mère de la belle-mère, à l'égard de laquelle un homme peut aussi manifester l'évitement : elle est de la catégorie « cousine croisée » *jukana* (même génération et *kuyu-yarriki* « clan mère »). A l'exclusion des cousines réelles, les *jukana* « fille de l'oncle maternel » (MBD) sont parfois acceptées comme épouses, bien que de tels mariages soient à contre-courant de la logique du système des sous-sections, car ils donnent les couples suivants : 1 et 6, 2 et 5, 3 et 8, 4 et 7. Dans ce cas, comme dans celui exceptionnel de mariages qui ne respectent pas les autres prohibitions entre sous-sections, il faut choisir : soit nommer l'enfant issu de l'union en fonction de la mère et respecter ainsi l'ordre d'enchaînement des sous-sections dans le matricycle, soit lui attribuer une sous-section en « suivant », disent les Warlpiri, le père et respecter ainsi l'alternance des deux sous-sections d'un patricycle.

Il semble qu'autrefois, en cas de mariage *warrura* « incorrect/illicite » (par opposition à *jungarni* « droit/correct » ou *jukarruru* « suivant la loi »), les Warlpiri préféraient ne tenir compte que de la sous-section de la mère. Mais aujourd'hui, ils ont tendance à privilégier la sous-section du père pour que l'enfant appartienne au patricycle du clan paternel. Il arrive parfois que les enfants issus de ces mariages se retrouvent avec deux noms de sous-sections, l'une « suivant » la mère et l'autre « suivant » le père, ce qui pose des problèmes dans les rituels et peut entraver l'acquisition d'un statut rituel important.

Les mariages *warrura*, en dehors du problème des sous-sections, posent celui de l'emploi des termes d'adresse. En effet les termes désignant les liens de sang ne coïncident plus avec les termes d'alliances figurant dans les catégories de Chair et de générations qui caractérisent les sous-sections. Un homme qui, par exemple, a épousé une *jukana* appelle son beau-père *ngamirni* « oncle maternel » car il appartient à un clan « mère » (*kuyu-yarriki*), or il devrait l'appeler *wantirri* « beau-père » s'il appartenait comme il se doit à un clan « époux » (*kuyu-kirda*). Meggitt (1962) a montré avec précision comment les termes d'adresse se redistribuent en cas de mariage avec une *jukana* (MBD). Leur emploi est donc multivoque.

La coïncidence entre termes d'adresse parentaux et relations de parenté classificatoires se perpétue à condition qu'une majorité de membres de la tribu respectent les prescriptions de mariage entre les sous-sections, ce qui est le cas. Quant aux autres unions, elles suscitent une gymnastique de réadaptation circonstanciée à la fois



de l'emploi des termes d'adresse et de la transmission des sous-sections. Ce décalage entre le système et les faits est partie intégrante du souci de redéfinition permanente des liens entre les gens au fur et à mesure de nouvelles alliances. Par exemple, on peut redresser les écarts introduits par un mariage *warrura* en combinant une nouvelle alliance *warrura* à la génération des enfants issus de ces unions, d'où l'importance des arrangements matrimoniaux prédéterminés et les complexes délibérations que cela suppose entre les parties concurrentes.

#### ECHANGES DE SŒURS, DE NIÈCES ET DE BELLES-MÈRES

On a coutume de représenter les relations parentales entre les sous-sections par un modèle généalogique qui montre que la reproduction des alliances entre les quatre patricycles implique qu'un homme épouse une femme de la sous-section « cousine croisée au second degré ». Les Warlpiri épousant très rarement une vraie cousine, il s'agit d'une femme de même sous-section que la cousine, qui n'est pas consanguinement proche ; le graphe (cf. fig. 5a & 5b) se lit donc comme une généalogie classificatoire et non réelle.

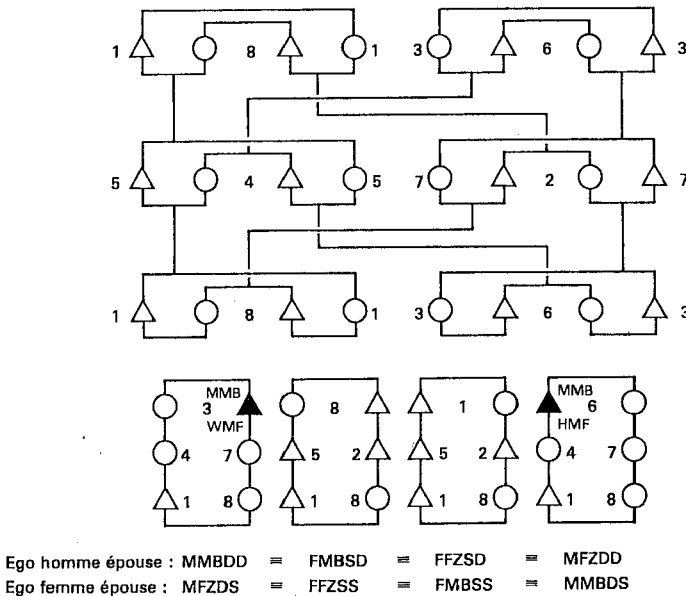


Fig. 5a et 5b. – Echange de sœurs entre quatre patricycles

Sur les figures 5a & 5b, les cousines croisées au second degré matrilatérales (MMBDD ou MFZDD) et patrilatérales (FMBSD ou FFZSD) sont structurellement équivalentes ; par ailleurs, pour tout ego, homme ou femme, son grand-père maternel (MMB) est structurellement équivalent au père de sa belle-mère (WMF ou HMF). De telles équivalences structurales sont générées par le fait que les mariages entre sous-sections sont réciproques, autrement dit que deux « beaux-frères » se marient en échangeant leurs « sœurs » respectives. C'est pourquoi, à propos d'un tel système, on parle d'échange de sœurs. Or, s'il va de soi que les alliances interclaniques sont réciproques (un clan étant à la fois donneur et preneur de femmes pour un autre) et que les membres de sous-sections en relation de « beaux-frères » échangent donc des sœurs classificatoires, en revanche il est plutôt rare que deux hommes échangent leurs sœurs ou demi-sœurs réelles.

Bien que l'alliance matrimoniale apparaisse comme un contrat entre les clans respectifs des deux époux, nous avons vu que ce sont leurs matrilineés respectifs qui orientent les choix de mariage, au moment de l'initiation d'un garçon (cf. chap. 3). Le rôle de la matrilineée comme véritable donneuse était autrefois illustré par un rite qui avait lieu au moment de la naissance d'une fille promise à un jeune initié : les oncles maternels du bébé étaient chargés de le présenter au futur mari pour confirmer l'alliance projetée. Ils recevaient à cette occasion un don en biens, une autre partie étant versée au père de la fiancée (Meggitt, 1962). Autrement dit, le mariage n'est pas l'affaire des frères d'une femme mais de ses ascendants maternels, sous réserve du consentement du père et des anciens du clan. Il est intéressant de noter que le beau-père se trouve dans la sous-section « fils de la sœur d'un homme » (zs) c'est-à-dire qu'il est également en relation classificatoire utérine avec celui qu'il circonçit et qui deviendra son gendre.

J'ai pu constater que dès lors qu'un homme épouse la nièce d'un autre, ce dernier a le droit de lui réclamer une nièce en échange. Cette revendication, appelée *kaminingi*, provoque souvent des conflits, car un homme ne peut pas toujours rendre une nièce à l'oncle maternel de sa femme, en particulier si elle en a plusieurs. Il doit alors négocier avec ses propres frères, demi-frères ou « frères » claniques, pour qu'ils acceptent de donner une de leurs nièces aux oncles maternels de sa femme qui lui réclament une épouse. Meggitt (1962) n'a pas relevé le terme *kaminingi* qui désigne expressément l'échange des nièces ; en fait, il a même nié l'existence d'un tel échange, distinguant à ce titre les Warlpiri des autres tribus australiennes qui le pratiquent fréquemment. En revanche, Peterson (1970), à l'occasion d'une cérémonie warlpiri de règlement de conflit, *buluwandi* (*puluwanti* « Hibou »), a remarqué l'importance des interac-

tions entre hommes en relation *malilangu* (*mali-rlangu* « neveu utérin/frère de sa belle-mère »), et suggéré l'existence de l'échange des nièces.

Si l'oncle maternel a le droit de réclamer au mari de sa nièce une épouse en échange, ce n'est pas le cas entre deux beaux-frères. Les rares échanges de sœurs ont lieu par consentement mutuel et non par revendication. A ce titre, la réciprocité est culturellement symbolisée non par l'échange entre patrilignées (échange de sœurs) mais par l'échange entre matrilignées, échange de nièces utérines entre deux hommes, qui au niveau des sous-sections, sont en relation « belle-mère/gendre », ce qui donne quatre paires échangeistes, 1/7, 2/6, 3/5, 4/8 (cf. fig. 6).

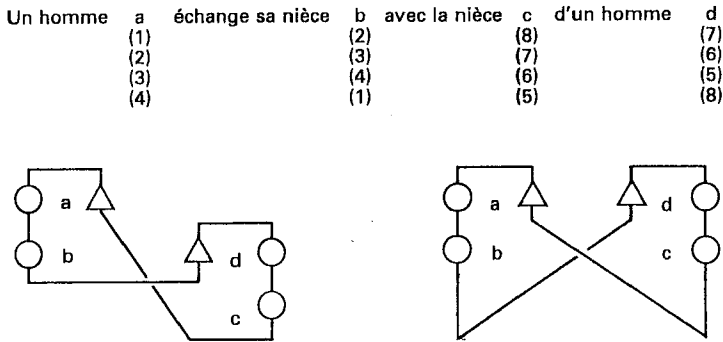


Fig. 6. – Echange de nièces entre deux hommes

Comme l'échange de nièces utérines entre deux hommes les rend frères de leurs belles-mères respectives, ils doivent être en relation clanique *kuyu-wurruru* « belle-mère/gendre » et appartenir à des sous-sections de générations de Chair différentes. La paire que forme ego avec le frère de sa belle-mère est appelée *wajamirni-rlangu* ; celles que forment l'oncle maternel d'ego avec le frère de la belle-mère de l'oncle, et le neveu utérin d'ego avec le frère de la belle-mère du neveu sont appelées *mali-rlangu* (de *malirdi* « frère de la belle-mère ») ; enfin, la paire que forme le père d'ego avec le frère de la belle-mère du père est dite *makurnta-rlangu* (de *makurnta* « pudeur », terme désignant la matrimoitié de la belle-mère).

Si l'on représente sur un graphe l'ensemble des échanges de nièces entre sous-sections, le modèle (cf. fig. 7) diffère de celui illustrant l'échange des sœurs (cf. fig. 5a). Les relations de fraternité et de filiation sont toujours classificatoires et non généalogiques.

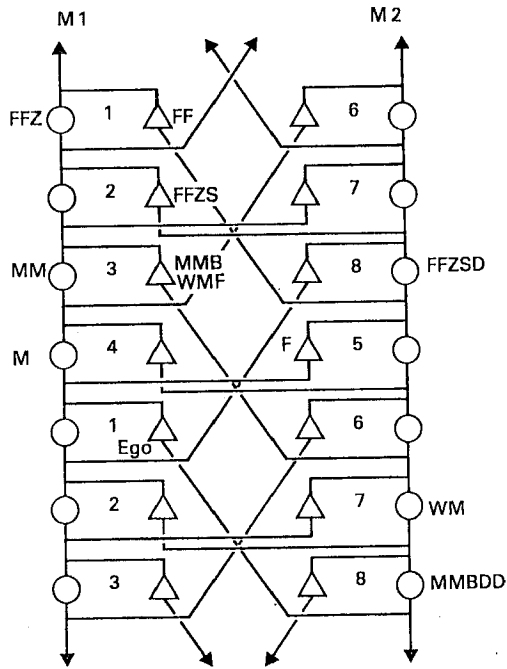


Fig. 7. – Echange de nièces entre deux matricycles et quatre patricycles

Contrairement à la figure 5a, l'équivalence structurale entre les deux types de « cousines croisées au second degré » est ici remise en question. En effet ego 1 épouse une femme 8 classificatoirement « cousine croisée au second degré matrilatérale » (MMBDD) qui n'est pas équivalente à la « cousine croisée au second degré patrilatérale » (FFZSD). Cela est aussi vrai pour les hommes de sa génération de Chair (1, 3, 6, 8) mais pour ceux de l'autre génération (2, 4, 5, 7) les deux cousines restent confondues. Par ailleurs, si pour tous les hommes le « grand-oncle maternel » (MMB) est encore structurellement équivalent au « père de la belle-mère » (WMF) cela n'est vrai pour les femmes que dans une génération (2, 7, 4, 5). Si le graphe était construit de manière à ce que les propriétés des sous-sections des deux générations soient inversées, il resterait toujours le même déséquilibre.

Pour remédier à ce déséquilibre structural, il suffit de réordonner les échanges de nièces non pas entre deux mais quatre matricycles :  $M^1$  (1, 2, 3, 4),  $M^2$  (5, 6, 7, 8),  $M^3$  (1', 2', 3', 4') et  $M^4$  (5', 6', 7', 8').

Autrement dit, les individus de même sous-section sont toujours frères et sœurs classificatoires mais les sous-sections primes correspondent à un dédoublement des patricycles : 1-5, 1'-5', 3-7, 3'-7', 4-6, 4'-6', 2-8 et 2'-8'. Ce dédoublement des sous-sections correspond au fait que pour modéliser le circuit d'échange warlpiri il ne suffit pas de répartir les clans warlpiri entre quatre patricycles (cf. fig. 8).

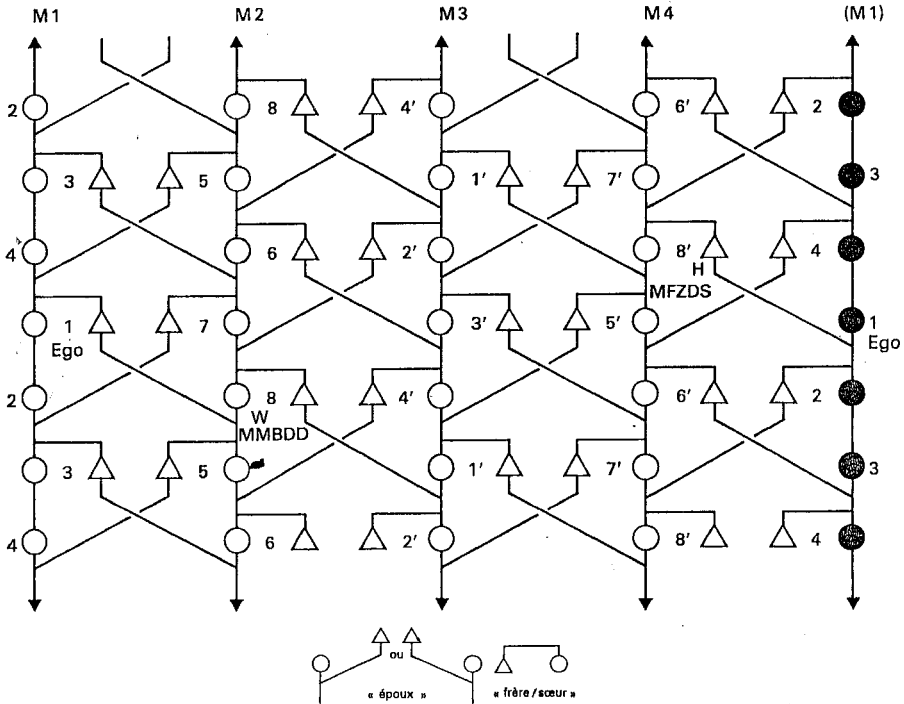


Fig. 8. - Échange de nièces entre matricycles et patricycles dédoublés

On constate sur le nouveau graphe que les « cousines croisées au second degré » patrilatérales (FFZSD et MFZDD) sont à présent différenciées des matrilatérales (MMBDD et FMBSD) pour les deux générations de « chair ». De même, le « grand-oncle maternel » (MMB) qui est équivalent au « père de la belle-mère » (WMF) pour un homme s'en distingue pour être équivalent au « mari de la sœur du grand-père maternel » (HMF : MFZH) dans le cas de toutes les femmes, quelle que soit leur sous-section. Ce modèle met donc en évidence que le

mariage par échange de nièces reproduit une matrilatéralité classificatoire de référence pour les hommes, se distinguant de la patrilatéralité qui, elle, sert de référence pour les femmes<sup>2</sup>. On notera que les Warlpiri disent qu'un homme devrait avoir pour belle-mère une femme du patriclan de sa grand-mère maternelle. C'est à ce titre que les grands-oncles maternels sont les principaux décideurs des mariages : ils veillent à ce qu'aient lieu des échanges de belles-mères entre leur patriclan et celui de leurs petits-neveux<sup>3</sup>.

Les distinctions structurales entre matrilatéraux et patrilatéraux correspondent au fait qu'en introduisant une réciprocité d'échange entre matricycles nous avons obtenu une asymétrie d'échange au sein des patricycles : si un homme se marie dans un patriclan, une de ses « sœurs » patriclaniques doit se marier dans un autre patriclan. Cette forme d'asymétrie est caractéristique de ce que Lévi-Strauss (1947) a défini comme l'échange généralisé par opposition à l'échange restreint (échange de sœurs). Le modèle warlpiri d'échange des nièces schématise donc un échange généralisé en postulant une chaîne minimale d'échange entre huit clans. Dans la réalité, considérant qu'il y a des alliances entre la quarantaine de clans warlpiri, l'échange est encore plus généralisé et ne se boucle pas aussi systématiquement. Toutefois la règle de l'échange des nièces tend vers ce modèle comme un idéal structurant.

Si dans le contexte warlpiri l'opposition entre échanges restreint et généralisé perd de sa pertinence, la distinction entre matrilineaire et patrilinéaire se relativise également. En effet, la double filiation est brisée à chaque génération par les effets croisés de la double alliance entre matrimoitiés et patrimoitiés : parce que les époux appartiennent à des patriclans et des matrilineées de moitiés opposées, la filiation agnatique ne l'emporte jamais sur la filiation utérine et vice-versa.

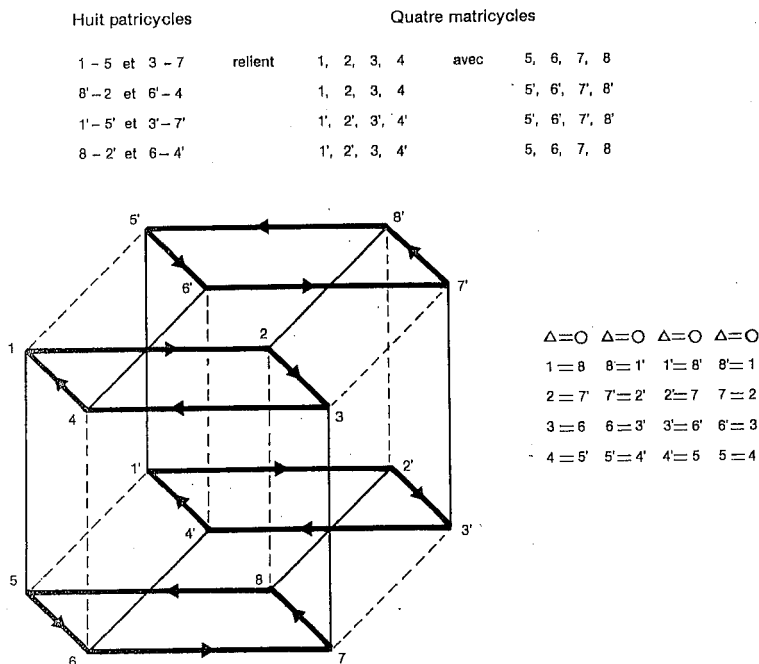
2. Ayant élaboré une nouvelle forme d'écriture des diagrammes de structure de parenté, François Héran (1989) a décalé les générations classificatoires d'un cran pour montrer de manière simplifiée la trame structurale de l'échange des nièces warlpiri qui se boucle en deux générations pour les hommes mais quatre pour les femmes.
3. Shapiro (1971) a suggéré que chez les Warlpiri ego n'aurait pas pour belle-mère une femme du groupe de sa grand-mère maternelle et qu'il fallait donc distinguer le patricycle de l'une et celui de l'autre ; si sa première proposition est fautive, en revanche son intuition est juste quant à la nécessité de dédoubler les patricycles, pour différencier non ceux de la belle-mère et de la grand-mère maternelle mais ceux de la *MMBDD* (épouse) et de la *FFZSD* (non épouse).

## L'HYPERCUBE : STRUCTURE DE PARENTÉ OU « MÉTA-LOGIQUE » ?

Nous avons vu que le cube par ses huit sommets et douze arêtes permettait d'illustrer les relations classificatoires entre les sous-sections (cf. fig. 3). Quel figure obtient-on si l'on veut rendre compte des cycles générés par un modèle d'échange des nièces avec sous-sections dédoublées ? En apparence deux cubes emboîtés l'un dans l'autre et reliés entre eux sommet à sommet ; en topologie on appelle cela un hypercube ou cube à 4D. La quatrième dimension est ici d'ordre mathématique : visuellement elle est suggérée par le fait que l'objet obtenu est délimité par huit cubes qui en projection semblent s'interpénétrer selon des lignes de fuite différentes qui ne correspondent pas aux règles de la perspective en 3D à laquelle nous sommes habitués. A condition d'une gymnastique visuelle, semblable aux illusions du dessinateur Escher, les huit cubes, déformés en projection, peuvent être repérés à partir de leurs huit sommets respectifs. Le report des sous-sections sur les sommets relie chacun des quatre matricycles à deux autres par quatre des huit patricycles (cf. fig. 9).

L'inscription sur l'hypercube des filiations agnatiques et utérines entre les sous-sections dédoublées met en évidence l'asymétrie des mariages entre patricycles suivant que les membres d'une sous-section sont hommes ou femmes : les traits pleins représentent les patricycles et les matricycles, alors que les traits en pointillés (1'-5, 1-5', 2-6, 2'-6', 3-7, 3'-7, 4-6, 4'-6') correspondent à la relation entre une femme et les enfants de la sœur de son mari ou bien entre un homme et les enfants de la sœur du mari de sa sœur. Sur le cube (fig. 3) cette relation entre une femme et les enfants de sa belle-sœur était équivalente à la relation entre un homme et ses enfants ou entre une femme et les enfants de son frère, c'est-à-dire à la relation qui relie les deux sous-sections et générations d'un patricycle. Mais ici elle en diffère du fait que frères et sœurs se marient dans un patricycle dédoublé (conjoints de même sous-sections mais différenciées par les primes).

Quant aux relations « belle-mère/gendre », qui correspondaient aux quatre diagonales internes du cube, elles relient les patricycles deux à deux (1-5 et 3-7 sont reliés par  $1/7$  et  $3/5$  ; 1'-5' et 3'-7' par  $1'/7'$  et  $3'/5'$  ; 8-2' et 6-4' par  $8/4'$  et  $6/2'$  ; enfin 8'-2 et 6'-4 par  $8'/4$  et  $6'/2$ ) et s'inscrivent comme diagonales (non dessinées) de quatre des cubes de la figure 9. Les quatre autres cubes de la figure ont pour diagonales les relations « belle-mère/bru » ( $1/7'$ ,  $1'/7$ ,  $3/5'$ ,  $3'/5$ ,  $8/4$ ,  $8'/4'$ ,  $6/2$ ,  $6'/2'$ ). Si l'on reliait les huit points d'intersection des diagonales de chacun des cubes, on obtiendrait un nouveau cube, qui serait en quelque sorte l'« équateur » cubique de l'hypercube.

Fig. 9. - L'hypercube des sous-sections warlpiri<sup>4</sup>

L'hypercube sur lequel s'inscrit la structure du modèle idéal de parenté warlpiri est du point de vue topologique une surface qui a pour propriétés l'absence d'une polarité unique et l'indétermination du recto/verso de ses faces : bien qu'on puisse sur le dessin distinguer un dessous et un dessus de chaque face prise localement, le dedans et le dehors de la même face s'inversent dès lors qu'on envisage un autre cube, on ne peut donc caractériser les faces d'une manière globale pour la figure<sup>5</sup>. Nous avons vu que de telles propriétés d'indétermination et d'absence de monopolarisation correspondent à l'articulation cosmologique et rituelle des notions « dessous »

4. Modèle précédemment publié par l'auteur dans Perception de l'espace et parenté chez les Aborigènes d'Australie, in Colloques et séminaires, SEMINFOR 2 - *La modélisation : aspects pratiques et méthodologie*, Montpellier 26-28 sept., Editions de l'ORSTOM, 1989.
5. Je remercie Ariel Provost pour son commentaire topologique : « Ce paradoxe est en fait un artefact de la projection : à quatre dimensions un plan ne délimite pas deux régions, on peut « tourner autour ». C'est exactement comme une droite dans un espace ordinaire : une droite délimite deux régions dans un espace à deux dimensions, mais on peut « tourner autour » dans un espace à trois dimensions ».



et « dessus » des Warlpiri (cf. chap. 3). Que penser de cette coïncidence structurale ? Les Warlpiri ont-ils déduit leur cosmologie du système de parenté ou l'inverse ? Je proposerais une troisième solution.

On a coutume de penser que dans les sociétés traditionnelles la parenté structure tout le reste. Pour Radcliffe-Brown (1930-1931) les systèmes classificatoires australiens en moitiés et huit sous-sections déterminaient les nomenclatures des termes d'adresse parentaux et les règles matrimoniales. Scheffler (1986), à l'encontre de cette théorie qui eut beaucoup de succès, a montré que les systèmes de sous-sections et moitiés sont au contraire structurellement dérivés des relations entre les termes d'adresse. Il me semble également que la classification en sous-sections ne fait que systématiser une articulation préexistente entre des catégories parentales diversifiant agnats, utérins et affins sur un plan symbolique et non strictement généalogique. Mais la question posée ici est différente : une telle articulation parentale systématisée n'est-elle pas elle-même l'application d'une logique au même titre que le serait la vision cosmologique qui régit la vie rituelle ?

Pour explorer cette hypothèse, il est nécessaire de voir ce qu'il en est des autres sociétés australiennes : l'hypercube est-il propre aux huit sous-sections, au circuit d'échange et au mode de répartition des termes d'adresse warlpiri ? ou se prête-t-il aussi à d'autres systèmes classificatoires d'échange et à d'autres terminologies de parenté ? S'il peut s'étendre à des sociétés avec ou sans sous-sections et dont les alliances et terminologies sont différentes, on pourra avancer que les systèmes de parenté, plutôt que d'être fondateurs, sont autant d'applications multiples d'une logique qui traverse les sociétés concernées par delà leurs diversités. Leur cosmologie, mythes et rites pourraient alors être envisagés comme un autre registre d'application de cette logique.

## Casse-tête australien

Le principe des huit sous-sections est commun aux tribus du centre et du nord, certaines ne l'ayant adopté qu'après l'arrivée des Blancs. Il continue d'ailleurs à se diffuser vers le désert de l'ouest, chez les Pitjantjatjara. Selon McConvell (1985), ces systèmes n'auraient pas plus de plusieurs siècles et seraient issus d'une même forme originelle née de la rencontre de deux systèmes dits à quatre sections dont les noms étaient différents. C'est par des mariages intertribaux dans la région de la rivière Victoria que les quatre sections du premier système, qui caractérisaient les tribus du nord-ouest, auraient donné leurs noms aux quatre sous-sections 1, 2, 7, 8, tandis que les quatre sections du second, provenant de deux tribus disparues de la région de Darwin auraient donné ceux des sous-sections 3, 4, 5, 6.

Le principe des quatre sections, toujours en vigueur chez les Aranda du sud, caractérisait autrefois les tribus côtières de l'ouest, tels les Kariëra, certaines tribus du nord-est et une grande partie des tribus du sud-est. D'autres sociétés, en particulier sur les côtes nord ou sud, ne connaissaient qu'une division en deux patrimoitiés, hommes et femmes appartenant à la moitié de leurs pères et se mariant comme lui dans l'autre moitié, organisation qui persiste au nord-ouest, chez les Ngarinyin. Ailleurs, sur la côte nord, dans le sud-ouest et une vaste région s'étendant du sud-est au centre, fut observée au début du siècle une division en deux matrimoitiés : homme et femmes appartenant à la moitié de leur mère et se mariant comme elle dans l'autre moitié, organisation toujours présente au nord, chez les Tiwi.

Quant à l'immense aire continentale du désert de l'ouest, la seule division opératoire fut longtemps celle des deux moitiés générationnelles et endogames : hommes ou femmes ne pouvant se marier

que dans leur propre moitié et non celle qui regroupe leurs père, mère et enfants, organisation caractérisant encore les tribus appelées génériquement aluridja (lurija) ou pitjantjatjara (bidjandjara). Enfin, dans quelques régions côtières du nord et du sud, des tribus, pratiquement démantelées aujourd'hui, n'offraient pas de divisions classificatoires mais seulement des groupes locaux exogames souvent désignés par des noms propres et, pour la plupart, patrilinéaires.

Selon les endroits, on trouve donc en Australie l'une ou l'autre composante structurale des systèmes à huit sous-sections sans le système lui-même. Des théoriciens, tels Thomas (1906), Radcliffe-Brown (1930-1931), Lévi-Strauss (1947), avancèrent l'hypothèse que sections et sous-sections étaient le résultat historique de la division des patri- ou matrimoitiés en deux niveaux de génération. Mais l'observation plus récente des tribus du désert de l'ouest où seule existe la division en deux générations a fait douter de cette hypothèse ceux qui l'avaient défendue. Les moitiés générationnelles avaient pourtant été repérées dès 1925 par Daisy Bates, mais, mal comprises par ses contemporains (Lawrence, 1937), c'est seulement en 1966 que Dumont, comparant les matériaux australiens avec ceux des Dravidiens de l'Inde du Sud, proposa un modèle explicatif en termes générationnels. Plus tard, Isobel White (1981) allait avancer que les moitiés générationnelles sont antérieures aux patri- ou matrimoitiés.

Pendant près d'un demi-siècle, prisonniers du moule évolutionniste, les observateurs tel Howitt ont interrogé les systèmes classificatoires et la parenté en termes de filiation, opposant au matrilineaire les formes supposées plus évoluées du patrilinéaire. Radcliffe-Brown rejeta cette approche au nom du structuralisme qu'il inaugurerait et Lévi-Strauss l'enterra en introduisant la théorie de l'alliance. Depuis, certains ont tenté de ressusciter la question : en soutenant la primauté des matrimoitiés sur les patrimoitiés (Testart, 1978) ou en privilégiant le patrilinéaire (Turner, 1980).

La tendance actuelle, illustrée par Scheffler (1978), favorise plutôt l'approche bilatérale. La réinterprétation de l'ethnographie ancienne et les nouvelles données de terrain montrent qu'il faut distinguer les niveaux de regroupements généalogique ou classificatoire, local ou totémique, rituel ou matrimonial : là où un niveau de la société semble se fonder sur le patrilinéaire (clans totémiques warlpiri), il s'effectue souvent un repérage des matrilineaires à un autre niveau (termes d'adresse et matrimoitiés warlpiri) qui inscrit l'ensemble des relations sociales dans une logique bilatérale. C'est dans ce sens que Needham (1986) repense l'alliance, soulignant que selon que l'on considère les groupes alliés d'affins ou les décideurs des mariages, la structure renvoie à des instances de filiation différentes.

## HUIT SOUS-SECTIONS : ARANDA DU NORD ET AUTRES TRIBUS DU CENTRE

Si les noms de sous-sections (« peau ») varient d'une tribu à l'autre selon leurs langues respectives, il existe des équivalences. Chacun peut ainsi repérer, dans les autres tribus, qui sont ses « frères » et « sœurs » porteurs d'un nom de « peau » équivalent au sien et qui sont ses conjoints potentiels, « frères » ou « sœurs » de ceux de sa tribu. La tendance est plutôt à l'endogamie tribale mais les mariages intertribaux sont tolérés à condition de respecter les prescriptions entre sous-sections. Il semble que leur diffusion dans les sociétés qui ne les pratiquaient pas ait été en partie accélérée par le regroupement dans les réserves de tribus différentes. Dans cette promiscuité imposée, les sous-sections permirent de fixer en termes parentaux le mode relationnel avec tout étranger résidant sur le même lieu. C'est également à cette fin que tout Blanc, instituteur, infirmier, missionnaire, juriste, policier, ethnologue, etc., reçoit un nom de sous-section qui l'inscrit d'emblée dans une parenté classificatoire avec les Aborigènes qu'il fréquente.

Les huit sous-sections sont couramment appelées système aranda pour avoir été repérées par Spencer et Gillen (1927) au siècle dernier chez les Aranda du nord<sup>1</sup>. On retrouve les racines des noms warlpiri dans les huit noms aranda qui s'emploient indifféremment pour l'un ou l'autre sexe :

1 : Panunga	2 : Kumara	3 : Uknaria	4 : Umbitchana
5 : Appungerta	8 : Purula	7 : Bultara	6 : Ungalla

Chez les Aranda un clan local ne regroupe pas nécessairement comme chez les Warlpiri des individus du même totem, mais il se compose de membres des deux sous-sections constituant un patricycle (1-5, 2-8, 3-7, 4-6). D'après Strehlow (1947), la tendance dans les années 40 semble avoir été de reproduire la même alliance, une génération sur deux, avec le même clan localement proche. Mais Spencer et Gillen précisent que certaines femmes, dont la tablette *churinga* correspondant à l'esprit-enfant qu'elles incarnaient était percée, pouvaient se marier « au loin ». Des alliances étaient donc également passées avec des clans lointains, régulièrement fréquentés à l'occasion de cérémonies communes.

Les Aranda n'ont apparemment pas de termes relationnels pour distinguer les deux matrimoiétés (1, 2, 3, 4 et 5, 6, 7, 8) mais ils ont vingt-trois termes d'adresse permettant de repérer les membres

1. Mathews (1900a), qui transcrivit les noms de sous-sections de plusieurs tribus du centre, avait baptisé le système « wombya » ; son orthographe des noms warlpiri (wolpirra) est très différente de celle aujourd'hui conventionnelle.

de la matrilignée d'un homme et ceux des matrilignées de ses belles-mères appartenant structurellement à la matrimoitié opposée. A la différence des Warlpiri, deux termes d'adresse aranda distinguent dans la sous-section de catégorie « cousine croisée au second degré » par rapport à celle d'ego, les femmes épousables, *anua* (*unawa*, MMBDD<sup>2</sup>) et celles qui ne le sont pas, *apulla* (*aperta*, FFZSD) : seule une cousine matrilatérale est donc autorisée, à condition cependant qu'elle ne soit pas une consanguine (Denham et *al.*, 1981). La non-équivalence avec une cousine patrilatérale, qui appartient pourtant à la même sous-section que la précédente, induit le système vers l'échange généralisé. L'échange restreint des sœurs entre deux clans (modèle du cube warlpiri : cf. fig. 3) existe, mais il s'inscrit dans une circulation généralisée où frères et sœurs patricaniques ne se marient pas dans le même clan (modèle de l'hypercube warlpiri : cf. fig. 9).

Considérer le mariage non comme un échange systématique de sœurs entre deux individus, ou de femmes entre deux clans, mais un choix d'unions possibles avec des personnes définies comme épousables dans plusieurs clans, voire plusieurs tribus, remet en question l'identification habituelle du système à huit sous-sections à un modèle d'échange restreint. On peut se demander si le modèle de l'alliance des sociétés à huit sous-sections n'est pas toujours celui de l'échange généralisé systématisé dans une figure cyclique où peuvent s'inscrire diverses combinaisons dont l'échange restreint des sœurs ne serait qu'un cas particulier (Lévi-Strauss, 1956).

Dans certaines tribus, la relation entre sous-sections et totems diffère de celle des Warlpiri ou des Aranda. D'après Phyllis Kaberry (1937), chez les Lungga (Lunga) et Walmajarri (Wolmeri) du Kimberley, les rites totémiques passent de père en fils, respectant ainsi les patricycles. Mais par ailleurs, à chaque totem est associée une seule des deux sous-sections d'un patricycle. Un mythe raconte que Serpent Arc-en-Ciel ayant vomi les oiseaux et animaux, les répartit en deux moitiés générationnelles et en huit sous-sections. Ainsi, les membres d'une seule génération classificatoire d'un clan sont-ils plus concernés par tel ou tel totem clanique. Tous les membres de même sous-section et de même totem ou prénom, s'ils ne sont pas du même clan, se disent *naragu* (*narruku* « homonyme » en Warlpiri). La division en moitiés générationnelles (1, 3, 6, 8 et 2, 4, 5, 7) remplace celle en patrimoitiés pour l'organisation rituelle des hommes ou des femmes. Nous allons voir, cas par cas, deux tribus du nord qui déterminent les patricycles de sous-sections différemment du système classique.

2. Pour les symboles anthropologiques des termes parentaux, cf. tabl. 6 : p. 140.

## HUIT SOUS-SECTIONS : LE CAS DES MURINBATA

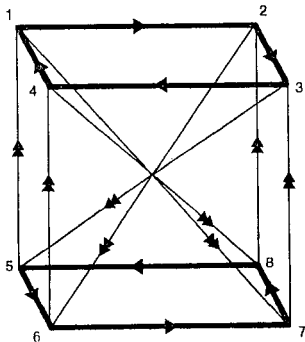
Ayant adopté les sous-sections vers 1910 d'après Stanner (1936), les Murinbata leur ont donné des noms dédoublés en formes masculines et féminines, qui se rapprochent de leurs équivalents warlpiri (McConvell, 1985) :

	<i>Hommes</i>	/	<i>Femmes</i>		<i>Hommes</i>	/	<i>Femmes</i>
1 :	Tjanama	/	Nanagu	5 :	Djangari	/	Nangari
2 :	Tjamira	/	Namira	6 :	Djangala	/	Nangala
3 :	Tjimil	/	Namij	7 :	Tjalyeri	/	Nalyeri
4 :	Djabidjin	/	Nabidjin	8 :	Tulama	/	Naola

Les Murinbata prescrivent les mêmes mariages entre sous-sections que les Warlpiri (1=8, 2=7, 3=6, 4=5) mais également d'autres que ces derniers ne font que tolérer, les trouvant « incorrects » : 1=6, 2=5, 3=8, 4=7. Comme il semble que la succession des sous-sections dans les matricycles (1, 2, 3, 4 et 5, 6, 7, 8) soit respectée, on obtient selon Stanner deux logiques patrilineaires : soit les quatre patricycles classiques de deux sous-sections (1-5, 2-8, 3-7, 4-6), soit deux patricycles de quatre sous-sections :

- 1 père de 7 père de 3 père de 5 père de 1, etc.
- 2 père de 6 père de 4 père de 8 père de 2, etc.

Ces deux patricycles correspondent à la division en patrimoitiés distinguées en termes égocentrés, *yila* « père » pour la moitié d'ego et *thamun* « père de la mère » pour l'autre, et en noms absolus, Aigle-Faucon (*Tiwunggu* : 1, 3, 5, 7) et Poulet-Faucon (*Kartjin* : 2, 4, 6, 8). Si l'on se réfère au modèle du cube, les diagonales internes qui représentaient les relations « belles-mères/gendres » chez les Warlpiri deviennent ici les segments de patricycles à quatre sous-sections (cf. fig. 10).



- ▶ Deux matricycles 1, 2, 3, 4  
5, 6, 7, 8
- ▶ Deux patricycles 1, 7, 3, 5  
2, 6, 4, 8

$$\Delta=O \quad \Delta=O \quad \Delta=O \quad \Delta=O$$

$$1=6 \quad 6=3 \quad 3=8 \quad 8=1$$

$$2=5 \quad 5=4 \quad 4=7 \quad 7=2$$

Fig. 10. - Le cube des sous-sections murinbata

Le système se boucle à condition qu'hommes et femmes d'une sous-section se marient dans deux sous-sections différentes. Seules les sous-sections des conjoints des femmes de la matrimoiitié 1, 2, 3, 4 et des conjointes des hommes de la matrimoiitié 5, 6, 7, 8 coïncident avec les prescriptions warlpiri ; les sous-sections des autres époux correspondent aux cousins croisés warlpiri. Si l'on inversait le principe, on obtiendrait les mêmes patricycles mais dont les quatre sous-sections s'enchaîneraient en sens inverse, ce qui est peut-être le cas dans certaines patrilignées.

Le mariage murinbata se pratiquait autrefois avec une « fille du frère de la mère » (MBD), à condition qu'elle ne soit pas une cousine consanguine. L'adoption des huit sous-sections a modifié cette convention : le beau-père traditionnel *kaka* (MB) fut distingué du *lambara* « fils de la sœur » (zs), mari de la belle-mère, *wakal nginar* « fille de la fille du frère de la mère » (MBDD). L'épouse est ainsi définie comme une cousine classificatoire MBDDD par sa mère et une nièce zsd par son père. On constate sur le cube que la sous-section de l'épouse est à la fois zsd et MBDDD mais aussi MMBDD et FZD « fille de la sœur du père ». Dans le système warlpiri la MMBDD prescrite au mariage était de sous-section différente que celle de la FZD où se trouvait la MBD. Ici, la MBD appartient à la sous-section où se marie une femme mais non son frère : une femme 1 épouse 8 (son MBS qui est à la fois FMB, MMFZS et MFZDS) mais son frère 1 épouse une femme 6 qui n'est donc pas sœur de 8.

La belle-mère d'un homme est une MBDD ou MMBD classificatoire appartenant à la sous-section de son père (et de la sœur du père FZ), alors que chez les Warlpiri elle en différerait. Toutefois, par leurs termes d'adresse, les Murinbata distinguent une belle-mère « sœur du père », *pipi nginar* (FZ), d'une belle-mère définie matrilatéralement, *wakal nginar* (MBDD ou MMBD), qui est préférée.

Si l'on différencie les patricycles respectifs des deux types de « belles-mères », il faut dédoubler tous les patri- ou matricycles. On obtient alors un hypercube dont toutes les arêtes représentent des relations de filiations agnatique et utérine classificatoires : celles des quatre plans horizontaux pour les deux matricycles dédoublés et celles des quatre plans fléchés pour les deux patricycles à quatre sous-sections dédoublées (cf. fig. 11).

On vérifie ainsi qu'hommes et femmes de même sous-section se marient dans deux sous-sections différentes, l'épouse est une MBDDD/MMBDD/ZSD et non une FZD qui appartient à la même sous-section mais à un autre patricycle : par exemple, l'épouse de 1 est 6' alors que sa FZD est 6.

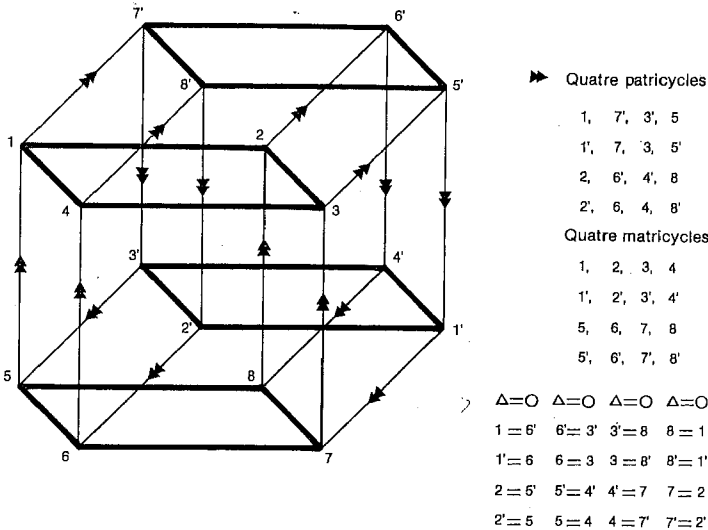


Fig. 11. – L'hypercube des sous-sections murinbata

Si l'on veut considérer le cas où l'homme se marie dans la même sous-section que sa sœur, alors ses enfants seront dans la sous-section de son propre père, ce qui donne à nouveau un patricycle classique à deux sous-sections, correspondant sur la figure 11 à l'une ou l'autre des arêtes verticales (1-5, 1'-5', 2-8, 2'-8', 3-7, 3'-7', 4-6, 4'-6'). On remarquera toutefois que ces derniers huit patricycles sont différents des warlpiri (cf. chap. 5 : fig. 9).

Selon Stanner, une telle situation amuse beaucoup les Murinbata qui trouvent étrange que la relation père-fils soit réciproque entre deux sous-sections. Ils admettent les mariages qui induisent cette réciprocity, lorsque l'alliance opère un échange entre un homme et l'oncle maternel de son épouse, appelé *ngalukuk* « demi-père » ; celui-ci est en effet de même sous-section que le père de cet homme mais d'un patricycle différent et il épouse une femme de même sous-section que la mère de cet homme mais d'un patricycle différent : le *ngalukuk* de 1 est 5' qui épouse une femme 4' alors que le père de 1 est 5, mari de 4, la mère de 1. L'homme 1 peut dire à son *ngalukuk* « puisque tu es marié à ma « mère » (4'), donne-moi une de tes « mères » (8) en échange ! » Or l'homme 1 devrait épouser une femme 6' pour avoir des enfants 7' ; l'épouse qu'il revendique ici appartient à la sous-section 8 où se marie sa sœur. En se mariant



avec une femme 8, « mère » de son « demi-père » 5', il devient à son tour « père » de ce dernier et ses enfants seront 5, soit de la même sous-section que son propre père. Si le fils 5 se marie comme il devrait avec une femme 4, le petit-fils sera en 1. On obtiendra donc dans la patrilignée l'enchaînement : 5 (père), 1 (homme), 5 (fils), 1 (petit-fils), mais à la génération suivante pourra reprendre la logique du patricycle à quatre sous-sections (7', 3', 5, 1).

A noter que les Murinbata ont non pas des patriclans mais des groupes locaux composés à la fois de descendants agnatiques qui appellent leur terre (celle de leur grand-père paternel) *da*, et de descendants utérins pour qui elle est *kangatji* (celle de leur grand-père maternel). Les totems dits *ngakumar* et leurs sites *ngoiminggi* se transmettent de père en fils et se trouvent donc, du fait des patricycles à quatre sous-sections, répartis entre les deux patrimoitiés (et non quatre patricycles de deux sous-sections). D'autres totems dits *ngurlu* passent de mère en fille (d'oncle maternel à neveu) déterminant des matricleans non localisés qui se répartissent en deux matrimoitiés (Stanner, 1936). Cette forme de totémisme caractérise d'autres tribus du nord à huit sous-sections (Rose, 1984), notamment les Warumungu et Mudbura (Stanner, 1965b)<sup>3</sup>.

#### HUIT SOUS-SECTIONS : LE CAS DES MURNGIN-YOLNGU-MIWUYT

Popularisés par Warner (1937/1958) sous le nom de Murngin et identifiés depuis comme Yolngu (Keen, 1977 ; Morphy, 1984) ou Miwuyt (Shapiro, 1981), ces Aborigènes du nord-est en Terre d'Arnhem ont des noms de sous-sections dont certaines similitudes étymologiques prêtent parfois à confusion sur leurs équivalences avec les noms aranda (ou warlpiri), ceci aussi bien pour les anthropologues que les Aborigènes. L'orthographe et les équivalences sont ici reprises de McConvell (1985) :

Hommes		/ Femmes	Hommes		/ Femmes
1 :	Burralang	/ Galitjan (Galinyi)	5 :	Gamarrang	/ Gamanydjan
2 :	Gadjak (Gudjuk)	/ Gutjan	6 :	Burlany	/ Burlanytjan
3 :	Balang	/ Bilinytjan	7 :	Wämut	/ Wämutjan
4 :	Bangadi	/ Bangarditjan	8 :	Ngarritj	/ Ngarritjan

3. Dans ce rapport d'enquête sur les tribus du centre et du nord, effectuée en 1934/1935, Stanner a inventorié des totems de matrimoitiés *ngurlu* pour les Warlpiri : je n'en ai pas relevé, peut-être a-t-il obtenu cette information auprès d'Aborigènes assimilés aux Warlpiri mais provenant des Mudbura ou d'autres tribus ayant cette forme de totémisme.

Les relations de parenté classificatoire entre sous-sections murngin, comme dans le cas des Murinbata, ne sont pas nécessairement les mêmes que chez les Warlpiri et Aranda – situation qui a fait couler beaucoup d'encre et suscité une polémique qui dure depuis plusieurs décennies<sup>4</sup>. Mon propos, plutôt que d'entrer dans ce débat, est de dégager une logique structurale commune entre ce système à huit sous-sections et les autres.

D'après Morphy, les Murngin-Yolngu regroupent une soixantaine de patriclans désignés par des noms propres (et non totémiques), chacun associé à des totems localisés. Ces clans sont répartis en deux patrimoiétés exogames à noms fixes : *Duwa* et *Yirritja*. Tout clan distingue au sein de sa moitié trois types de clans et deux au sein de l'autre, s'y référant par des termes relationnels égo-centrés :

*Patrimoiété d'ego :*

- *yapa* « sœur »
- *mari* « frère de la grand-mère mat. »
- *gutharra* « enfant de la fille de la sœur »

*Patrimoiété des conjoints :*

- *ngandji* « mère »
- *waku* « enfant de la sœur »

Les clans *yapa* sont l'équivalent des clans warlpiri *kuyu-wapirra* : ils sont unis par des liens rituels et totémiques « fraternels » au clan d'ego sans passer d'alliances avec lui. Les clans *mari* sont donneurs de belles-mères au clan d'ego et les clans *gutharra* sont ceux auxquels le clan d'ego en donne. Autrement dit, contrairement à la relation warlpiri *kuyu-wurruru* qui définit un échange réciproque de belles-mères entre deux clans, ici la circulation des femmes comme belles-mères est unilatérale : on donne ou on reçoit mais jamais les deux à la fois.

Les clans *ngandji* et *waku* sont ceux avec lesquels le clan d'ego peut se marier : la différence n'est pas déterminée comme chez les Warlpiri en fonction de la génération classificatoire d'ego (qui se marie en *kuyu-kirda*) par opposition à celle de son père (qui se marie en *kuyu-yarriki*), mais selon les sexes. Père et fils peuvent se marier dans les mêmes clans *ngandji*, l'union est ainsi avec une « fille de l'oncle maternel » (MBD), à condition qu'elle ne soit pas une consanguine. Par contre, les sœurs des fils et des pères du clan

4. Sur le débat murngin : Webb, 1933 ; Lévi-Strauss, 1947 ; Lawrence & Murdock, 1949 ; Radcliffe-Brown, 1951 ; Hiatt, 1965 ; Barnes, 1967 ; Shapiro, 1969 & 1981 ; Maddock, 1970b ; Jorion & De Meur, 1980 ; Kupka & Testart, 1980 ; De Meur, 1986. Les numéros donnés par Kupka & Testart pour les sous-sections murngin coïncident avec les nôtres pour la matrimoiété 5, 6, 7, 8 mais sont inversés pour l'autre : 1 (3), 2 (4), 3 (1), 4 (2).

se marient dans les clans *waku* ; une femme épouse donc un « fils de la tante paternelle » (FZS) toujours non consanguin.

Ce principe pose d'entrée de jeu que le mariage murngin-yolngu est asymétrique. La différence majeure avec les Warlpiri c'est qu'ici ce sont les termes définissant les patriclans qui dissocient les individus épousables par les hommes ou par les femmes, alors que chez les premiers, avec l'échange des nièces, le repérage des matrili-gnées jouait le même rôle.

Autre différence : si une femme épousable chez les Murngin est de la catégorie « cousine matrilatérale » (MBD) par son père, elle est simultanément « cousine croisée matrilatérale au second degré » (MMBDD) par sa mère, puisque cette dernière en tant que belle-mère est « fille du frère de la grand-mère maternelle » (MMBD). Ces relations présentées généalogiquement sont classificatoires et non de sang (cf. fig. 12).

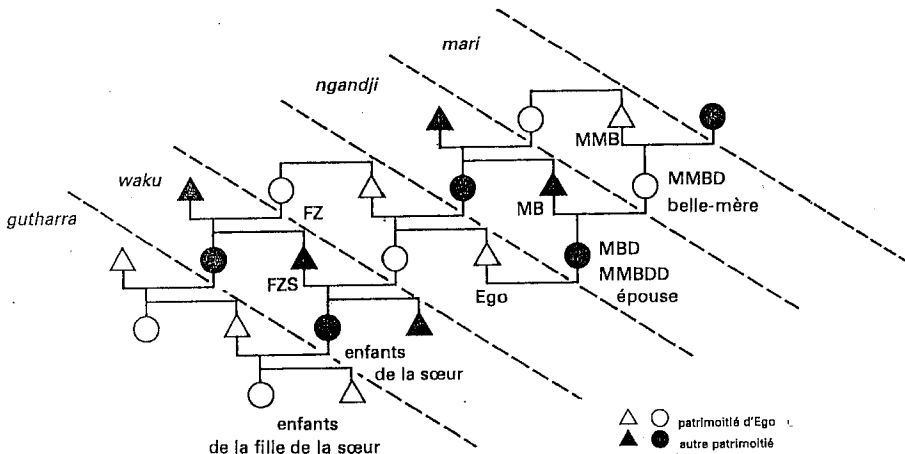


Fig. 12. – Le mariage asymétrique des Murngin (d'après Morphy, 1984)

Du point de vue des sous-sections la patrimoine *Duwa* regroupe les membres de 1, 3, 5, 7 et la moitié *Yirritja* ceux de 2, 4, 6, 8, ce qui coïncide avec la division warlpiri égocentrée en *kirda* et *kurdungurlu* et trouve la même application rituelle (Warner, 1958). Les Murngin spécifient aussi les matricycles 1, 2, 3, 4 et 5, 6, 7, 8, où les sous-sections devraient s'enchaîner dans le même ordre, et ils différencient les générations classificatoires 1, 3, 6, 8 et 2, 4, 5, 7, bien qu'ils n'aient pas, semble-t-il, de termes génériques pour les désigner.

Toutefois un membre de la moitié *Duwa* ne devrait épouser dans la moitié *Yirritja* que quelqu'un de la même génération classificatoire et en principe du matricycle opposé au sien. Comme chez les Murinbata, les membres d'une sous-section ne sont pas associés structurellement à une seule sous-section épousable mais à deux :

- 1 et 3 se marient en 6 ou 8

- 2 et 4 se marient en 5 ou 7

Si chez les Warlpiri les deux sous-sections ici épousables correspondent l'une à la relation MBD, l'autre à la relation MMBDD, la distinction qu'opèrent les Murngin n'est pas du même ordre car, du fait de l'asymétrie des mariages interclaniques, les deux relations sont confondues en une seule : donc elles fusionnent dans la même sous-section. La détermination de l'une ou l'autre sous-section s'opère en fonction des relations fixées entre les clans : ego 1 épouse une femme 6 si le clan de celle-ci est *ngandji* et celui de sa mère (belle-mère d'ego) *mari*, mais il épouse une femme 8 dans le cas inverse ; parallèlement, la sœur 1 d'ego épouse un homme 8 ou 6, selon que le clan de l'un ou de l'autre est *waku* avec le sien. Autrement dit, si les hommes 1 du clan se marient en 6, les femmes se marient en 8 et vice-versa.

Pour que soient respectés à la fois le mariage préférentiel avec une MBD/MMBDD, l'asymétrie d'alliance des hommes et des femmes, l'exogamie des patrimoiétés, l'ordre des matricycles et la division générationnelle, Lévi-Strauss (1947) a proposé deux systèmes parallèles (caractérisant les sous-sections par des lettres : A1, A2, B1, B2, C1, C2, D1, D2). Le premier comprend deux patricycles de type warlpiri/aranda (1-5 et 3-7) et deux patricycles croisés (2-6 et 4-8 au lieu de 2-8 et 4-6) ; le deuxième modèle repose sur les combinaisons inverses (2-8, 4-6 et 1-7, 3-5). Dans les deux cas, hommes et femmes d'une sous-section se marient dans deux sous-sections différentes. Les systèmes lévi-straussiens sont ici retraduits (cf. fig. 13a et 13b : les flèches indiquent le sens de la circulation des femmes comme épouses).

Si l'on prenait ces systèmes à la lettre, les clans correspondant aux patricycles mutuellement opposés (1-5 et 7-3, 8-4 et 2-6 à gauche ; 1-7 et 5-3, 6-4 et 2-8 à droite) seraient en relation réciproque de donneurs de belles-mères. Or, d'après Morphy (1984), ce n'est pas le cas puisque les clans donneurs *mari* sont distingués des clans receveurs *gutharra*. Cette non-réciprocité implique un cycle interclanique de circulation des femmes deux fois plus long que ne le proposait Lévi-Strauss à partir des seuls patricycles de sous-sections (cf. fig. 14).

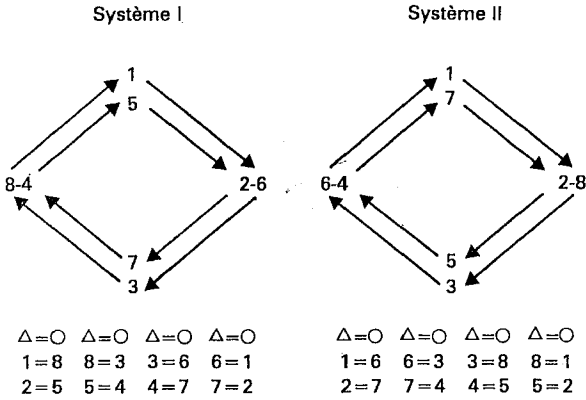


Fig. 13a et 13b. – Les systèmes murngin de Lévi-Strauss (1947)

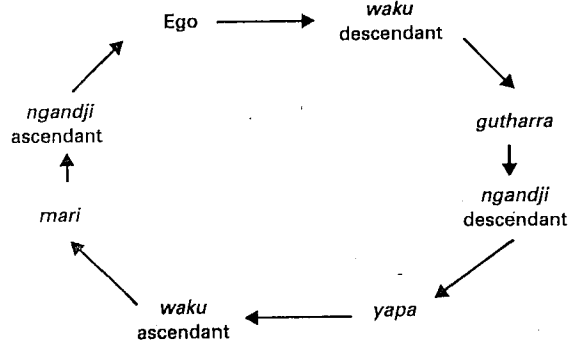


Fig. 14. – Circulation interclanique des femmes murngin (d'après Morphy, 1984)

Nous voyons qu'ego appelle *ngandji* deux types de clans : l'un (ascendant) où se marient les hommes de son clan, l'autre (descendant) où se marient les filles des filles des femmes de son clan. Dans les clans *ngandji* « descendant » le mariage est interdit pour ego car sinon il aurait pour belle-mère une femme d'un clan *gutharra* au lieu d'un clan *mari*. De même les femmes du clan d'ego doivent se marier dans un clan *waku* « descendant » et non dans un clan *waku* « ascendant » où se trouvent leurs arrière-grands-mères maternelles et dont les hommes reçoivent pour épouses des femmes d'un clan *yapa* « sœur » du clan d'ego.

Pour rendre compte au niveau des sous-sections d'une telle

circulation des femmes il est nécessaire de dédoubler les quatre patricycles :

- |                      |    |   |
|----------------------|----|---|
| - 1-5, 6-2, 3-7, 8-4 | et | 1'-5', 6'-2', 3'-7', 8'-4' (Système I, fig. 15a)  |
| - 1-7, 8-2, 3-5, 6-4 | et | 1'-7', 8'-2', 3'-5', 6'-4' (Système II, fig. 15b) |

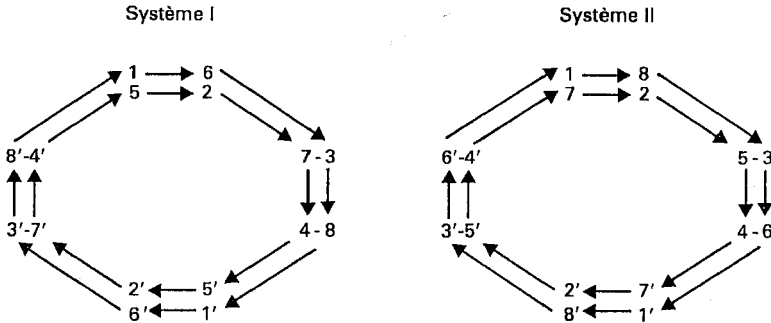


Fig. 15a et 15b. - Les systèmes murngin déduits de Morphy (1984)

Pour pouvoir épouser une femme, un homme doit donc savoir, outre la sous-section et le clan de celle-ci, si le clan de sa mère est donneur de belle-mère pour le sien. Shapiro, dès 1969, a mis en évidence l'importance structurale de la belle-mère et de l'alliance par octroi d'une belle-mère qui est pratiquée dans le nord-est de Terre d'Arnhem. Cette affinité avec le système warlpiri ou aranda coïncide avec la communauté de structure qui se dégage par delà les différences. En effet, bien que les systèmes I et II (cf. fig. 15a & 15b) aient chacun les deux mêmes matricycles de huit sous-sections (et non quatre), ces derniers, ainsi que les patricycles respectifs de I et de II, s'inscrivent aisément sur les arêtes d'un hypercube (cf. fig. 16a & 16b).

A l'encontre de Warner, Webb (1933) a avancé que les Murngin avaient des patricycles à quatre sous-sections et non deux. On peut construire un système logique de cette sorte qui respecte la prescription de mariage avec une « cousine matrilatérale » MBD par son père et MMBDD par sa mère. Les patricycles obtenus ordonnent les sous-sections différemment des Murinbata, tout en respectant les patrimoi-tiés, mais on a deux systèmes parallèles :

- Système III : les 1, 5, 3, 7 épousent respectivement les 8, 2, 6, 4.
- Système IV : les 1, 7, 3, 5 épousent respectivement les 6, 2, 8, 4.

Avec ces nouveaux systèmes III et IV, hommes et femmes d'une sous-section se marient dans la même autre sous-section. Pour retrouver l'asymétrie des alliances respectives des « frères » et « sœurs » d'une sous-section, on est obligé de dédoubler les patricycles en patricycles prime ; et, pour respecter la non-réciprocité des dons de

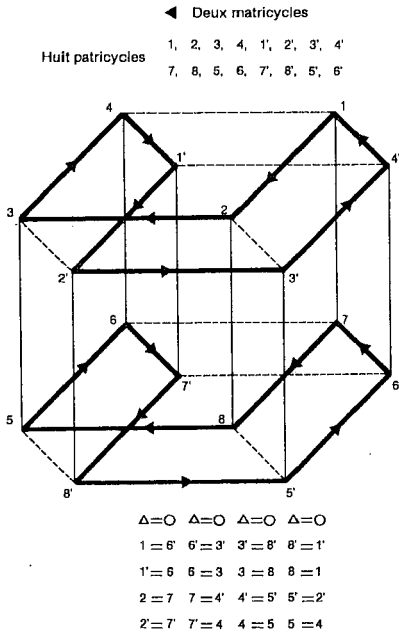
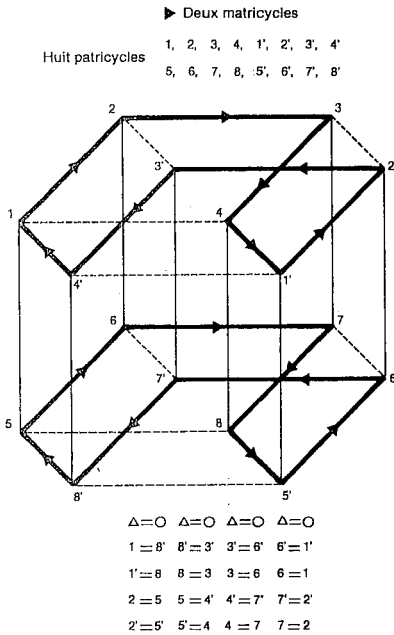


Fig. 16a et 16b: Deux hypercubes pour les sous-sections murngin

belles-mères, on doit encore ajouter des patricycles seconde et tierce. Ainsi pour chaque système, on obtient les huit patricycles nécessaires à la circulation des femmes et, comme ils sont tous formés de quatre sous-sections, on obtient non plus deux matricycles mais quatre, toujours formés de huit sous-sections.

Il faut donc construire une structure à trente-deux sommets correspondant aux huit sous-sections quadruplées. Or c'est précisément la caractéristique du cube dit « à cinq dimensions » qui, au lieu des huit cubes de l'hypercube (cube à quatre dimensions et seize sommets), est délimité par 10 hypercubes eux-mêmes bordés par 40 cubes qui ont 80 faces carrées et 80 arêtes communes (cf. fig. 17).

Sur le cube à cinq dimensions, les matricycles sont représentés par les arêtes fléchées des divers cubes alors que les patricycles correspondent aux « losanges » formés par les arêtes verticales (droites ou en projection) des mêmes cubes. Les traits en pointillés, eux, ne définissent pas des relations qui entreraient dans la composition des cycles, ils sont seulement dessinés pour faire apparaître la figure complète.

Les systèmes III et IV peuvent se lire sur la même figure : ils ont les mêmes matricycles et leurs patricycles sont composés des

Système III		Système IV	
Quatre matricycles		Quatre matricycles	
	1, 2, 3', 4', 1'', 2'', 3''', 4'''		1, 2, 3', 4', 1'', 2'', 3''', 4'''
	5, 6, 7', 8', 5'', 6'', 7''', 8'''		7, 8, 5', 6', 7'', 8'', 5''', 6'''
Huit patricycles	3, 4, 1', 2', 3'', 4'', 1''', 2'''	Huit patricycles	3, 4, 1', 2', 3'', 4'', 1''', 2'''
	7, 8, 5', 6', 7'', 8'', 5''', 6'''		5, 6, 7', 8', 5'', 6'', 7''', 8'''
$\Delta=\bigcirc \Delta=\bigcirc \Delta=\bigcirc \Delta=\bigcirc \Delta=\bigcirc \Delta=\bigcirc \Delta=\bigcirc \Delta=\bigcirc \Delta=\bigcirc$ 1 = 8''' = 1''' = 8''' = 1''' = 8''' = 1' = 8 = 1 5 = 2''' = 5''' = 2''' = 5''' = 2''' = 5' = 2 = 5 3 = 6''' = 3''' = 6''' = 3''' = 6''' = 3' = 6 = 3 7 = 4''' = 7''' = 4''' = 7''' = 4''' = 7' = 4 = 7		$\Delta=\bigcirc \Delta=\bigcirc \Delta=\bigcirc \Delta=\bigcirc \Delta=\bigcirc \Delta=\bigcirc \Delta=\bigcirc \Delta=\bigcirc \Delta=\bigcirc$ 1 = 6''' = 1''' = 6''' = 1''' = 6''' = 1' = 6 = 1 7 = 2''' = 7''' = 2''' = 7''' = 2''' = 7' = 2 = 7 3 = 8''' = 3''' = 8''' = 3''' = 8''' = 3' = 8 = 3 5 = 4''' = 5''' = 4''' = 5''' = 4''' = 5' = 4 = 5	

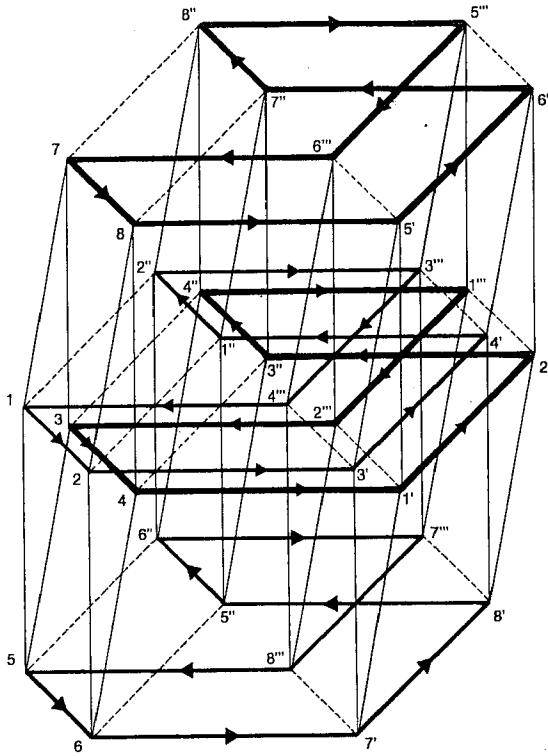


Fig. 17. – Un cube à cinq dimensions pour les sous-sections murgin<sup>5</sup>

5. Ce dessin est tiré d'une photo de la sculpture « Cube à cinq dimensions » de Gerd Fisher (*Mathematical models*, Braunschweig/Wiesbaden : Friedr. vieweg and Sohn, 1986). Comme pour l'hypercube, il s'agit bien sûr d'une représentation en 2D, les autres dimensions ne peuvent être suggérées que par une astuce d'illusion visuelle qui consiste à définir des points de fuite multiples.



mêmes sous-sections mais dans un ordre inverse ; il suffit de parcourir chaque « losange » dans un sens pour obtenir un patricycle du système III et en sens inverse pour obtenir un patricycle du système IV. On constate que dans le système III (fig. 17), les hommes d'une matrimoi-tié (1, 2, 3, 4) se marient comme dans le système I (fig. 16a), et ceux de l'autre (5, 6, 7, 8) comme dans le système II (fig. 16b), alors que le principe est inversé pour les femmes des deux matrimoi-tiés. Par contre, dans le système IV (fig. 17), les hommes 1, 2, 3, 4 se marient comme dans le système II et ceux de l'autre matrimoi-tié comme dans le système I, alors que c'est l'inverse pour les femmes.

D'un point de vue structural, les quatre systèmes ont chacun une logique d'ordonnement des sous-sections incompatible avec celle des autres, ce qui n'autorise pas une logique formelle d'intercon-nection de ces systèmes. Ni Morphy, ni Shapiro, dans leurs écrits consultés, ne donnent de renseignements sur les patricycles correspon-dants aux clans qu'ils ont inventoriés. D'après les données de Kupka, la majorité des clans fonctionneraient selon le système II, et dans chacun on trouve des individus dont les sous-sections sont différentes du patricycle qui caractérise ce clan tout en étant de la même patrimoi-tié (Kupka & Testart, 1980).

Kupka a par ailleurs relevé l'existence de deux clans 1-7 (3-7 d'après ses numéros) – Djambaripuyngu et Ngaymil – qui inversent le sens de la circulation du système II en donnant des femmes à deux clans 6-4 (6-2 d'après ses numéros) – Gupapuyngu et Wangurri – au lieu d'en recevoir. La régularité de ces alliances inverse la relation mère-enfants entre les sous-sections des femmes ainsi mariées et celle de leurs enfants : 1 devient mère de 4 (au lieu de 4 mère de 1) et 7 devient mère de 6 (au lieu de 6 mère de 7). Il reste que le mariage avec une double cousine classificatoire est respecté et que les quatre clans s'intermarient par ailleurs avec d'autres clans suivant la stricte logique du système II (cf. fig. 18).

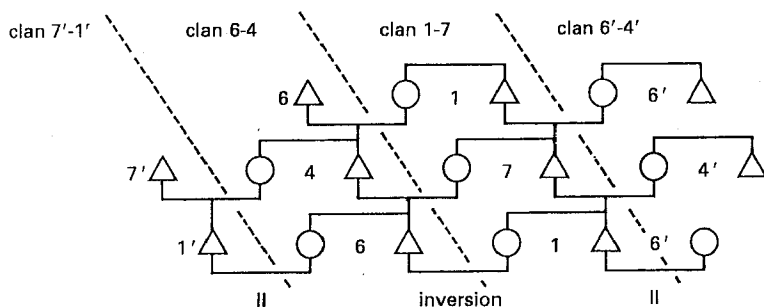


Fig. 18. – Exemple d'inversion des matrilocycles murngin (d'après Kupka & Testart, 1980)

L'analyse qui s'achève ici des sous-sections murngin-yolngu se situe sur un plan strictement formel, montrant une écriture logique qui permet d'articuler les règles générales des sous-sections avec les règles d'alliance particulières à cette tribu. Mais les auteurs ont souvent insisté sur l'irrégularité de certains mariages et le fait qu'un individu peut voir sa sous-section changer à la suite d'un mariage « incorrect ». Ce sont peut-être de telles adaptations qui aboutissent parfois au passage d'un système à un autre.

#### QUATRE SECTIONS : KARIERA, ARANDA DU SUD, ET TRIBUS DU SUD-EST

Le système à quatre sections est nommé depuis Radcliffe-Brown (1930) système *kariera*, du nom d'une tribu côtière disparue, située au nord-ouest du Kimberley et dont les survivants lui fournirent les matériaux pour la modélisation de la parenté. On a objecté que d'un point de vue ethnographique les *Kariera* étaient une fiction, mais il reste que les noms des sections *kariera* ressemblent à ceux des *aranda* du sud-est qui eux pratiquent encore le même système. Ces quatre sections rappellent étymologiquement quatre des huit sous-sections *warlpiri* ou *aranda* : chaque section est en fait la subsumation de relations dédoublées dans les huit sous-sections (cf. tabl. 7).

TABLEAU 7. – Equivalence des sections *aranda* et *kariera* avec les sous-sections *warlpiri*

TRIBUS / Sections	I	II	III	IV
WARLPIRI	Japanangka (1) Jungarayi (3)	Jakamarra (2) Jampijinpa (4)	Japalajarri (7) Japangardi (5)	Jupurrurla (8) Jangala (6)
ARANDA du sud KARIERA	Panunga Banaka	Kumara Karimera	Bulthara Palyeri	Purula Burung

Les deux sous-sections subsumées dans une section (1 & 3, 2 & 4, 5 & 7, 6 & 8) sont chez les *Warlpiri* en relation « grand-mère maternelle (ou grand-oncle maternel)/enfant de la fille » du point de vue féminin, et « grand-mère maternelle (ou grand-oncle maternel)/enfant de la fille de la sœur » du point de vue masculin (une des relations *kuyu-wurruru* : cf. tabl. 8, chap. 5). Avec le système *aranda* ou *kariera* à seulement quatre sections, les individus inscrits dans cette relation ont le même nom de section car le cycle matrilineaire est un simple va-et-vient entre deux sections ; et il en va de même pour le cycle patrilineaire :

- I mère de II mère de I, etc.
- III mère de IV mère de III, etc.
- I père de III père de I, etc.
- II père de IV père de II, etc.

Au niveau des mariages on obtient les paires restantes :

- I épouse IV;

- II épouse III.

Si le beau-père d'un homme est dans la même section que sa mère, la belle-mère est dans celle de son père : si l'homme est I, son père et sa belle-mère sont III, alors que sa mère et son beau-père sont II. Le système peut induire que l'épouse, ici IV, est en conséquence une « cousine croisée » simultanément matrilatérale et patrilatérale : « fille du frère de la mère » (MBD) et « fille de la sœur du père » (FZD). Or, si chez les Aranda chaque clan comprend les deux sections d'un patricycle (I-III ou II-IV), un homme ne peut avoir pour belle-mère une « sœur du père » (FZ), c'est-à-dire une femme de son clan. Les épouses sont des *unawa*, terme qui désigne ici des cousines MBD par leur père et MMBDD par leur mère, à condition qu'elles soient non consanguines ; un homme ne peut épouser les femmes de même section considérées comme des *unkulla*, FZD. Cette situation différencie le patricycle du père (et de sa sœur, FZ) de celui de la belle-mère MMBD et, de même, elle différencie le patricycle où se marie ego (celui de sa mère) du patricycle où se marie sa sœur (et la sœur de son père).

Autrement dit, l'échange restreint des sœurs entre deux clans est ainsi empêché et nous obtenons un échange généralisé. Pour représenter le système, il faut dédoubler les patricycles. Si ego est en I, son patricycle est I-III et celui de sa belle-mère I'-III', le patricycle de l'épouse et de la mère est II-IV alors que celui de la sœur d'ego (et des enfants de la sœur du père) devient II'-IV'. Les matricycles restent deux mais se déploient en quatre générations au lieu de deux comme il pouvait sembler. Ce système peut s'inscrire sur un cube (cf. fig. 19).

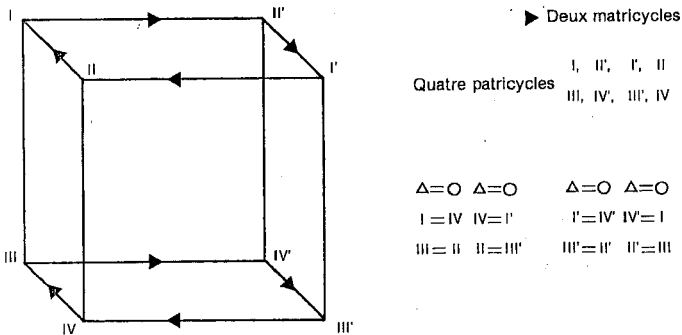


Fig. 19. - Le cube des quatre sections aranda

Les relations de filiation représentées par les arêtes de ce cube diffèrent du cube des huit sous-sections (cf. chap. 5, fig. 3) car les deux matricycles tournent ici dans le même sens. Denham, McDaniel et Atkins (1981), ayant comparé le système à quatre sections et la terminologie de parenté des Alyawara, semblable à celle de leurs voisins aranda, ont déduit que pour les deux tribus le système se présente du point de vue de l'infini des ascendants et des descendants comme une double hélice : l'hélice devient quadruple avec les huit sous-sections<sup>6</sup>. En passant des huit sous-sections aux quatre sections, et du mariage par échange généralisé avec une « cousine matrilatérale » MMBDD à celui avec une MBD (non consanguine), on reste dans le même registre de structure : double ou quadruple hélice si l'on ouvre vers le haut et le bas, cube ou hypercube, si l'on représente des cycles fermés.

Dans le cas des Kariëra, selon Radcliffe-Brown (1913), chaque groupe local est composé de membres de deux sous-sections en relation réciproque père-fils (I-III ou II-IV), mais les groupes à épouses (MBD) seraient équivalents aux groupes « filles des sœurs du père » (FZD). Cependant, un homme devrait épouser, dans la section qui lui est prescrite, une femme MBD (*nuba*) distinguée d'une femme FZD ; prendre une femme dans le groupe où s'est mariée la tante paternelle (FZ), et donc épouser une FZD, serait toléré.

D. Turner (1980), après examen des affirmations contradictoires de Radcliffe-Brown, souligne que les termes d'adresse, comme partout en Australie, désignent non seulement une relation généalogique mais aussi tous les membres des clans associés comme « frères » totémiques aux clans où se trouvent le père et la mère. La division totémique généralisée en clans « pères » et « mères » et l'emploi de termes d'adresse génériques n'empêchent pas des repérages plus fins entre les patri-groupes (clans) qui, malgré l'équivalence classificatoire d'une MBD et d'une FZD, distinguent les deux types de cousines. F.G.G. Rose (1960) a par ailleurs avancé que dans les sociétés polygynes et gérontocratiques où la différence d'âge entre époux est de quinze à trente ans, comme chez les Kariëra, l'échange des sœurs systématiquement renouvelé est impossible (en tout cas malaisé). D'un point de vue structural, si l'on considère que les clans « mères » sont différenciés en « oncles maternels » (dont les filles sont épousables) et en « époux des tantes paternelles et des sœurs » (dont les filles sont non épousables), on peut suggérer que la tendance kariëra n'est pas non plus à l'échange restreint et symétrique des sœurs mais à l'échange généralisé et asymétrique (cf. cube aranda : fig. 19).

6. Curieuse coïncidence entre la structure d'un système de parenté et celle de l'ADN.

Radcliffe-Brown (1930-1931) lui-même a montré l'asymétrie résultant de l'interdit d'épouser la *fzd* chez les Karadjeri, voisins des Kariëra ayant comme eux les quatre sections (Shapiro, 1971 ; Jorion, 1982). Mais les données ethnographiques ne sont pas suffisantes pour avancer l'existence de l'échange généralisé dans l'ensemble des sociétés à quatre sections<sup>7</sup>.

Les Aranda du sud et les tribus du nord-ouest, comme les Kariëra, répartissent, pour des raisons rituelles, les clans et les sections en deux patrimoiétés, nommées par des termes – relationnels (égocentrés) ou fixes (sociocentrés) – qui opposent les membres de chaque patricycle à ceux de l'autre : I-III versus II-IV.

Mais la plupart des sociétés du sud-est, aujourd'hui disparues, opposaient plutôt les sections en deux matrimoiétés correspondant aux matricycles : I, II versus III, IV. Structuralement une telle distribution reste équivalente à la précédente, les I se marient toujours en IV et les II en III, mais au niveau totémique les totems passent de mère en fille (d'oncle maternel à neveu utérin) et non de père en fils (tante paternelle à fille du frère). Les clans, selon Howitt (1904), n'étaient pas pour autant matrilineaires : l'affiliation clanique étant territoriale, se faisait plutôt de père en fils. Chaque clan se retrouvait ainsi avec des membres de totems différents provenant de leurs mères qui appartenaient à d'autres clans. Dans certaines de ces sociétés, chacun avait en outre une relation rituelle avec les totems de son père.

Que la relation aux totems du père – de matrimoiété opposée – soit ou non ritualisée, le système pose de fait une complémentarité entre les totems des deux matrimoiétés : d'une part entre les alliés, d'autre part entre les deux générations de chaque patriclan. En effet, un homme appartient à la matrimoiété de son grand-père paternel et du fils de son fils mais non à celle de son père et de son fils dans laquelle il se marie. Ses épouses peuvent appartenir au patriclan de sa mère mais à condition d'être non pas de la génération de la mère (même matrimoiété que lui) mais de l'autre (matrimoiété opposée). Les totems de la matrimoiété d'ego jouent le rôle incombant aux totems de la patrimoiété dans les autres systèmes à quatre sections (ou huit sous-sections) ; et les totems des conjoints, au lieu d'être du côté des totems maternels (relation *kurdungurhu* des Warlpiri) passent ici du côté des totems paternels qui ne s'héritent pas.

7. Une situation historique intéressante rapportée par Elkin (1939) témoigne de la simultanéité des deux formes d'échange. Deux tribus du désert de l'ouest à quatre sections pratiquaient à la fois des mariages intra- et intertribaux. Comme seuls deux de leurs noms de sections étaient communs, cela donna naissance à un système à « six sections » qu'Elkin interpréta comme une logique à huit sous-sections.

Malgré le très riche inventaire de Howitt sur les tribus du sud-est concernées par cette organisation, les données disponibles ne suffisent pas à dégager le type de complémentarité rituelle qui unissait les matrilineées et les patriclans. D'une manière générale, on peut dire que les unes et les autres jouaient un rôle actif dans les initiations et se partageaient les rôles dans les rites funéraires. L'échange des nièces fut relevé dans ces sociétés, mais il reste compatible avec un échange restreint dans la mesure où il a lieu entre deux sections de matrimoiétés différentes. Constante de toutes les sociétés australiennes, le tabou à l'égard de la belle-mère la maintient dans une position clef : que le système soit à patrimoiétés ou matrimoiétés exogames, elle appartient toujours à une section non épousable par ego. On peut dès lors se demander si les sociétés à matrimoiétés distinguaient également parmi tous les clans « pères et frères » ceux qui étaient donneurs de belles-mères. Occurrence qui transformerait l'échange restreint qui fut postulé à leur propos en une chaîne de circulation axée sur les belles-mères.

#### QUATRE SECTIONS : LE CAS DES WONGAIBON

Tribu du sud-est à matrimoiétés totémiques, les Wongaibon présentent le cas particulier d'un choix de mariage dans deux sections. Selon Beckett (1959), les groupes locaux ne sont pas des clans patrilinéaires mais se constituent de manière bilatérale et par des alliances ; un beau-père peut par exemple transmettre sa terre à son gendre. Il existe par ailleurs des clans non localisés dont les membres, unis par une affiliation totémique matrilineaire, sont dispersés dans les groupes locaux indépendamment de leurs totems.

Ces matriclans sont répartis en deux matrimoiétés nommées et chaque section a une forme masculine et une forme féminine ; les équivalences proposées avec les noms de sections *kariëra* ou *aranda* sont tirées de Mathews (1908) et Howitt (1904) dont la transcription des noms diffère légèrement de celle de Beckett ici adoptée :

##### *Matrimoiété Magungera*

<i>Hommes</i>		<i>Femmes</i>	
Mari	/	Mada	I
Gabi	/	Gabuda	II

##### *Matrimoiété Nilbungera*

<i>Hommes</i>		<i>Femmes</i>	
III	Ibài	/I	bada
IV	Gambo	/	Buda

I et II se marient en III ou IV. Le choix s'effectue en fonction du matriclan de l'épouse : I peut avoir une épouse III si elle appartient

à un matriclan donneur de femmes III à son égard, mais sa seconde épouse peut être IV si elle provient d'un autre matriclan donneur de femmes IV. En revanche, I ne peut épouser de femmes IV dans le clan où il épouse des III et vice-versa.

La différenciation des sections épousables dans chaque matriclan est déterminée par leur division en deux générations alternées, appelées « sang épais » et « sang mince ». Un individu est toujours d'un « sang » opposé à celui de ses parents, et se marie avec une personne de même sang que lui. Cette opposition générationnelle des Wongaibon correspond à l'alternance warlpiri « ma chair »/ « autre chair ». Mais, contrairement aux systèmes à sous-sections, ce ne sont pas les sections qui indiquent la génération, puisque chaque section peut être d'un « sang » ou de l'autre. Les « frères » de section d'une génération de « sang » épousent les mères ou les filles des femmes épousées par leurs « frères » de section appartenant à l'autre génération. Gendres d'une génération de femmes, ils sont époux des mères de ces dernières et, à ce titre, appelés « oncles maternels » (beaux-pères) de leurs « frères » de « sang » opposé<sup>3</sup>.

On obtient ainsi un modèle où des « frères » de section mais de générations différentes sont en relation réciproque d'« oncles maternels » et échangent leurs épouses comme belles-mères ou leurs filles comme épouses. Pour déterminer les alliances autorisées, il faut identifier le type de termes d'adresse – « oncle maternel » ou seulement « frère » – qu'emploient entre eux les hommes de même section : seuls ceux qui sont en relation « oncles maternels » échangent des femmes de leurs matriclans respectifs.

Ce modèle est représentable, à condition de dédoubler les sections en deux générations : cela donne un cube dont les huit sommets sont reliés par des arêtes fléchées représentant deux patricycles de quatre sections et des arêtes non fléchées correspondant aux quatre matricycles de deux sections qui restent répartis en deux matrimoiétés : I-II' & I'-II versus III-IV' & III'-IV. En fait, on peut construire deux systèmes parallèles (cf. fig. 20a & 20b).

Si les matricycles sont identiques dans les deux systèmes, et les patricycles composés des mêmes quatre sections, l'ordre de celles-ci est inversé d'un système à l'autre. Toutes les possibilités de mariage sont réalisées dans chaque système mais chaque solution est réservée à une seule génération de « sang » ; les mariages primes d'un système sont les mariages non primes de l'autre. Par ailleurs, avec les deux

3. Les Pintupi du désert de l'ouest, qui ont adopté les huit sous-sections dans les années 30, à certaines occasions, condensent aussi les générations en un seul terme d'adresse (Myers, 1986) ; il en va de même pour les Ngarinyin (Ungarinyin) du Kimberley qui n'ont que deux patrimoiétés nommées (Rumsey, 1981 & 1984 ; Scheffler, 1984).

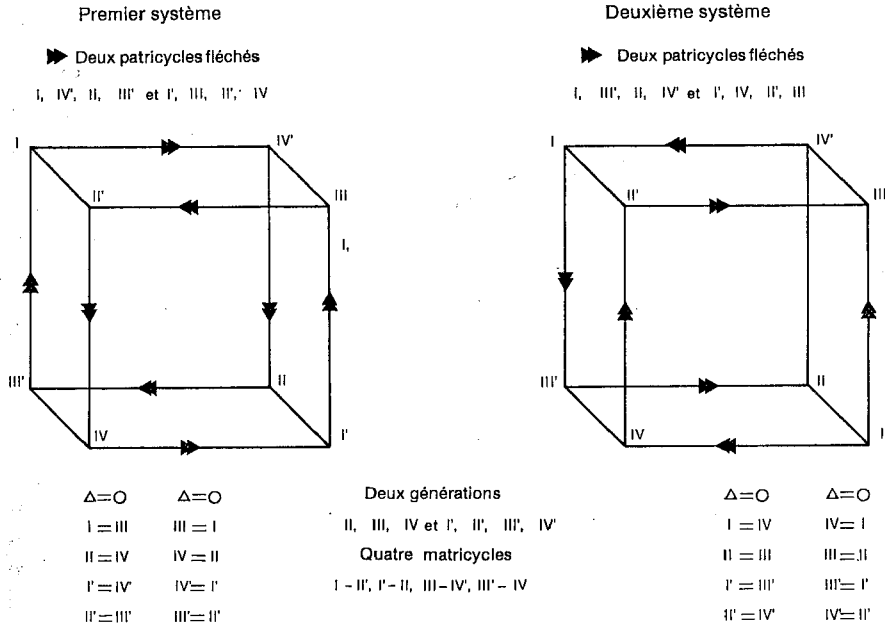


Fig. 20a et 20b. – Deux cubes pour les quatre sections des Wongaibon

systèmes, ego épouse une MMBDD différenciée par sa section de la MBD : par exemple, dans le premier (cf. fig. 20a), ego I épouse III (MMBDD) et non IV (MBD), alors que dans le second (cf. fig. 20b), ego I épouse IV (MMBDD) et non III (MBD).

Structuralement, l'échange d'épouses comme belles-mères ou de filles comme épouses entre deux « frères » de sections (I et I') valide l'échange de sœurs entre beaux-frères (I et III dans le système de gauche ou I et IV dans celui de droite). Mais Beckett précise bien qu'un homme peut avoir deux épouses de sections différentes ; elles relèvent alors chacune d'un système différent. A ce titre, l'échange des sœurs s'inscrit simplement dans un échange généralisé. Le manque de données ne permet pas d'établir la manière dont les deux systèmes peuvent s'interconnecter.

#### QUATRE « SEMI-MOITIÉS » : LE CAS DES MARA

Voisins du sud des Murngin, les Mara ont quatre appellations classificatoires, dites « semi-moitiés » ou patricycles par les anthropolo-



gues, car tout individu appartient en principe à la catégorie de son père. Les patriclans sont composés d'hommes et de femmes d'une « classe » et non de deux comme il est de règle avec les systèmes habituels à quatre sections ou huit sous-sections. Spencer et Gillen (1904) ont donné pour chacun des quatre noms classificatoires des Mara une équivalence avec les deux sous-sections d'un patricycle de leurs voisins, les Binbinga (cf. tabl. 8).

TABLEAU 8. – Equivalences entre semi-moitiés mara et sous-sections binbinga

Semi-moitiés MARA		Sous-sections BINBINGA			
Murungun	: Tjuanuku / Niriama (1)	&	Pungarinji / Pungarina (5)		
Purdal	: Tjamerum / Niamerum (2)	&	Tjurulum / Nurulum (8)		
Mumbali	: Tjulantjuka / Nurlum (3)	&	Paliarinji / Paliarina (7)		
Kuial	: Yakomari / Yakomarina (4)	&	Thungallum / Nungallum (6)		

D'après Heath (1978), les Budal (Purdal) et Guyal (Kuial) sont identifiés avec la moitié *Yiritja* (2, 4, 6, 8) d'autres voisins, les Nunggulunyu ; cependant il relève une incompatibilité logique entre les patriclans de ces derniers et les quatre noms mara. Aussi, à la place des patricycles (1-5, 2-8, 3-7, 4-6), je propose d'identifier les quatre « semi-moitiés » mara avec des sections (7-5, 8-6, 1-3, 2-4) dont il serait fait un emploi spécifique (cf. tabl. 11) : j'ai déduit les équivalences des correspondances étymologiques entre les noms mara, ceux des sections de deux tribus du nord-Queensland (Sharp, 1939) et des Kuin-Murbura du sud-est (McConvell, 1985).

TABLEAU 9. – Equivalences hypothétiques entre semi-moitiés mara et sections

TRIBUS / Sections	I (1-3)	II (2-4)	III (7-5)	IV (8-6)
NORD-QUEENSLAND	Patingo	Djimilingo	Maringo	Kapudango
KUIN-MURBURA	Kurpal	Kuialla	Munal	Karibura
MARA	Mambali	Guyal ou Kuial	Murungun	Budal ou Purdal

Le choix du conjoint s'effectue à la fois en fonction du nom classificatoire de chacun et de celui de ses ascendants ; ainsi on se marie soit dans l'une soit dans l'autre « semi-moitié » (section) de la patrimoitié opposée à la sienne :

– Mambali I et Murungun III épousent Guyal II ou Budal IV.

Selon Heath (1978), la moitié formée par I et III est parfois distinguée de celle que forment II et IV par des termes relationnels : la moitié d'ego serait appelée *muluru*, terme signifiant la relation

d'évitement à l'égard du fils du grand-oncle maternel (MMBS), « frère » de la belle-mère, qu'on utilise pour la patrilignée issue de cet homme ; quant à la moitié opposée, elle se désignerait pas *wumbana*, terme d'adresse pour le beau-frère aîné ou le fils de la fille du grand-oncle maternel (MMBDS), classificatoirement équivalent au frère de l'épouse. Un homme épouse donc une cousine de la catégorie MMBDD et les moitiés sont des patrimoiétés exogames : la semi-moitié associée à celle d'ego (qui est celle de son père) dans sa moitié est la semi-moitié de sa belle-mère (du père de celle-ci ou de ses frères).

Spencer et Gillen (1904) ont pris par erreur ces termes égocentrés de patrimoiétés pour des noms fixes (sociocentrés) : Urku (*muluru*) comprenant les semi-moitiés Murungun et Mumbali (Mambali), et Ua (*wumbana*) comprenant Kuial (Guyal) et Purdal (Budal) ; par la suite Spencer les a orthographiés Muluri et Umbana. Heath qui réfute que les appellations *muluru* et *wumbana* soient des noms fixes de patrimoiétés, rejette aussi leur pertinence comme termes égocentrés : selon lui, ils ne peuvent désigner l'ensemble des membres d'une patrimoiété dans la mesure où ils ne signifient qu'une seule relation parmi toutes celles qu'ego peut avoir avec les membres de sa patrimoiété ou avec ceux de l'autre. Or nous avons vu, avec les Warlpiri comme les Murngin, qu'il existe un usage générique des termes d'adresse visant à repérer les relations classificatoires d'alliance. En ce sens, les termes mara sont efficaces et rappellent même par leur sonorité deux termes warlpiri exprimant les mêmes relations : *kuyu-wurruru* (patricycle du MMB, comprenant les MMBD et MMBS) et *ngumpana* (beau-frère aîné d'un homme).

Heath avoue n'avoir pas pu obtenir des Mara une explication en termes de « semi-moitiés » (sections) quant à la logique faisant se marier chacun dans l'une ou l'autre des deux sections épousables. En effet, elles correspondent toutes deux à des sections d'où peut provenir la mère : or, quelle que soit la mère, l'enfant appartient toujours à la section de son père.

On peut néanmoins systématiser tous les mariages possibles entre sections à condition de dédoubler chaque section en deux générations. Les huit sections obtenues se relient sur un cube selon deux systèmes : les quatre patricycles, représentés par les arêtes verticales, sont les mêmes, mais les matricycles diffèrent ; si chaque système a deux matricycles composés des quatre sections tournant dans le même sens, ce sens est inversé d'un système à l'autre (cf. fig. 21a & 21b). Dans ces deux cas, pères et fils se marient dans la même section (mais de génération différente), les femmes des deux générations de la section se marient dans une autre. Le mariage est donc asymétrique et l'épouse MMBDD est équivalente à une cousine MBD.

Deux générations: I, II, III, IV et I', II', III', IV'

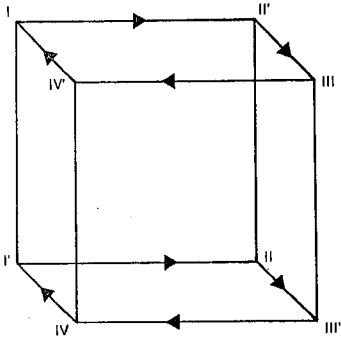
Quatre patricycles: I - I', II - II', III - III', IV - IV'

Premier système

► Deux matricycles

I, II', III, IV'  
I', II, III', IV

$\Delta=O$   $\Delta=O$   $\Delta=O$   $\Delta=O$   
I = IV IV = III III = II II = I  
I' = IV' IV = III' III = II' II' = I'



Deuxième système

► Deux matricycles

I, IV', III, II'  
I', IV, III', II

$\Delta=O$   $\Delta=O$   $\Delta=O$   $\Delta=O$   
I = II II = III III = IV IV = I  
I' = II' II' = III' III' = IV' IV' = I'

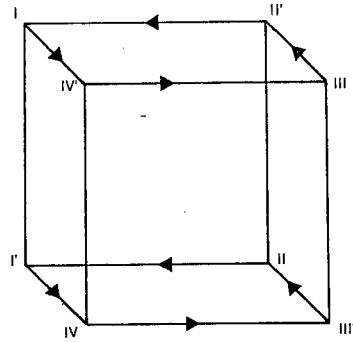
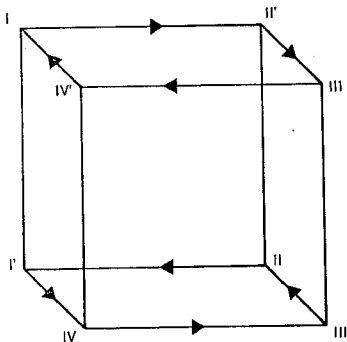


Fig. 21a et 21b. - Deux cubes pour les « semi-moitiés » mara

Troisième système



Deux matricycles

► I, II', III, IV'  
◄ I', IV, III', II

$\Delta=O$   $\Delta=O$   
I = II II = I  
I' = IV' IV = I'  
III = IV IV = III  
II' = III' III' = II'

Fig. 21c. - Un troisième cube pour les « semi-moitiés » mara

Si l'on envisage l'hypothèse que père et fils ne se marient pas dans la même section, on obtient un troisième système où chaque matricycle tourne en sens inverse de l'autre ; là, le mariage des hommes et femmes de même section (et même génération) est symétrique. L'épouse MMBDD n'est plus équivalente à une cousine MBD qui est de section différente : par exemple, I épouse II (MMBDD) alors que sa MBD est IV, et c'est l'inverse pour son fils ou père I' qui épouse IV' (MMBDD) et dont la MBD est II' (cf. fig. 21c).

Les trois systèmes coexistent si un homme peut avoir simultanément des épouses des deux sections autorisées. Ainsi la circulation des femmes relève de l'échange restreint (symétrique) dans certains cas et de l'échange généralisé (asymétrique) dans d'autres.

#### PATRIMOITIÉS ET MATRIMOITIÉS

Dans toutes les sociétés à sections ou sous-sections, patri- et matrimoitiés sont structurellement coprésentes à l'exception des Wongaïbon où les patrimoitiés n'existent pas sous forme de sections opposées. Mais rares sont les tribus qui, comme les Warlpiri, distinguent les deux types de moitiés par des termes précis, soit relationnels (égocentrés), soit fixes (sociocentrés). Cependant, si un seul type de moitiés est nommé, l'autre peut souvent être identifié par ses attributs ou fonctions. Les Murinbata en témoignent qui ne nomment que les patrimoitiés mais répartissent les totems *ngurlu* entre les deux matrimoitiés. D'autres sociétés peuvent n'avoir aucun terme générique pour désigner les moitiés. Néanmoins, les règles d'exogamie déterminent leur existence et dans certains contextes, rituels totémiques, initiatiques ou encore jeux de balles, les rôles sont distribués en fonction des sections ou sous-sections, en deux patri- ou matrimoitiés. Les Lardil, par exemple, constituaient pour leurs sports traditionnels des équipes de membres de sous-sections 1, 3, 5, 7 opposés à ceux de la patrimoitié 2, 4, 6, 8 (Sharp, 1939). Le tableau 10 compare quelques termes relationnels distinguant les patrimoitiés dans des tribus à sous-sections ou sections (I-III versus II-IV).

À côté ou à la place des termes relationnels, les patrimoitiés peuvent avoir des noms fixes. C'est le cas pour la plupart des tribus de Terre d'Arnhem qui les désignent pareillement aux Murngin : *Duwa* et *Yirritja*. Les tribus de la rivière Victoria (dont les Kurintji (Gurindji), voisins du nord des Warlpiri) nomment une patrimoitié *warlawurru-wuny* « qui appartient à Aigle » ou *warlu-yawung* « qui a le feu » et l'autre *jalwa-wuny* « qui appartient à Héron » ou *ngawa-yawung* « qui a l'eau » (McConvell, 1985). Plusieurs sociétés du nord-

TABLEAU 10. – Patrimoiétés australiennes : exemples de termes égocentrés

TRIBUS	Patrimoiété d'ego et du père	Patrimoiété du conjoint et de la mère
WARLPIRI (8 s-sections)	<i>kirda</i>	<i>kurdungurlu</i>
MURINBATA (8 s-s.)	<i>yila</i>	<i>thamun</i> (cf. Stanner)
TERRE D'ARNHEM (8 s-s.)	<i>gidjan</i>	<i>djunggaiji</i> (cf. Shapiro)
MANGARRAYI (8 s-s.)	<i>mingirringi</i>	<i>junggayi</i> (cf. Merlan)
ARANDA (8 s-s. et 4 s.)	<i>nakraia</i>	<i>mulyanuka</i> (cf. Spencer & Gillen)
KARADJERI (4 s.)	<i>ngamirangu</i>	<i>kalyera</i> (cf. Piddington)
MARA (4 semi-moitiés)	<i>muluru</i>	<i>wumbana</i> (cf. Heath)

Queensland à quatre ou sans sections ont aussi des noms fixes de patrimoiétés (Sharp, 1934 & 1939). Dans le Kimberley, les Ngarinyin Ungarinyin : Elkin, 1933-1934), et dans le sud-est, les Wurunjerri et leurs voisins (Howitt, 1904) ont pour seules divisions des patrimoiétés nommées.

TABLEAU 11. – Patrimoiétés australiennes : exemples de termes sociocentrés

TRIBUS / Patrimoiétés	s-s. 1, 3, 5, 7, s. I/III ou sans s.	s-s. 2, 4, 6, 8, s. II/IV ou sans s.
TERRE D'ARNHEM (8 s-sections)	<i>Duwa</i>	<i>Yiritja</i>
MANGARRAYI (8 s-s.)	<i>Duwa</i>	<i>Yiritja</i>
ARANDA (8 s-s.)	<i>Mberga oknirra</i> "Grands hommes"	<i>Mberga tungwa</i> "Petits hommes"
KURINTJI (8 s-s.)	<i>Warlawurru</i> "Aigle"	<i>Jaiwa</i> "Héron"
MURINBATA (8 s-s.)	<i>Tiwunggu</i> "Aigle-Faucon"	<i>Kartjin</i> "Poulet-Faucon"
WARUMUNGU (8 s-s.)	<i>Uluuru</i>	<i>Kingilli</i>
N. QUEENSLAND (4 s.; sans s.)	<i>Walar</i> "Abeille Jaune" ou <i>Raku</i> "Petit Oiseau de Nuit"	<i>Murangganng</i> "Abeille Noire" ou <i>Mirki</i> "Hibou-Faucon de Nuit"
N. QUEENSLAND (sans s.)	<i>Koiya</i> "Petit Oiseau de Nuit" <i>Pam Lul</i> "Petit Oiseau de Nuit" <i>Ungawu</i> "Brolga-Compagnon natif"	<i>Karpi</i> "Hibou-Faucon de Nuit" <i>Pam Bib</i> "Hibou-Faucon de Nuit" <i>Owaimini</i> "Kangourou"
NGARINYIN (sans s.)	<i>Kerengalo</i> "Brolga"	<i>Panar</i> "Dinde"
WURUNJERRI et voisins (sans s.)	<i>Bunjil</i> "Aigle-Faucon"	<i>Waang</i> "Corbeau"

L'équivalence proposée dans le tableau 11 entre les noms de patrimoiétés des sociétés à huit sous-sections et ceux des tribus du nord du Queensland est déduite de celle de Sharp (1939) entre les noms de sections de ces tribus et ceux des sous-sections des Lardil (Laerdilia) : ces dernières ont des noms similaires à ceux des Mangarayi de la rivière Roper (Merlan, 1980) dont l'équivalence avec les sous-sections warlpiri est fournie par McConvell (1985). Quant à l'équivalence avec les noms de patrimoiétés des Ngarinyin ou Wurunjerri, elle est hypothétique, ne reposant que sur la similarité des totems. *Bunjil*, nom d'une patrimoiété wurunjerri et de leurs voisins du Victoria, désigne le « Père » mythique des tribus de ces régions alors que *Waang*, nom de l'autre patrimoiété, renvoie au Corbeau qui vola le feu aux Pléiades, filles de *Bunjil* (cf. chap. 2 & 4) : le

mythe pourrait être une métaphore de l'alliance qui suppose l'intermariage entre patrimoiétés.

En ce qui concerne la désignation des matrimoiétés, Piddington (1970) donne chez les Karadjeri les termes *kagaramada* et *kagarangu*, mais je n'ai pu déterminer s'ils s'utilisent de manière sociocentrée ou égocentrée. Je n'ai trouvé, outre les Warlpiri, qu'une tribu présentant des termes égocentrés : les Winduwinda du Queensland, répertoriés par Sharp (1939) sous deux noms tribaux (Lenngeti et Aditinngeti) chaque groupe ayant des patriclans totémiques mais pas de patrimoiétés, sections ou sous-sections (cf. tabl. 12).

TABLEAU 12. – Matrimoiétés australiennes : exemples de termes égocentrés

TRIBUS	Matrimoiété d'ego et de la mère	Matrimoiété du conjoint et de la belle-mère
WARLPIRI	<i>makurmta-wangu</i> "sans pudeur" <i>kulu-warnu</i> "avec colère"	<i>makurmta-warnu</i> "avec pudeur" <i>kulu-wangu</i> "sans colère"
LENNGETI	<i>ewangekin</i>	<i>metari</i>
ADITINNGETI	<i>molalten</i>	<i>maitan</i>

Très nombreuses sont les sociétés qui nomment les matrimoiétés de manière fixe, qu'elles aient ou non des sections. Toutefois, pour les tribus à huit sous-sections, les Gunwinggu du nord-ouest de Terre d'Arnhem offrent un exemple semble-t-il unique (Elkin et *al.*, 1951). L'équivalence proposée dans le tableau 13 entre les noms de matrimoiété des Gunwinggu et ceux de six tribus à sections du Queensland repose sur celle de Sharp (1939) entre les sections de ces tribus et les sous-sections des Lardil dont les noms sont semblables aux noms gunwinggu. Les noms de matrimoiétés peuvent varier d'une tribu à l'autre sans que changent les noms de sections ; à l'inverse, dans le nord-Queensland, deux tribus qui ont les mêmes noms de matrimoiétés n'ont pas nécessairement les mêmes noms de sections (Sharp, 1939). Une paire de noms de matrimoiétés du Queensland coïncidant avec celle des Wakelbura, s'en suit l'équivalence avec les autres sociétés du sud-est à quatre sections (Wongaibon (Wonghibon), Kuin-murbura, Kamilaroi) ou sans sections (Dieri et voisins, Urabunna, Wilya, Kurnandaburi, Wotjobaluk, Ngarigo, Wolgal) entre lesquelles Howitt (1904) a établi des équivalences. Enfin j'ai établi l'alignement de la paire des Wailpi (Andjametana : Mountford & Harvey, 1941) d'après le rapprochement étymologique avec la paire dieri.

TABLEAU 13. – Matrimoiitiés australiennes : exemples de termes sociocentrés

TRIBUS / Matrimoiitiés	s-s. 1, 2, 3, 4; s. I/II ou sans s.	s-s. 5, 6, 7, 8; s. III/IV ou sans s.
GUNWINGGU (8 s-s-sections) N. QUEENSLAND (4 s.)	<i>Nangaraidjgu</i> <i>Wutaru</i> <i>Utara</i> <i>Wutaru</i> <i>Utaru</i>	<i>Namadjgu</i> <i>Parkada</i> <i>Parkada</i> <i>Malara</i> <i>Malara</i>
WONGAIBON (4 s.)	<i>Magungera</i>	<i>Nibungera</i>
WAKELBURA (4 s.)	<i>Wuthera</i>	<i>Malera</i>
KUIN-MURBURA (4 s.)	<i>Witteru</i>	<i>Yungeru</i>
KAMILAROI (4 s.)	<i>Dilbi</i>	<i>Kupathin</i>
WAILPI	<i>Matheri</i>	<i>Araru</i>
DIERI et voisins	<i>Matteri</i>	<i>Kararu</i>
URABUNNA	<i>Matthurie</i>	<i>Kirarawa</i>
WILYA	<i>Mukwara</i> "Aigle-Faucon"	<i>Kilpara</i> "Corbeau"
KURNANDABURI	<i>Matura</i>	<i>Yungo</i>
WOTJOBALUK	<i>Gamutch</i>	<i>Krokitch</i>
NGARIGO	<i>Merrung</i> "Aigle-Faucon"	<i>Yukambruk</i> "Corbeau"
WOLGAL	<i>Malian</i> "Aigle-Faucon"	<i>Umbe</i> "Corbeau"

Aigle et Corbeau, qui servent ici d'emblèmes totémiques aux matrimoiitiés, étaient chez les Wurunjerrri et leurs voisins les emblèmes des patrimoiitiés (cf. tabl. 11)<sup>9</sup>. Un mythe des tribus de la rivière Murray (dont les Wilya) raconte que des êtres appelés *Nuralie* avaient a forme soit d'un corbeau, soit d'un aigle-faucon et se faisaient la guerre jusqu'à ce qu'ils décident que les tribus de la région seraient divisées en deux matrimoiitiés, exogames héritant de leurs noms : Aigle-Faucon et Corbeau (Van Gennep, 1905). Parmi les héros totémiques warlpiri répartis entre les patrimoiitiés, ceux qui ne portent qu'un seul nom de sous-section, sur les deux d'un patricycle, permettent de déterminer leur matrimoiitié. Ainsi dans l'histoire de Corbeau (figuré par Mars, *Jarmitimarra*) qui poursuit au ciel les Pléiades dont le père Invincible (figuré par Orion) empêche chaque nuit qu'il les rejoigne, la sous-section de Corbeau est Jakamarra (2) en relation l'« époux » avec les Pléiades qui sont Napaljarri (7), leur père étant ungarrayi (3)<sup>10</sup>. Un autre mythe warlpiri, le Rêve Miel, met en scène

9. De même chez les Emon et Kaiabara, selon Howitt, les termes *Dilbi* et *Kupathin*, matrimoiitiés des Kamilaroi, opposaient les patrimoiitiés.

10. Le nom propre de Mars, *Jarmitimarra*, n'est pas sans évoquer sa sous-section, Jakamarra ; selon Brandenstein (1982), les noms de sous-sections auraient été dérivés de certains totems et leurs relations retraducraient plus ou moins les propriétés supposées de leurs porteurs (tel un tempérament à sang chaud ou au contraire froid) coïncidant avec le symbolisme des oppositions entre les qualités des totems primordiaux. Cette théorie, si elle séduit certains chercheurs, n'entraîne pas la conviction des linguistes. Toutefois, il existe des tribus (les Aranda) qui associent à certains totems, aux sous-sections ou seulement aux moitiés des qualités « substantielles » censées caractériser leurs porteurs.

l'Aigle-Faucon, *warlawurru*, identifié publiquement à un Jangala (6) et ésotériquement à un Jungarrayi (3) ; en tant que 6 Aigle-Faucon est de même patrimoiété (2, 4, 6, 8) que Corbeau-Mars (2) mais de matrimoiété opposée (5, 6, 7, 8) ; à l'inverse, en tant que 3 il est de même matrimoiété (1, 2, 3, 4) mais de patrimoiété opposée (1, 3, 5, 7). Dans le premier cas, les deux oiseaux sont en position d'échangeurs de nièces ; dans le second, Aigle-Faucon est « beau-père » de Corbeau : ils restent toujours alliés.

Dans les sociétés sans sous-sections ou sections, des non-parents sont considérés comme « pères », « mères » ou autres parents d'ego en fonction de leur appartenance à l'une des moitiés et des alliances passées par leurs ascendants respectifs. S'il y a exogamie de patrimoiétés, l'oncle maternel de l'épouse appartient à la même patrimoiété qu'ego et le beau-père à l'autre ; mais s'il y a exogamie de matrimoiétés, l'oncle maternel de l'épouse appartient à la matrimoiété opposée tandis que le beau-père appartient à celle d'ego (cf. fig. 22a & 22b). Autrement dit, dans les deux cas le beau-père est « frère de la mère » d'ego et l'oncle maternel de l'épouse est « frère du père » d'ego ; mais avec les patrimoiétés seul le beau-père est dans la moitié des alliés tandis qu'avec les matrimoiétés seul l'oncle maternel de l'épouse y figure.

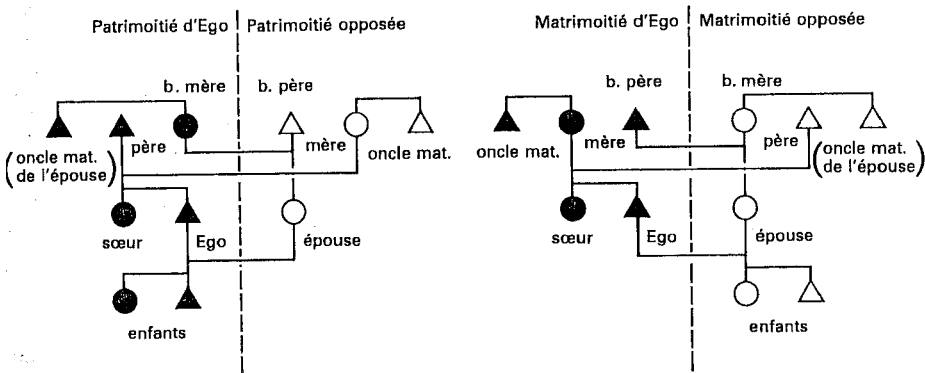


Fig. 22a et 22b. – Principes d'alliance entre patrimoiétés et entre matrimoiétés

Les figures 22a & 22b n'indiquent pas le type de relation parentale, réelle ou classificatoire, entre les époux : de telles prescriptions, s'il y en a, diffèrent selon les tribus. Chez les Worora, Wunambal et Ngarinyin, tribus à patrimoiétés du Kimberley de l'ouest, le mariage prescrit est avec une MMBDD et le circuit d'échange est asymétrique (Blundell & Layton, 1978). Pour la plupart des autres tribus à patri-



ou matrimoitiés, selon Howitt, Sharp et Radcliffe-Brown, est prescrit comme préférentiel le mariage avec une cousine croisée au premier degré, MBD, ou au second, MMBDD, certaines admettant ces relations dans la consanguinité et d'autres seulement si elles sont classificatoires ; la symétrie ou l'asymétrie des échanges n'est pas précisée.

Comme ailleurs en Australie, la coutume des mariages préarrangés suppose en général une grande différence d'âge entre les époux. Le tabou de la belle-mère s'étend souvent à toutes les femmes considérées comme belles-mères potentielles en vertu des alliances précédentes, même si leurs filles ne sont pas promises aux hommes qui doivent les éviter. Les décideurs des alliances peuvent être simultanément ou exclusivement les membres de la matrilignée (mère, oncle, grand-mère et grand-oncle maternels) ou ceux de la patrilignée (père et ses frères aînés, grand-père paternel), mais on ne sait rien du rôle éventuel des tantes ou grand-tantes paternelles.

A l'exception des sociétés où existent en parallèle un totémisme patrilinéaire et un autre matrilinéaire, dans les tribus à patrimoitiés nommées les totems se transmettent du père à ses enfants, alors que dans les tribus à matrimoitiés nommées ils passent de la mère à ses enfants. Ainsi l'ensemble des totems se répartit entre la moitié d'ego et la moitié opposée où il se marie. A l'instar des Warlpiri, les totems de la patrimoitié d'ego sont ses « pères et frères » et ceux de la patrimoitié opposée sont ses « mères et époux » ; inversement, les totems de la matrimoitié d'ego sont ses « mères et frères » et ceux de la matrimoitié opposée ses « pères et époux ». La répartition des totems entre deux matrimoitiés engendre donc la même ambiguïté qu'entre deux patrimoitiés : ils sont « mères » pour l'une et « pères » pour l'autre. Autrement dit, qu'on soit dans une société à patrimoitiés ou à matrimoitiés, est toujours prise en compte une double filiation.

#### LES MOITIÉS GÉNÉRATIONNELLES

A l'instar des moitiés exogames, l'alternance de deux générations classificatoires endogames est structurellement présente dans tous les systèmes à sections et sous-sections, bien que seules certaines sociétés les distinguent par des appellations fixes (« sang mince/sang épais » des Wongaïbon) ou des termes égocentrés (« ma chair/autre chair » des Warlpiri). Les observateurs des sociétés à patri- ou matrimoitiés fixement nommées n'ont pas relevé d'appellations fixes ou égocentrées qui correspondent à une division de la société en deux moitiés générationnelles. Mais dans la mesure où ce type de classification fut longtemps ignoré ou incompris, il est possible que ces sociétés

aujourd'hui disparues disposaient de tels termes génériques. En effet, dans la plupart, souvent un seul terme d'adresse désignait les grands-parents et petits-enfants de même lignée, ce qui est l'indice que leurs terminologies respectives reconnaissent les générations classificatoires. Par ailleurs, dans certaines tribus, le pronom dual « nous deux » revêt deux formes selon que le locuteur et la personne qu'il mentionne sont de même génération (qui inclut les grands-parents et petits-enfants d'ego) ou de générations opposées (celle des parents et des enfants d'ego) ; il en va de même pour le pronom dual « vous deux » (Wierzbicka, 1986). Ainsi, le repérage généalogique, la prescription des alliances et les termes d'adresse peuvent distinguer deux générations sans qu'elles soient nommées.

Dès qu'on passe aux sociétés sans patri- ou matrimoiétés, sections ou sous-sections, la nomination des deux générations alternées est très fréquente et elles servent à répartir les rôles cérémoniels. Les Pintupi, qui ne pratiquent les sous-sections que depuis les années 30, ont préservé cette division dans leurs rituels et l'obligation de se marier dans sa génération prime toutes les prescriptions (Myers, 1986). Le tableau 14, élaboré à partir de celui d'I. White (1981) fournit quelques exemples de termes générationnels égocentrés.

TABLEAU 14. – Moitiés générationnelles australiennes : exemples de termes égocentrés

TRIBUS	Génération d'ego	Génération de ses parents et enfants
WARLPIRI (8 s-sections)	<i>kuyu-ma</i> "ma chair"	<i>kuyu-kari</i> "autre chair"
PINTUPI (8 s-s.)	<i>ngarniŋa</i> "nous"	<i>yinyurrpa</i> ou <i>tjanamiltjanpa</i> "eux"
MARDUDJARA (8 s-s.)	<i>marira</i>	<i>jinara</i>
DJUGUN (4 s.)	<i>yarradocgurjarra</i>	<i>yinnera</i> ou <i>yinnara</i>
PITJANTJATJARA	<i>nganandarga</i> "nos os"	<i>djanamildjan</i> "leur chair"
ANDAGARINDJA	<i>nganandarga</i> "nos os"	<i>djanamildjan</i> "leur chair"
JANGGUNDJARA	<i>nganandarga</i> "nos os"	<i>djanamildjan</i> "leur chair"
KOKATA	<i>nganandaga</i>	<i>tanamildjan</i>
BARDI	<i>djandi</i>	<i>inara</i> ou <i>jinara</i>

Isobel White suggère que l'opposition entre « nos os » et « leur chair » renvoie à la distribution des rôles dans les rites funéraires : les membres de la génération du défunt seraient dépositaires de ses ossements, alors que ceux de la génération opposée auraient la charge de les nettoyer en enlevant la chair putréfiée ou le devoir de consommer une partie de la chair encore fraîche. La nécrophagie, inexistante aujourd'hui, a été relevée chez les Mara comme incombant aux parents proches et de génération opposée à celle du défunt (Maddock, 1969*b*), tandis que chez les Wailpi du sud, c'était aux membres de la matrimoiété de celui-ci (Elkin, 1937). Il est possible que parmi eux étaient concernés les « mères », les « oncles maternels »,

les « enfants d'une femme » ou « neveux utérins d'un homme », tous de la génération opposée au défunt ; plutôt que ses grands-parents, frères et petits-enfants de même génération que lui. Les Warlpiri, tout en ne pratiquant pas la nécrophagie, satisfont à l'opposition à la fois des matrilignés et des moitiés générationnelles dans les rites funéraires : c'est à la matrilignée du mort de les prendre en charge mais seuls les oncles maternels ôtent la chair des os, alors que les veuves, représentant la génération opposée (celle du décédé), sont soumises au tabou de silence et doivent s'épiler le pubis. L'opposition entre os et chair en référence à la mort et aux générations va à l'encontre d'un symbolisme courant, peut-être moins pertinent dans le cas aborigène, qui dans la conception associe les os au père et la chair à la mère.

Il est courant que, comme chez les Wongaibon, les deux générations soient définies par des noms fixes. Daisy Bates (1925) fut la première à repérer ces moitiés endogames dans une tribu du sud-ouest (depuis identifiée comme étant les Kalamay) : si les parents s'appelaient *Beerungoomat* (de *biringu*, un martin-pêcheur qui fait son nid dans les arbres), les enfants devaient s'appeler *Joomat* (de *jua*, un martin-pêcheur qui fait le sien dans le sable). A l'inverse, les enfants des *Joomat* devaient être *Beerungoomat*, et en aucun cas les membres d'un groupe ne pouvaient se marier avec ceux de l'autre. White (1981) rapporte qu'une cinquantaine d'années après le terrain de Bates, ces termes fixes sont devenus égocentrés : le linguiste Douglas (1968) a relevé le terme *pirminjku* (*biringu*) comme désignant la génération d'ego par opposition à l'autre appelée *tjuwak* (*jua*).

Chez les Walmajarri, tribu du Kimberley pratiquant les huit sous-sections, un totem d'oiseau et une orientation sont associés à chacune des deux générations : *wir*, un petit oiseau noir identifié aux pluies du nord-ouest (pour 2, 4, 5, 7) et *gidor*, un petit oiseau rouge identifié à celles du sud-est (pour 1, 3, 6, 8). Lors des cérémonies pour faire tomber la pluie, les membres des sous-sections correspondantes se plaçaient respectivement à l'ouest et à l'est du bassin où les rites avaient lieu (Kaberry, 1939). D'après Meggitt (1962), dans les années 50, les Warlpiri associaient à une génération (1, 3, 6, 8) le totem Cacatoès Rose dit Galah (*kirlilkirlipa*) et à l'autre (2, 4, 5, 7) le totem Aigle-Faucon (*warlawurru*, nom de l'Aigle qui, chez les Kurintji, désigne la patrimoitié 1, 3, 5, 7 : cf. tabl. 11) : chaque oiseau aurait apporté en pays warlpiri les sous-sections de la génération qu'il désigne.

Dans le tableau 15, en partie élaboré à partir de celui de White (1981), les équivalences entre noms de moitiés générationnelles des sociétés à sections ou sous-sections et celles qui n'en ont pas se fondent seulement sur l'association ombre et nord. N'y figure pas

les deux « martin-pêcheurs » des Kalamay, car rien ne m'a permis d'associer l'un ou l'autre oiseau avec l'opposition ombre/soleil ; de même, pour les deux « sangs » des Wongaibon qui par définition recouvrent chacun les quatre sections de leur système. A noter que les Karadjeri nomment les moitiés générationnelles par deux termes où se composent les syllabes des deux sections correspondant à chacune : Panaka (I) et Burung (IV) donnant *Panarung*, Karimba (II) et Paljeri (III) donnant *Karimpaljeringuru* (Piddington, 1970).

TABLEAU 15. – Moitiés générationnelles australiennes : exemples de termes sociocentrés

TRIBUS / Génération	s-s. 1, 3, 6, 8, s. I/IV ou sans s.	s-s. 2, 4, 5, 7, s. II/III ou sans s.
WARLPIRI (8 s-sections)	<i>Kirilkirilpa</i> "Cacatoès Rose/Galah"	<i>Warlawuru</i> "Aigle-Faucon"
WALMAJARRI (8 s-s.)	<i>Gidor</i> "Oiseau du Sud-Est"	<i>Wir</i> "Oiseau du Nord-Ouest"
KARADJERI (4 s.)	<i>Panarung</i>	<i>Karimpaljeringuru</i>
PITJANTJATJARA	<i>Biranba</i> "Clair"	<i>Maru</i> "Sombre"
	<i>Tjindulakalnguru</i>	<i>Wiltjalanguru</i>
	"ceux qui s'assoient au soleil"	"ceux qui s'assoient à l'ombre"
NGATATJARA	<i>Tjintu</i> "Soleil"	<i>Ngumpaluru</i> "Ombre"

## LE MARIAGE ALURIDJA

Dans les sociétés où seule opère la division en deux générations, White (1981) relève que le mariage préférentiel est avec une cousine (non consanguine) de type MMBSD « fille du fils du frère de la mère de la mère », ce qui fait du mari un cousin FFZDS « fils de la fille de la sœur du père du père » (cf. fig. 23a & 23b). Elkin (1976), qui a appelé ce type de mariage aluridja, nom d'une des tribus le pratiquant, en attribue la découverte longtemps inconnue à R. H. Mathews, qui dès la fin du siècle, l'avait repéré à la fois en Nouvelle-Galles du Sud et dans le sud de l'Australie-Occidentale.



Fig. 23a et 23b. – Le mariage aluridja avec la « cousine » MMBS

La compréhension du mariage aluridja a longtemps prêté à confusion à cause de la terminologie de parenté des tribus qui le pratiquent. Le tableau 16 présente cette terminologie, également utilisée, selon I. White (1981), par des Pitjantjatjara, des Janggundjara et des Andagarinja.

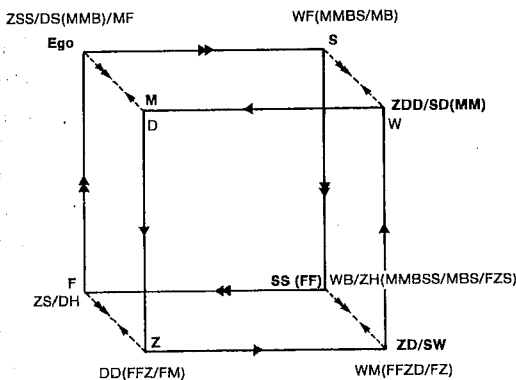
TABLEAU 16. – Les Termes d'adresse aluridja (d'après I. White, 1981)

Génération des parents et des enfants		
<i>nama</i>	: -"père" F	
<i>ngundju</i>	: -"mère" M	
<i>gundili</i>	: -"sœur du père" FZ	- "belle-mère" FFZD
<i>gamaru</i>	: -"oncle maternel" MB	- "beau-père" MMBS
<i>gadja</i>	: -"fils" S	- "fils de la sœur d'un h." ZS
<i>undalba</i>	: -"fille" D	- "fille de la sœur d'un h." ZD
<i>umarl</i>	: -"gendre" DH	- "fils du frère d'une f." BS
<i>minggaji</i>	: -"bru" SW	- "fille du frère d'une f." BD
Génération d'ego, des grands-parents et des petits-enfants		
<i>guda</i>	: -"frère aîné" B	- "cousin croisé aîné" MBS et FZS
<i>gangaru</i>	: -"sœur aînée" Z	- "cousine croisée aînée" MBD et FZD
<i>malang</i>	: -"sœur ou frère cadet" Z ou B	- "cousins croisés" MBCh et FZCh
<i>guri</i>	: -"époux" FFZDS et "épouse" MMBSD	- "cousins époux" MBCh et FZCh
<i>mariji</i>	: -"beau-frère d'un homme" ZH ou WB	- "cousin b.-frère d'un h." MBS et FZS
<i>djuwari</i>	: -"belle-sœur d'une femme" BW ou HZ	- "cousine b.-sœur d'une f." MBD et FZD
<i>pakali</i>	: -"fils du fils" SS, ZSS, BSS	- "fils de la fille" DS, ZDS, BDS
<i>puleri</i>	: -"fille du fils" SD, ZSD, BSD	- "fille de la fille" DD, ZDD, BDD
<i>tjamu</i>	: -"père du père" FF	- "père de la mère" MF
<i>kami</i>	: -"mère du père" FM	- "mère de la mère" MM

L'épouse étant MMBSD, le beau-père est MMBS et la belle-mère FFZD ; or, selon I. White, les Aluridja appellent l'un *gamaru* « oncle maternel » (MB), l'autre *gundili* « tante paternelle » (FZ). L'épouse appartiendrait alors à la catégorie MBD par son père et FZD par sa mère, situation qui évoque celle des quatre sections avec échange restreint (symétrique). Or, en tant que MMBSD, l'épouse aluridja se retrouverait dans la même section que son mari, ce qui rendrait ce mariage incompatible avec le principe d'exogamie des quatre sections. De même dans un système à patri- ou à matrimoitiés, la MMBSD se situe dans la moitié d'ego qu'elle ne peut donc épouser. Enfin dans un système à huit sous-sections, la MMBSD est dans la sous-section de la grand-mère maternelle d'ego, soit également interdite au mariage (puisque de mêmes patrimoitié et patricycle que la belle-mère). Autrement dit, la prescription matrimoniale d'une MMBSD/MBD/FZD aluridja ne coïncide pas avec les MBD/FZD des autres systèmes.

On remarque sur le tableau 16 que, contrairement à la terminologie warlpiri, les cousins croisés se considèrent comme « germains » (B & Z) à moins qu'ils ne deviennent alliés (ZH, WB, BW, HZ) ; les neveux sont appelés « enfants » (S & D) à moins qu'ils ne deviennent

alliés des enfants (DH & SW) ; les « petits-neveux » (ZSch, BSch, ZDCh, BDCh) sont appelés « petits-enfants » (sch & dch) bien que d'un point de vue classificatoire ils soient leurs alliés ; enfin les deux grands-pères sont désignés par le même terme ainsi que les deux grands-mères. White précise que les arrière-petits-enfants sont appelés « mères » ; les termes d'adresse suivent donc un matricycle de quatre générations.



► Deux matricycles

- M, Z, ZD/SW, ZDD/SD(MM)
- WM(FFZD/FZ), W(MMBSD/MBD/FZD), D, DD(FFZ/FM)

- Père/fils
- Père/fille
- Mère/fille
- Mère/fils

► Deux patricycles

- F, Ego, S, SS(FF)
- WF(MMBS/MB), WB/ZH(MMBSS/MBS/FZS), ZS/DH, ZSS/DS(MMB/MF)

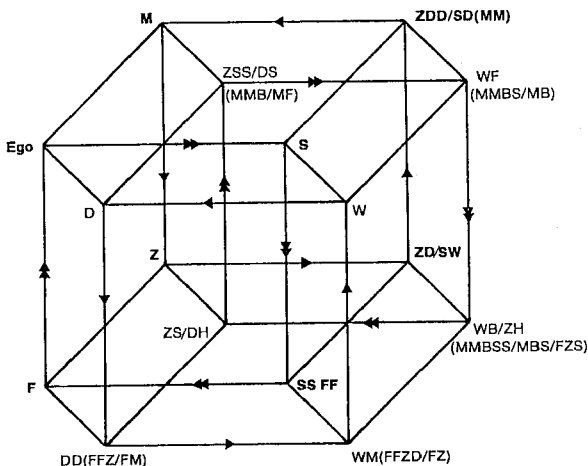


Fig. 24a et 24b. – Un cube et un hypercube pour les termes d'adresse aluridja

En postulant que le patricycle se boucle également en quatre générations, il est possible de construire un système à partir des termes d'adresse pris au sens de catégories classificatoires et non de relations consanguines : il s'inscrira soit sur un cube soit sur un hypercube (cf. fig. 24a & 24b). Avec le cube, le patricycle d'ego et celui de son épouse sont équivalents et il en va de même pour leurs matricycles respectifs ; avec l'hypercube, on distingue les deux patricycles et les deux matricycles. Dans les deux cas, les sommets (contrairement à toutes les constructions précédentes où ils représentaient les deux sexes « frère » et « sœur ») sont répartis en masculins et féminins. Les flèches doubles (>>) représentent la relation du « père » au « fils », les flèches simples (>) celle de la « mère » à la « fille » : sur le cube, les arêtes où figurent les deux types de flèches indiquent la relation du « père » à la « fille » dans un sens (>>) et la relation de la « mère » au « fils » dans l'autre sens (>) ; sur l'hypercube, les relations entre « parents » et « enfants » de sexe différents ne sont pas fléchées pour ne pas surcharger la figure, on peut les déduire des termes d'adresse qui caractérisent les sommets.

#### ABSENCE APPARENTE DE DIVISIONS CLASSIFICATOIRES

Howitt (1904) a relevé dans le sud-est de l'Australie (Nouvelle-Galles du Sud et Victoria) des sociétés sans moitiés, sections ou sous-sections, ayant toutes des termes d'adresse parentaux étendus à l'égard de non-parents, et désignant pour chaque homme des belles-mères potentielles qu'il devait éviter. Mais, pour la plupart de ces sociétés, il ne signale pas de prescriptions maritales en termes parentaux. Nous ne savons pas non plus si elles reconnaissaient ou non des moitiés générationnelles.

Chez les Yuin, de nombreux noms-totems, *budjan*, étaient distribués entre les membres de la tribu ; chacun en recevait un de son père et un autre au cours de son initiation. Il n'y avait pas de patriclans. Le mariage n'était autorisé qu'avec une femme dont le propre père avait pour totem et localité un nom et un territoire différents de ceux du prétendant.

Chez les Narrinyeri, les patriclans existaient et on devait se marier dans un autre que le sien. A chaque clan étaient associés un à trois totems identifiés à des lieux particuliers (Taplin, 1879b). L'exogamie clanique supposait donc que les conjoints soient de localités et de totems différents.

Chez les Kurnai du Victoria, Howitt (1904) a recensé cinq « patriclans » nommés qui, vu leur importance, sont considérés par

Tindale (1974) comme des tribus à part entière : Brabolung, Braiakolung, Bratauolung, Kroatungolung, Tatungolung. Chacun de ces groupes était divisé en « sous-clans » (clans) également nommés et précisément localisés. Howitt donne dix-neuf des noms, avouant qu'il ne les a pas tous notés. En revanche, il a répertorié les mariages entre les diverses divisions, d'où il ressort une exogamie des « sous-clans » (clans) mais pas toujours des cinq « patriclans » (tribus). Par ailleurs, si certains « sous-clans » échangeaient des femmes dans leur « patriclan » ou à l'extérieur, pour d'autres le don de femmes était unilatéral ; enfin les hommes dont la mère provenait d'un certain « sous-clan » (Wurnungatti) ne pouvaient s'y marier.

Les Yerkla-Mining présentaient une partition en quatre groupes totémiques et locaux : *Budera* « Racine », *Budu* « Celui qui creuse », *Kura* « Dingo », *Wennung* « Wombat » (petit marsupial). Le père et ses enfants appartenaient à la même division et devaient se marier à l'extérieur. Mais, Howitt ne précise pas si les gens se mariaient dans les trois autres divisions, dans deux ou seulement une, en fonction par exemple de leur génération classificatoire (si elle existait ?). Dans ce dernier cas, ce serait un système du type warlpiri & aranda à huit sous-sections : père et enfants d'une division se mariant dans deux divisions différentes, la quatrième leur fournissant des belles-mères ; la division « épouse » du père étant « mère » des enfants et vice-versa. Dans le second cas, il s'agirait d'un système à quatre sections de type mara : père et enfants se mariant dans les deux mêmes divisions qui seraient simultanément « épouses » et « mères » pour le père et sa progéniture. Enfin, si le mariage s'effectuait librement dans trois divisions, premier cas, ce serait un nouveau système, sans relations fixes « mère-enfants » entre deux divisions.

Les Narrang-ga avaient de même une répartition locale en quatre divisions patri-totémiques : *Kari* « Emeu », *Wani* « Kangourou », *Wilthhu* « Aigle-Faucon », *Wilthuthu* « Requin ». Mais, en outre, de nombreux totems étaient associés à ces quatre emblèmes régionaux. D'après Howitt, rien ne permet de savoir si les quatre divisions correspondaient à des classes matrimoniales qui se combinaient en un système. Il précise cependant que la prescription maritale privilégiait les « cousines croisées matrilatérales au second degré », MMBDD, mais que le mariage par rapt autorisait l'union avec une « cousine croisée matrilatérale au premier degré », MBD.

Dans le nord-Queensland, Sharp (1939) a inventorié une vingtaine de tribus à patriclans localisés et exogames. Dans certaines, dont les Koko'Yao, les totems et la terre passaient du père à ses enfants qui appelaient ces totems « grands-pères paternels », FF ; mais la terre du patriclan de la mère était également considérée comme



appartenant à ses enfants qui appelaient les totems correspondants « grands-pères maternels », MF (cf. chap. 2). Chacun distinguait par ailleurs les totems des patriclans respectifs de ses grands-mères, appelant les uns « grands-mères ou grands-oncles maternels », MM(B), les autres « grands-mères ou grands-oncles paternels », FM(B). Une telle distinction suppose la règle suivante : un individu épouse quelqu'un qui n'est ni de son totem et patriclan, ni du totem et patriclan de sa mère, car sinon leurs enfants ne pourraient plus différencier les quatre types de totems.

La discrimination des totems des quatre grands-parents qu'effectuaient traditionnellement les Koko'Yao et leurs voisins correspond à celle des quatre catégories de Chair patriclaniques qui, chez les Warlpiri, s'étend à la répartition générale des Rêves-totems patriclaniques en quatre patricycles formés chacun de deux des huit sous-sections. En revanche, cette quadripartition ne peut coïncider avec les systèmes classiques à sections puisque les totems seraient alors répartis en deux patricycles de deux sections. Si pour les hommes de ces sociétés du Queensland il avait été prescrit de se marier dans le patriclan de leur grand-mère maternelle, ou un clan considéré comme tel, nous aurions tout simplement un système équivalant aux huit sous-sections. Mais, les données de Sharp ne m'ont pas permis de vérifier si cette prescription existait, ni si la discrimination des quatre types de clans s'étendait à l'ensemble des clans de la tribu ou si elle variait en fonction des individus. On ne peut donc affirmer qu'une chose : la différenciation des totems claniques des quatre grands-parents est la condition nécessaire mais non suffisante à la présence d'une logique à huit sous-sections de type warlpiri et aranda.

## RÉSUMÉ

Les divisions classificatoires – patrimoitiés, matrimoitiés, moitiés générationnelles, sections ou sous-sections – ont surtout une signification rituelle, en ce qu'elles assignent à tous un rôle dans les cérémonies (territoriales, funéraires, initiatiques ou pacificatrices) et déterminent leurs diverses affiliations avec les héros totémiques ou supratotémiques célébrés. En tant qu'elles systématisent les prescriptions d'alliance énoncées par les termes d'adresse parentaux étendus à de non-parents, les divisions constituent aussi un indicateur matrimonial minimal. Diverses tribus ont des mythes qui, tel celui d'Aigle-Faucon et Corbeau des Wilya, racontent l'instauration des règles de prescriptions entre moitiés, sections ou sous-sections par un héros ancestral (Homme-Lune des Kaytej, Emeu des Aranda, Serpent *ulanji* des Binbinga, Faucon Blanc des Mara, etc., Van Gennep, 1905). Mais en

aucun cas on ne peut inférer de ces divisions le type de mariage autorisé en terme de parenté généalogique, ni la circulation des femmes entre les patri- ou matrilignées ; en particulier, si au regard des divisions on se trouve dans un échange restreint, dès qu'on analyse les modalités singulières des alliances entre groupes locaux ou clans, l'échange généralisé se profile comme probable.

Pour les sociétés à quatre sections ou huit sous-sections, l'épouse préférentielle est de la catégorie (classificatoire et rarement consanguine) « fille du frère de la mère » (MBD) ou « fille de la fille du frère de la mère de la mère » (MMBDD). Mais selon le système, les deux cousines sont de sections ou sous-sections semblables (systèmes mara I & II, kariera & aranda du sud, murngin-yolngu) ou différentes (systèmes mara III, wongaibon, murinbata, warlpiri & aranda du nord). De plus, en vertu de la réciprocité ou non des alliances, les « cousines matrilatérales » MBD ou MMBDD sont respectivement équivalentes ou non aux « cousines patrilatérales » FZD ou FRZSD, bien qu'elles soient de même section ou sous-section.

Dans les sociétés où n'existent que les moitiés générationnelles (Aluridja et leurs voisins), l'épouse prescrite est de la catégorie « fille du fils du frère de la mère de la mère », MMBS (non consanguine), équivalente à une MBD qui n'est pas compatible avec la MBD des systèmes à sections ou sous-sections. Les époux peuvent être de patricycles et matricycles semblables ou différents mais il n'y a pas d'oppositions entre patri- ou matrimoitiés exogames. Une telle prescription est donc impossible dans les sociétés où n'existent que les patri- ou matrimoitiés ; mais les données sont insuffisantes pour affirmer si leurs prescriptions privilégient la MBD ou la MMBDD et si leurs alliances sont restreintes ou généralisées.

Les sociétés qui n'ont apparemment pas de divisions nommées en termes sociocentrés ou égocentrés peuvent classer les individus selon leur appartenance totémique. Là encore, des mythes racontent l'instauration de l'exogamie et des règles de filiation totémique, en fonction du père ou de la mère (Van Gennep, 1905). Si ces affiliations ont des applications d'ordre rituel, en revanche, elles ne suffisent pas pour déduire le type de mariage. Les prescriptions en termes parentaux peuvent exister : épouse préférentielle MMBDD ou MBD chez les Narang-ga et MMBS en Nouvelle-Galles du Sud. Lorsqu'il existe une quadripartition totémique (Yerkla-Mining ou Koko'Yao) qui semble dessiner une structure de sections ou sous-sections non nommées, on ne connaît pas de prescriptions éventuelles, seulement des prohibitions : interdit de se marier dans son patriclan (épouser une « sœur, une « fille » ou une « tante paternelle » clanique) ou avec une belle-mère potentielle.

Shapiro (1970 & 1971) a insisté sur l'importance de la détermination des belles-mères dans les sociétés à sections ou sous-sections, où elle induit la circulation matrimoniale avec ou sans réciprocité. A défaut d'informations sur les sociétés sans sections ou sous-sections, le mode de cette détermination reste un mystère. On peut seulement supposer que les sœurs des belles-mères des « frères » totémiques ou claniques étaient considérées comme des belles-mères potentielles ; si le don de belles-mères se répétait génération après génération (ou une génération sur deux) entre deux groupes, ceux-ci devenaient soit échangeurs de belles-mères (cf. Warlpiri), soit unilatéralement donneurs ou receveurs de belles-mères (cf. Murngin)<sup>11</sup>.

D'un point de vue structural, les systèmes à huit sous-sections s'inscrivent sur un cube dans la perspective d'un échange restreint (warlpiri & aranda), sur un hypercube ou cube à quatre dimensions dès qu'on envisage l'échange généralisé (warlpiri & aranda, murinbata, systèmes murngin I & II) ou même sur un cube à cinq dimensions (systèmes murngin III & IV)<sup>12</sup>. Les systèmes à quatre sections s'inscrivent sur un cube dans l'échange généralisé (kariëra & aranda, systèmes mara I & II) ou restreint (système mara III, systèmes wongaïbon I & II). Enfin, à partir de la terminologie des termes d'adresse des Aluridja (et Pitjantjatjara) qui n'ont d'autres divisions classificatoires que les moitiés générationnelles, se déduit également un système qui s'inscrit soit sur un cube (un patricycle et un matricycle) soit sur un hypercube (cycles dédoublés).

Cube et hypercube s'avèrent ainsi des supports structuraux à des systèmes de parenté classificatoire très différents : la « métalogique » qu'ils illustrent peut générer des différences de systèmes que traduisent les différences d'orientation des parcours des matricycles ou patricycles sur ces surfaces. La question s'impose donc à présent : à l'instar des Warlpiri, les tribus australiennes, dont le système de parenté s'inscrit sur un hypercube, présentent-elles les mêmes propriétés topologiques dans d'autres aspects de la société, tels leurs rites et leurs mythes ? Peut-on même envisager que cette configuration logique soit présente là où la parenté ne s'inscrit que sur un cube ? C'est en quête d'une réponse que j'ai orienté les chapitres suivants.

11. Les belles-mères étaient choisies sur la côte ouest, chez les Baiong et Nanda (Mathews, cf. Elkin, 1976).

12. P. Lucich (1987) identifie les systèmes australiens à des structures de la théorie des groupes, transformables les unes dans les autres. Différentes, nos approches vont dans le même sens : selon Lucich (communication personnelle) les parcours warlpiri/aranda, murinbata et murngin que j'ai reportés sur l'hypercube correspondraient aux groupes  $16T_2C_1$ ,  $16T_2C_2$  et  $C_8 \times C_2$  ; le cube à 5D murngin illustrerait le groupe Abélien  $C_4 \times C_8$ , cf. nos articles, in *Kinship and cosmology*, K. Maddock & A. Barnard (eds), *Mankind*, 19 (3), 1989.



QUATRIÈME PARTIE

*Interdire et jouir*

## Tabous warlpiri

Au cours des chapitres précédents ont été mentionnés deux contextes sujets à tabous : le deuil et la relation entre belles-mères et gendres, réels ou classificatoires. Curieusement, les prohibitions qu'imposent la mort et cette alliance se répartissent entre les mêmes quatre domaines : l'espace, le langage, la sexualité et les biens, en particulier la nourriture.

D'abord, un homme doit se tenir à distance des femmes de catégorie « belle-mère » ; quand elles le voient, elles se voilent la face ou se détournent de son chemin, et s'il croise leurs empreintes de pied en brousse, il s'empresse de les effacer. En écho, le camp d'un défunt doit être abandonné, et ce lieu ou éventuellement même le site totémique du disparu doivent être évités. Ensuite, femmes et hommes en relation belle-mère/gendre ne peuvent se parler ; de même, il est interdit de prononcer le prénom du mort et de chanter les vers qui l'évoquent. Belles-mères et gendres doivent en outre employer un langage spécial, *yikirrinji*, pour parler à un tiers de sujets relatifs à leur alliance. De leur côté, les veuves qui sont soumises au vœu de silence pendant la durée du deuil, soit jusqu'à deux ans, emploient alors un langage gestuel, *rdaka-rdaka* « main-main », pour lequel Kendon (1988) a relevé 1 500 signes. Les autres membres de la tribu ont le choix quant à leur mode d'expression à l'égard des veuves mais souvent les femmes utilisent également ce langage de « sourd-muet ». Chacun en tout cas doit remplacer les mots tabous par l'expression *kumanjayi* « sans nom ».

En ce qui concerne la sexualité, elle est interdite aux veuves avant la fin du deuil alors qu'entre belle-mère et gendre elle représente l'inceste par excellence. Quant aux biens, ils font l'objet dans les deux cas d'une privation corollaire de l'obligation du don. Lors des

funérailles, les biens du défunt sont détruits et ses cheveux mis en circulation ; les mères, réelles ou classificatoires, d'un défunt doivent ponctuer les rites de deuil par des dons de tissus ou d'aliments – farine, thé, sucre, autrefois galettes de graines d'acacia – faits en quantité impressionnante aux oncles maternels, réels ou classificatoires, du décédé, c'est-à-dire aux hommes qui leur sont « frères ». Par ailleurs, les veuves ne peuvent ni manger de viande ni cuisiner, étant nourries par d'autres femmes. En parallèle, le gendre ne peut conserver pour lui les produits de sa chasse car il doit, à vie, en fournir une partie à la mère de son ou ses épouses qui en échange lui prépare des plats végétaux.

Qu'ils soient spatiaux, langagiers, sexuels, alimentaires ou relatifs à d'autres biens, les interdits s'accompagnent de comportements compensatoires – langage gestuel, échanges – qui définissent à leur façon le contexte de référence. On peut noter qu'avec la relation aux morts, les tabous sont restreints à la période du deuil, alors que dans la relation belle-mère/gendre ils sont permanents. Deux autres contextes, l'un temporaire, les rites de socialisation, l'autre permanent, les relations totémiques, présentent aussi les quatre domaines à interdits.

#### SOCIALISATION DES DEVENIRS MASCULINS ET FÉMININS

Un novice est d'abord spatialement isolé des femmes lors de sa réclusion rituelle qui peut durer plusieurs mois. Il ne peut se marier, ni avoir en principe de relations sexuelles tant que n'ont pas eu lieu d'abord la circoncision puis la subincision du pénis, opération qui autrefois n'intervenait que vers trente ans mais qui se pratique aujourd'hui peu après la précédente vers l'adolescence. Pendant l'initiation *kurdiji* (cf. chap. 3) ou lors d'autres cycles initiatiques, tel *kajirri* (cf. chap. 9), les jeunes hommes ne peuvent manger certaines nourritures et, jusqu'à ce qu'ils deviennent des hommes mûrs, sont obligés de chasser pour les anciens qui les encadrent. Enfin, Meggitt (1954) rapporte que les novices doivent garder le silence et s'exprimer avec le langage gestuel utilisé par les veuves.

Lors de la phase finale de leur initiation, les jeunes hommes utilisent un langage secret qui, selon Hale (1971), consiste à tout formuler à l'envers, « sens dessus dessous » (*ngudalj-kitji-rni*). Il faut remplacer tous les noms, pronoms et verbes, par des mots qui soit ont un sens opposé, soit sont considérés comme des antonymes dans ce contexte, tel un terme d'adresse au lieu d'un autre. L'emploi des

conventions de ce langage inversé suppose un apprentissage graduel et une habileté dans la manipulation de la langue. Le jeune novice entend ses tuteurs lui parler à l'envers, et vers trente ans, devenant à son tour tuteur de plus jeunes que lui, il utilise ce langage qui procède d'un comportement général de « clown », *jiliwirri*. Wild (1977-78) a identifié ce rôle rituel à une mise en scène de l'ambiguïté sexuelle qui fait jouer à ces jeunes un rôle de femmes avant qu'ils ne deviennent enfin des hommes accomplis.

L'expression « sens dessus dessous » qui qualifie le langage des jeunes initiés renvoie à l'opposition cosmologique et sexuelle entre « dessous » (virtuel et masculin) et « dessus » (actuel et féminin) (cf. chap. 3). Si on peut lire le tabou langagier des novices comme le passage d'une identité sexuelle double à un sexe social, il en va de même pour les autres tabous. En effet, au niveau alimentaire, le novice est contraint à un régime végétarien par opposition à la viande, symbole du statut d'homme et de chasseur auquel il va accéder et qui l'obligera à nourrir sa belle-mère et non plus les anciens. Au niveau spatial, la séparation d'avec les femmes marque également ce changement de statut qui va l'inscrire dans le « dessous », symbole des hommes, et l'exclure du « dessus » que désormais représenteront pour lui les femmes comme univers social opposé. Le mimétisme féminin auquel il devra se livrer dans certains rituels et le nom même du terrain cérémoniel masculin (*kankarlu* « dessus ») participent de cette transformation, tout en dévoilant la réversibilité symbolique entre « dessous » et « dessus ».

Enfin, au niveau sexuel, les deux opérations initiatiques consistent précisément à graver dans le corps du novice les deux facettes de sa métamorphose : la circoncision lui enlève ce qui est « dessus », le prépuce, mais la subincision l'ouvre « dessous » pour le faire saigner comme une femme. Périodiquement rouverte lors de certains rituels, cette cicatrice située entre le méat et la jonction avec le scrotum est, selon Wild, mise en parallèle par les initiés eux-mêmes avec les menstrues. Ashley-Montagu (1937) a vu dans la subincision des garçons, une analogie avec le kangourou dont le pénis est naturellement comme incisé. Le fait que pour les Warlpiri le Rêve Kangourou soit justement l'association secrète la plus sacrée des rites de circoncision et de subincision, irait en ce sens. Publiquement, les femmes associent à ce Rêve le lézard *liwirringki* qui, lui, a un pénis double. Pour certains Aborigènes un sexe subincisé, en dehors des implications rituelles, est censé donner plus de plaisir aux femmes. Précisons que s'il est recommandé aux hommes non subincisés de ne pas faire l'amour, les femmes participent à ce discours et se moquent de ceux qui, ne l'étant pas, viennent à leur faire des avances. Quant aux



Blancs qui cohabitent avec des femmes aborigènes, il leur est parfois demandé de se soumettre à cette opération.

Pour les filles, la puberté était traditionnellement accompagnée d'une série de rites marquant leur passage progressif du statut d'enfant à celui de femme. A intervalles réguliers, les fillettes étaient peintes et massées avec de la graisse teintée d'ocre rouge pour que les images-forces *Kuruwarri* de leurs clans respectifs les pénétrant et favorisent leur croissance, en particulier le développement des seins et la poussée des poils pubiens. Les rites de peinture ont parfois encore lieu dans le cadre des *yawalyu* féminins, mais depuis quelques années les instituteurs invitent les femmes pour qu'elles peignent les petites filles et les fassent danser dans le cadre de l'école.

D'autres pratiques de marquage du corps ont définitivement disparu : les scarifications (Bjerre, 1956), la défloration rituelle avec un ou deux doigts enroulés dans des ficelles de poils de kangourou, effectuée par un vieil homme assisté d'une vieille femme (Abbie, 1969) et l'introcision. Selon Spencer et Gillen (1968), l'homme qui incisait la vulve avec un couteau de pierre était un *kurduna* (*kulkurna*) « fils » de la fille, soit un homme de la sous-section de son beau-père. Alors que pour la circoncision et la subincision un garçon est étendu sur trois hommes, ses beaux-frères, allongés côte à côte à terre, pour l'introcision, la fille reposait en travers du corps de son mari promis et de deux autres hommes de la sous-section de celui-ci. Elle était ensuite dépucelée par l'opérateur et possédée à tour de rôle dans l'ordre par des hommes de sous-sections « grand-oncle maternel » (*jaja*), « fils de la tante paternelle ou de l'oncle maternel » (*wankili*) et « frères aîné ou cadet » (*papardi* ou *kukurnu*), enfin par ceux de la sous-section de son mari (*kabyakalya*) et seulement alors ce dernier pouvait disposer d'elle.

Les Warlpiri ne reconnaissent pas avoir autrefois pratiqué l'introcision ou le dépucelage collectif. Mais il reste que la possession par un homme d'une jeune fille qui lui est promise est un acte mis en scène comme une violence dont tous se font les témoins. En général, la jeune fille refuse de suivre l'homme plus âgé qui la réclame. Tant que son entourage juge qu'elle est trop jeune, la mère la protège et empêche son futur gendre impatient d'exercer ses droits. Mais lorsque la parentèle considère qu'il est temps pour elle de se marier et reconnaît dans le prétendant son époux légitime, la mère, si la fille résiste, non seulement ne s'interpose pas mais adopte un comportement d'indifférence apparente, ne manifestant ni indignation ni affliction. Lorsque la jeune fille s'échappe, personne n'accepte de la cacher et elle finit par être rattrapée par son futur époux.

Les jeunes filles ayant aujourd'hui tendance à avoir des rapports sexuels précoces avec de jeunes garçons, les maris promis s'emploient à les posséder le plus tôt possible pour en être les déflorateurs. Une fois l'épouse consommée, le mari peut parfois la rendre à ses parents si celle-ci n'accepte pas de vivre avec lui. L'important est non pas que la fille promise suive son époux mais qu'elle soit déflorée par lui, qu'il soit officiellement celui qui la sépare de sa mère, l'homme par qui elle s'engage dans un devenir de femme. Le premier enfant qu'aura la jeune fille reviendra à l'époux promis, que celui-ci garde ou non la mère ; mais il arrive aussi qu'il s'en décharge sur la famille de l'épouse qui n'a pas voulu de lui et qui éventuellement épousera un autre homme de son choix.

La défloration par l'époux promis, comme le dépucelage collectif d'autrefois, joue le rôle de la levée du tabou sexuel imposé à la jeune fille tant qu'elle n'est pas mariée. Si elle ne vit pas avec celui qui l'a déflorée, elle est considérée comme une de ses épouses « divorcée ». L'homme qu'elle épousera par la suite est obligé d'accepter qu'elle soit déjà passée entre les mains de celui qui lui a été promis. La même logique semblait présider au « viol » rituel. Cette fois l'époux promis qui allait garder le monopole de la jeune fille devait la laisser déflorer par un autre, l'opérateur, son « père » classificatoire et le « fils » de la fille. Par ailleurs, deux autres types de parents classificatoires normalement prohibés (« grand-oncle maternel » et « frères ») et un autre seulement toléré (« cousins croisés ») y avaient accès avant le mari.

Si ce rite était pour la fille une soumission à la loi des anciens qui se l'appropriaient collectivement, il représentait pour le futur mari une dépendance similaire impliquant qu'il partage avec d'autres ce dont il jouirait exclusivement par la suite. Les « violeurs » étant à l'égard de la fille dans une relation de parenté classificatoire sexuellement prohibée, on trouve là un processus rituel d'inversion consistant à mettre en scène l'envers de ce que la loi institue. La fille devait en outre être possédée par des hommes prescrits, ceux de la sous-section « époux » (« frères » du futur mari) comme s'il s'agissait cette fois de marquer que la future mère de ses enfants lui est cédée par ceux dont elle aurait pu légitimement devenir l'épouse. Une telle pratique ritualisait le fait que, pour les Warlpiri, le géniteur du premier enfant était en quelque sorte collectif, le mari étant père par désignation sociale et non biologique.

Les relations sexuelles avec un « frère » du mari pouvaient se répéter au cours de la vie du ménage, dans le cadre de l'échange temporaire d'épouses supposant l'accord de ces dernières. Par ailleurs, en cas de décès du mari, ce qui arrivait souvent à cause de la

différence d'âge entre époux, la veuve se remariait avec un homme « frère » réel ou classificatoire du disparu.

Si l'intervention sur le sexe de la fille comme sur celui du garçon marque une séparation d'avec la mère, l'enjeu en est différent. Car le garçon quitte l'univers maternel pour être identifié aux hommes et devenir père à son tour, alors que la fille est arrachée à sa mère par les hommes pour s'identifier non à eux mais aux femmes, étant sollicitée de devenir mère à son tour.

Les femmes prennent en charge une jeune épouse pour lui apprendre à chanter, danser et peindre, mais c'est seulement lorsque son premier fils, ou le fils d'une coépouse ou d'une sœur aura été initié et qu'elle-même aura dansé pour ce garçon qu'elle acquerra vraiment un statut de femme. Ce statut se renforcera avec sa participation répétée aux initiations des fils de ses frères. Ainsi reconnue comme mère et tante paternelle, c'est à partir de trente ans qu'une femme commencera à s'affirmer rituellement par ses rôles de *kirda*, dépositaire des rituels *yawulyu* et des terres patriclaniques, et de *kurdungurlu*, gardienne du savoir et assistante dans les rites du patriclan de sa mère, celui des sœurs de son mari ou d'autres encore. Autrement dit, sa relation à sa mère sera modifiée et doublée de celle à ses alliées.

Pareillement, l'homme n'achevant son initiation que vers la trentaine, c'est alors qu'il commence à devenir initiateur et se trouve habilité à véritablement intervenir comme *kirda* de son patriclan et *kurdungurlu* d'autres, en particulier du patriclan de ses oncles maternels (celui de sa mère) et de celui (ou ceux) de ses beaux-frères, c'est-à-dire celui (ou ceux) de son (ou ses) épouse(s).

Si le garçon passe du « dessus » (actuel, féminin) au « dessous » (virtuel, masculin) par la circoncision pour retrouver avec la subincision un nouveau « dessus » symbolique – le sang qui coule périodiquement de sa cicatrice –, la fille passe du « dessus » au « dessous » par la défloration pour actualiser son « dessus » de femme avec l'écoulement menstruel et la grossesse. Le corps social masculin identifié au « dessous » acquiert ainsi un « dessus » et une androgynie symboliques, alors que le corps social féminin identifié au « dessus » est *a priori* androgyne, virtuellement accoucheur aussi bien d'hommes que de femmes.

Symbole de cette androgynie, le clitoris qui entre autres termes se désigne du nom *waninja* signifiant à la fois gorge et amour (Reece, 1975). Le clitoris qu'on laisse intact est ainsi posé comme le lieu du plaisir mais aussi le signe extérieur d'un organe intérieur, la gorge par laquelle passe dans un sens la nourriture, dans l'autre la parole. Symbole qui conjugue sexualité, aliment, langage et spatialis-

tion dedans/dehors. Autre symbole d'une telle conjonction : *makara*, signifiant à la fois matrice et placenta, l'englobant qui accueille la vie d'un futur être parlant et l'englobé qui le nourrit. Le mot désigne aussi les cordes rituelles qui relient les piquets sacrés des femmes pour les mettre en contact avec le « dessous », l'espace-temps virtuel des Rêves.

Traditionnellement, lorsqu'une fille avait ses premières règles, elle était recluse dans un camp spécial, n'absorbant qu'un peu de nourriture végétale. Par la suite, à chaque menstruation elle s'installait au camp des femmes où elle pouvait emmener ses enfants. Meggitt (1962) précise que lorsqu'un homme avait deux ou trois épouses, il alternait les relations au rythme de leurs règles. Toutefois, le cycle menstruel des femmes aborigènes est assez irrégulier et un tel « calendrier » ne saurait être très rigoureux. L'isolement des femmes menstruées n'a plus cours aujourd'hui ni non plus celui qui consistait à écarter les hommes lors de l'accouchement. En effet, les femmes accouchent de plus en plus souvent en clinique, en présence de médecins blancs ou même d'infirmiers aborigènes.

Les tabous alimentaires accompagnant la grossesse persistent en revanche, et sont toujours expliqués comme une prévention à l'égard de la mère ou de l'enfant. Une femme enceinte ne peut consommer de lézards *yinjirri* ni d'échinés *yinarlingi*, car la queue pointue des premiers et les piquants des seconds ont le pouvoir de coincer le bébé dans l'utérus la tête à l'envers, ce qui rendrait l'accouchement par le siège impossible. Un marsupial de l'espèce wallaby mais petit comme un lapin, *jika*, est interdit car il est censé provoquer des fausses-couches. Les dindes sauvages sont également prosrites car, soufflant fréquemment, elles risqueraient de rendre le nouveau-né poitrinaire. Les serpents ne doivent pas non plus être mangés car ils peuvent rendre le fœtus malade et faire accoucher d'un mort-né ou vulnérabiliser le nourrisson. Ces deux derniers interdits demeurent jusqu'à ce que l'enfant marche, les autres étant levés à la naissance.

Les prohibitions alimentaires qui accompagnent la grossesse et l'interdiction de manger de la viande pendant la première menstruation apparaissent comme le pendant de celles qui sont imposées au jeune garçon puis aux jeunes hommes lors des initiations. De même, la mise à l'écart des femmes menstruées et des parturientes peut être vu comme l'équivalent de la réclusion des initiés.

Enfin, en parallèle au tabou langagier qui impose le silence aux jeunes initiés on peut mettre l'apprentissage et l'usage par les femmes du langage de « sourd-muet ». En effet, elles le maîtrisent et l'emploient plus souvent que les hommes qui d'ailleurs donnent à l'abri cérémoniel féminin le non même de ce langage, *rdaka-rdaka*

« main-main ». En dehors du deuil, le langage gestuel sert aux femmes pour parler de choses secrètes liées soit à la vie rituelle, soit à des questions sexuelles, soit encore pour échanger de simples commérages. Elles y ont régulièrement recours quand lors d'une dispute le ton monte et que les cris menacent de dégénérer en coups de bâtons, ce qui ne manque pas d'arriver. Le passage au langage des mains plutôt qu'aux prises de mains a un curieux effet : les mouvements codés sont très violents, car les femmes doublent de la main gauche les signes qui ne se font habituellement que de la droite et, avec force grimace, agitent tout leur corps en répétant plusieurs fois les gestes qui font office d'injures ; mais, petit à petit, tous ces débordements finissent par épuiser la colère non sans avoir suscité des rires.

Si, pour les femmes, le recours au silence obligé est un moyen de restaurer la paix sociale compromise par l'affrontement verbal, pour les jeunes hommes initiés, il est le moyen de rappeler que ce sont les anciens qui détiennent le pouvoir de la parole et de l'ordre social. Quant aux réglementations sexuelles qui interdisent la sexualité aux filles comme aux garçons jusqu'au marquage de leur sexe, elles sont réinstaurées dans chaque ménage à l'occasion d'événements qui en rappellent les enjeux. Un homme ne doit pas avoir de relations sexuelles avec une femme menstruée ; si cela ne lui est pas interdit pendant la grossesse, en revanche il doit s'en abstenir durant les mois qui suivent l'accouchement.

Appliqués à la transformation des garçons en hommes, des filles en femmes et aux relations des hommes entre eux ou des femmes entre elles, les tabous spatiaux, langagiers, sexuels et alimentaires traduisent la mesure codée des actes qui socialisent chaque individu. Dans ce contexte de socialisation, ils sont par définition temporaires, ponctuant chaque étape conçue comme un rite de passage ou un test de sociabilité.

#### TABOUS RELATIFS AUX RELATIONS TOTÉMIQUES

En ce qui concerne les liens totémiques, des interdits portant sur les quatre domaines – espace, langage, sexualité, biens – sont instaurés de manière permanente dans certaines situations. D'abord, les hommes d'un clan unis par les mêmes totems qui leur servent de noms claniques n'ont pas le droit de s'allier ni même d'avoir des relations sexuelles, sauf en cas de transgressions rituelles, avec les femmes de leur clan. Considérées comme dépositaires des mêmes totems qu'eux, elles en partagent les images vitales *Kuruwarri* qu'elles célèbrent dans leurs propres rituels territoriaux.

Au niveau langagier, le secret est obligatoire s'agissant des activités rituelles masculines et des récits mythiques qui ne peuvent être révélés aux femmes ni aux non-initiés, jeunes ou étrangers. Dans une moindre mesure, il en va de même pour les activités rituelles et les récits réservés aux femmes. Au niveau spatial, les sites totémiques définis comme secrets masculins ne peuvent être approchés par les femmes qui doivent également se tenir à l'écart du terrain cérémoniel des hommes ; ces derniers ne peuvent non plus pénétrer sur le terrain des femmes bien que rien ne leur interdise de se rendre sur des sites associés aux mythes féminins (cf. chap. 3).

En revanche, les hommes sont eux-mêmes soumis à des restrictions concernant leurs sites claniques les plus sacrés. Il est au moins un site, celui associé à la singularité *maralybi* qui concentre les images-forces du clan, qu'il leur est interdit soit de fréquenter, soit d'approcher en premier. Ce sont des hommes extérieurs au clan, les *kurdungurlu*, neveux utérins ou beaux-frères des hommes du clan, qui ont à charge de se rendre sur ces lieux pour effectuer les rites nécessaires ou préliminaires à l'approche des hommes du clan. Souvent il est interdit à ces derniers de se servir eux-mêmes de l'eau provenant de ces sites ; ils peuvent éventuellement la boire si elle leur est apportée par des *kurdungurlu*. De même, seuls les gardiens-régisseurs *kurdungurlu* peuvent couper le bois qui se trouve à proximité. Les hommes du clan, en tant que *kirda*, gardiens-maîtres, propriétaires de leurs sites et forces totémiques, doivent toujours être sollicités pour le droit d'usage de leurs terres et peuvent en refuser l'accès à des membres extérieurs. Mais ils sont dépendants de leurs utérins et alliés, qui agissent en médiateurs, pour pouvoir en jouir. Comme chacun est simultanément *kurdungurlu* d'autres terres que les siennes, c'est en tant que tel qu'il bénéficie d'une liberté d'usage plus grande que sur ses propres terres.

La logique qui préside à cette réglementation de ce qu'on possède et de la jouissance de ce qu'on ne possède pas se retrouve dans l'interdit de manger les totems claniques ou de disposer librement de ce qu'ils représentent, s'il s'agit de choses non comestibles ou indispensables comme l'eau. Les femmes ne sont pas soumises à ce tabou totémique mais les hommes initiés, sauf s'ils sont très vieux, doivent afficher une attitude de privation à l'égard de ce qui les nomme : ainsi les hommes du clan Miel ne consomment jamais de miel ; ceux du Rêve Kangourou ne mangent ce gibier qu'à condition de ne pas l'avoir chassé eux-mêmes ; ceux du Rêve Pluie ne devraient pas se servir eux-mêmes en eau, même si elle provient d'autres sources que de leurs propres sites totémiques ; ceux du Rêve Homme Initié ne peuvent eux-mêmes couper le bois de l'espèce d'eucalyptus

avec laquelle le peuple mythique de ce nom se fit les perches *witi* qui servent aujourd'hui dans les initiations.

Autrefois les Warlpiri marquaient également une certaine réserve à l'égard du totem de leur mère, c'est-à-dire du totem nommant son patriclan (Spencer et Gillen, 1904). En parallèle à cette restriction sur l'usage du totem maternel, il est interdit de se marier avec une femme du clan de la mère qui soit de sa génération classificatoire (*kuyu-kari* pour ego) ; en revanche, les femmes de l'autre génération (*kuyu-ma* pour ego) sont tolérées comme épouses bien que ces mariages soient *warrura* « incorrects » (cf. chap. 5).

Le tabou d'usage des aliments ou autre biens relevant des totems paternels ou maternels peut être vu comme une métaphore des interdictions sexuelles visant les femmes des clans correspondants. Mais il est aussi à mettre en parallèle avec les limitations spatiales qui placent chacun dans une dépendance vis-à-vis d'individus extérieurs au clan, nous y reviendrons (cf. chap. 9). Tout comme le rapport d'un individu à sa terre clanique est celle d'un hôte – il en dispose à condition d'inviter d'autres chez lui – le rapport à l'égard des animaux, végétaux ou autres référents totémiques est celui d'un « producteur » rituel de ces ressources qui les offre aux autres tout en s'en privant. Il s'agit là d'une logique d'échange symbolique. Le tabou sur les totems claniques est la ritualisation d'un don : chacun fait le sacrifice symbolique, partiel ou total, de ce qu'il met à la disposition des autres et il reçoit en échange tout ce que les autres « produisent » et dont ils ne jouissent pas. L'interdit d'épouser les femmes de son clan ou celles du clan de sa mère procède également d'une ritualisation de l'échange : la circulation des femmes (ou des hommes) suppose que leurs parents claniques les laissent à la disposition au lieu d'en garder l'exclusivité.

Quant au tabou langagier exprimé par le secret entourant les activités et savoirs relatifs aux totems claniques, il définit en creux le soubassement de tous les échanges, matrimoniaux, alimentaires et territoriaux. Si rites et mythes étaient publics, il n'y aurait plus attribution à chacun d'un rôle de « producteur » totémique et d'un pouvoir de maîtrise sur les sites correspondants. En dernière instance, c'est la reconnaissance mutuelle d'un rôle spécifique à chaque clan et d'un pouvoir symbolisé par les Rêves de leurs sites respectifs qui garantit le respect de l'identification territoriale dans une stratégie et d'interdépendance et de dissuasion.

C'est au bénéfice de toute la tribu qu'un individu est censé maîtriser les images-forces des Rêves qui caractérisent le territoire dont il est le maître *kirda*. Un tel contrôle distribué entre tous les adultes, hommes ou femmes, est cautionné par l'ancestralité qui

identifie chaque maître à la Chair totémique dont il porte le nom. Sans cette répartition des images-forces entre les gens, le pouvoir des Rêves serait désorganisé et improductif, voire maléfique : il n'y aurait plus de Loi.

En fait, dans tout contexte de transgression non rituelle, les forces de Rêve deviennent précisément néfastes : elles provoquent la maladie, suivie de la folie ou de la mort, d'où le danger à approcher les sites réservés et à révéler ou même entendre par mégarde des savoirs considérés comme secrets. Les Warlpiri disent que la Loi du Rêve se déchaîne d'elle-même contre le transgresseur : les hommes, qui par leurs rituels orientent le pouvoir générateur des Rêves ou effectuent des rites magiques de punition, ne se considèrent que comme des médiateurs dont les actes confirment le sort qu'a déclenché le transgresseur. Celui qui en dit trop sur ce qu'il a appris dans les cérémonies masculines ou celle qui a vu ce qu'elle n'aurait pas dû voir sont ensorcelés, « chantés » à mort ou « pointés » avec un os par des anciens. La condamnation rendue publique exclut le transgresseur de la tribu entraînant parfois un comportement d'indifférence générale à son égard : ainsi rejeté, l'individu se referme sur lui-même, refuse parfois de manger et de boire, dépérit et se laisse mourir. Pour les Warlpiri comme pour d'autres Aborigènes, il ne s'agit pas de suicide, ni de meurtre mais de l'effet de *Jukurrpa*, la Loi du Rêve.

En ce qui concerne les prohibitions alimentaires ou sexuelles, la menace est moins forte. Les premières ont tendance à disparaître mais autrefois, celui qui avait mangé son totem pouvait tomber malade et ainsi ralentir la multiplication de cette espèce : si la pénurie s'ensuivait, on pouvait lui en incomber la faute et il était également « chanté » à mort. Quant à l'homme qui couche avec une femme de son clan il peut aussi dépérir mystérieusement.

Le non-respect des tabous impliquerait le déséquilibre, voire l'inégalité, c'est-à-dire un surcroît d'avantages pour certains au détriment d'autres qui perdraient ainsi leurs biens d'échange. Chacun, pour prévenir une telle situation, a intérêt à respecter la Loi et faire pression sur les autres pour qu'ils fassent de même ; parallèlement, chacun a intérêt à donner ce qu'il a pour que les autres lui rendent la pareille. Une telle attitude, qui est générale chez les Aborigènes même en partie urbanisés, explique bien des aspects de leur rapport aux objets de consommation : le refus d'accumuler et la mise en circulation systématique de tout ce qu'ils possèdent, voitures, vêtements, etc.



## RÉSOLUTION RITUELLE DES TRANSGRESSIONS SEXUELLES OU SPATIALES

Le non respect des règles d'alliance, l'adultère ou le refus d'une promesse matrimoniale sont à la source de nombreux conflits. Si une femme mariée est prise en flagrant délit, elle peut être punie par un viol collectif et son amant tué, à moins que le mari se contente d'un châtement symbolique consistant à lui transpercer la cuisse d'une lance. Il est arrivé qu'un mari trompé, de honte se soit laissé mourir. Traditionnellement, un couple illégitime qui s'enfuyait et réussissait à survivre dans l'isolement, une année durant, était éventuellement réintégré et reconnu comme marié à son retour. Mais une expédition punitive pouvait également aboutir au meurtre des amants. A présent, les transgressions sexuelles provoquent souvent des drames publics et des bagarres généralisées entre les parentèles respectives, mais il n'y a pas de meurtres. La pression sociale incite plutôt les amants dans une relation classificatoire n'autorisant pas leur liaison à se séparer. A ce titre, la menace accompagnant la transgression des tabous joue un rôle dissuasif.

Ce n'est pas la liberté de l'individu qui est en question : il y a par exemple à Alice Springs un camp où les Warlpiri qui viennent en ville ne se privent pas d'avoir des liaisons non conformes à la parenté classificatoire. L'enjeu de la dissuasion est plutôt l'inscription de tous les individus dans l'ordre social qui, en compensation du respect des tabous, assure un statut et des droits à chacun. Droits différenciés mais revenant pour tout homme et pour toute femme à un même éventail d'avantages : une incorporation clanique et une assistance des utérins ou alliés, qui donnent accès à des terres, des ressources et des savoirs rituels.

Occuper des terres sans y avoir droit, c'est-à-dire sans y avoir été invité par les *kirda*, maîtres des lieux, est une autre transgression génératrice de conflits : la violation des droits territoriaux appelle à la dispute voire la prise d'armes. De tels affrontements ont eu lieu dans l'histoire mémorisée des générations précédentes et sont également illustrés par certains mythes. Pour les Warlpiri, ce genre de situation appelle nécessairement un règlement ritualisé au terme duquel la répartition des droits territoriaux peut changer et un nouvel ordre être instauré : soit un groupe en assimile un autre, soit un même site devient leur propriété commune, à l'appui de références totémiques différentes qui se justifient par des épisodes mythiques adéquats.

A propos de l'éthique qui sous-tend ces négociations, j'ai entendu à plusieurs reprises les Warlpiri dire : « Ceux qui combattirent hier deviennent frères ou alliés aujourd'hui. » Formule qu'ils appliquent

également aux relations avec les Blancs. La violation suivie d'une réestimation des droits territoriaux est donc une manière traditionnelle de réajuster la répartition des terres en fonction des flux de population, mais sous réserve de l'inscription dans un réseau de parenté classificatoire qui réassigne à chacun le comportement codé qui en est attendu à l'égard des autres.

Pour résoudre les conflits, les Warlpiri avaient traditionnellement recours à des cérémonies de réconciliation associées à des totems spécifiques faisant par ailleurs office de totems claniques. La première cérémonie est appelée *puuwanti* du nom du totem Hibou. Partout où le peuple Hibou passa il refit un rituel consistant à se brûler avec du feu et, pour certains hommes et femmes, à se brûler aussi les poils pubiens (Peterson, 1970). Les Hiboux (Rêve du patricycle 3-7) inaugurèrent ce rituel à l'est du territoire warlpiri, au lac Surprise (sites de Yinapaka et Ngarnatja), mais pour cela ils firent appel à un autre peuple d'oiseaux de l'espèce brolga, *kuruwa*, avec lesquels ils se trouvaient en relation « belles-mères/gendres » (Rêve du patricycle 1-5 ne correspondant à aucun clan warlpiri mais renvoyant à la tribu warumungu). Au nom de cette rencontre dans le Rêve, le clan Hibou a la responsabilité d'organiser la cérémonie avec tous les clans « frères » du Rêve Brolga.

D'après le témoignage d'une gardienne de Yinapaka (cf. annexe), confirmé par d'autres femmes, quand elles étaient jeunes filles le rite d'épilation du pubis était obligatoire pour toutes les participantes et se déroulait dans une petite hutte construite pour l'occasion à l'extrémité du terrain cérémoniel ; à l'autre bout, les hommes procédaient à leurs propres préparatifs. En guise de clôture de la cérémonie, qui pouvait durer plusieurs jours, voire des semaines, avait lieu le rite suivant : des hommes Hibou se présentaient devant leurs belles-mères Brolga, réelles ou classificatoires, pour qu'elles leur arrachent de la tête des bandeaux tressés en ficelles de cheveux, et les hommes Brolga faisaient de même avec leurs belles-mères Hibou. C'est avec ces ficelles que les femmes se fabriquaient des tabliers pubiens qu'elles remettaient par la suite à leurs filles, promises aux hommes dont elles avaient reçu les ficelles. Au début de la cérémonie, un autre rite consistait pour les hommes Hibou à lancer des écorces contre les femmes Brolga qui les leur renvoyaient à leur tour ; et il en allait de même entre hommes Brolga et femmes Hibou. Les festivités culminaient en un combat rituel au cours duquel Hiboux et Brolgas s'alliaient pour jeter de grandes perches embrasées contre les membres d'autres clans appartenant à la patrimoine opposée.

Les trois autres cérémonies de règlement de conflit simulent également un combat de feu qui impliquent des totems en relation

*kuyu-wurruru* « belle-mères/gendres ». La cérémonie *Ngadjula* est associée au Rêve Wallaby (dit Rat-Kangourou) *mala*; elle est liée à la précédente en ce que le héros *mala* aurait surgi de terre au centre du terrain cérémoniel du peuple Hibou en pleine action avec le peuple Brolga. Ces derniers lui demandant qui il était, il chanta « Je suis Warlpiri ». Le Rêve *mala* appartient d'une part à un clan « frère » des Hibou (patricycle 3-7) et d'autre part à un clan « frère » des Brolga (patricycle 1-5). Le même totem relie donc des patriclans en relation d'échangeurs de belles-mères. Les deux dernières cérémonies de réconciliation sont appelées *jardiwampa*, l'une relevant du Rêve Emeu (patricycle 4-6), l'autre du Rêve Wallaby *wampana* et Serpent *Yarripiri* (patricycle 2-8, échangeur de belles-mères avec le précédent), constellation de Rêves comprenant le Lézard-gecko *yumari-mari* qui coucha avec sa belle-mère. Les Warlpiri précisent que les clans Emeu et Wallaby *wampana* faisaient souvent leurs cérémonies ensemble; leurs itinéraires mythiques respectifs suivent d'ailleurs une direction parallèle, du sud au nord du territoire tribal, sur des centaines de kilomètres.

Si d'autres relations classificatoires interviennent dans l'organisation rituelle des cérémonies de pacification, leur articulation semble toutefois reposer sur celle entre belle-mères et gendres, qui symbolise par excellence l'alliance entre groupes : le rituel confirme à ce niveau des agents collectifs l'importance de l'échange des belles-mères au niveau de la parenté. On notera que ces cérémonies étant associées à des totems, la résolution d'un conflit suppose donc la superposition de deux contextes à tabous : les relations totémiques et la relation belle-mère/gendre.

La pratique de l'épilation et la circulation de ficelles de cheveux, présentes dans les cérémonies mettant en scène la relation belle-mère/gendre, se retrouvent aussi dans le cadre du deuil : d'une part les veuves se coupent les cheveux et s'épilent le pubis, d'autre part les cheveux du défunt sont coupés et récupérés par ses oncles maternels qui les tressent en une cordelette qu'ils portent à tour de rôle autour du cou ou du poignet jusqu'à ce qu'elle se désintègre.

Autrefois, à la mort d'un individu, le cadavre était exposé sur une plate-forme surélevée par quatre piquets et on procédait à une méthode divinatoire pour déterminer le coupable. Les oncles maternels du défunt avaient à charge la vengeance soit par sorcellerie, soit en organisant une expédition punitive. Pour l'occasion, ils se mettaient aux pieds des chaussures dites *kurdaija* du nom des vampires que deviennent les esprits des morts qui ne trouvent pas le chemin du ciel (cf. chap. 1). Selon Meggitt (1962), après un an d'exposition du cadavre d'un homme ou d'une femme, ses oncles maternels

retournaient sur ce site pour en broyer les os et cacher la poudre obtenue dans une termitière. Ils gardaient les os du bras pour à nouveau les faire circuler entre tous leurs frères classificatoires de la tribu. Chaque passation de ces restes du mort, comme de la cordelette faite avec ses cheveux, était prétexte à des dons funéraires que fournissaient les nouveaux dépositaires aux anciens, notamment sous la forme de cordes de cheveux et d'aliments comme les galettes de graines d'acacia. Bien que les échanges aient lieu entre hommes, les femmes y jouaient un rôle essentiel puisque c'était elles qui fournissaient les cheveux et les galettes (Glowczewski, 1983a).

Aujourd'hui, les activités relatives au traitement des morts sont un sujet dont les Warlpiri refusent de parler ; il semble toutefois que les cadavres sont enterrés et que les os ne circulent plus. En revanche, les dons funéraires persistent mais sous la forme d'un don direct des femmes de la sous-section « mère » du défunt à leurs « frères », oncles maternels réels ou classificatoires du mort (cf. chap. 3). Elle se coupent les cheveux comme les veuves et offrent des aliments. Les dons de ficelles de cheveux et les dons de nourriture ont la même valeur : ils sont à la fois biens d'échange et symbole de réconciliation puisqu'ils marquent le processus de résolution d'un conflit, antagonisme suscité par la perte impliquant une éventuelle vengeance du défunt.

Dans les étapes de la socialisation des garçons ou des filles, la coupe de cheveux se retrouve : ceux du garçon sont coupés lors de l'initiation et ceux de la fille l'étaient autrefois à ses premières règles. De nos jours, les fillettes et les femmes aiment à se laisser pousser les cheveux et ne les coupent qu'au deuil d'un fils, d'un mari et éventuellement d'un frère. Elles les remettent toujours à un oncle maternel qui en échange doit défendre ses nièces en cas de conflit avec leurs époux. En revanche pères et frères d'une femme prennent plutôt le parti de son époux. Le soutien dû aux nièces utérines (et non aux filles ou sœurs) renvoie à l'articulation des cérémonies de réconciliation où le conflit figuré par les combats d'écorces oppose les alliés « belles-mères/gendres », alors qu'un autre rite fait s'affronter les hommes et les oncles maternels de leurs femmes (frères de leurs belles-mères) ; toutefois, la résolution de ce conflit est symbolisée par le combat de feu qui cette fois réunit les clans en relation « belles-mères/gendres » pour les opposer à ceux de l'autre patrimoine à laquelle appartiennent les épouses, situation inverse du soutien supposé entre beaux-frères dans la vie quotidienne.

Au niveau des relations totémiques, les ficelles de cheveux représentent aussi un moyen de paiement des services rendus par les *kurdungurlu* (utérins réels ou classificatoires et beaux-frères).

Autrement dit, dans les quatre contextes sujets à tabous – totémisme, socialisation, deuil et relation belle-mère/gendre – la circulation des ficelles de cheveux est le symbole privilégié de l'alliance dont les interdits spatiaux et sexuels sont les garants.

#### INVERSION RITUELLE DES INTERDITS SUR LA PAROLE, LE CORPS OU LES BIENS

Si un secret, par définition, ne doit pas être dévoilé en revanche, pour se maintenir, il doit être transmis. Les anciens transmettent leurs savoirs les plus secrets à la génération suivante lorsqu'ils la jugent en âge de prendre leur place comme *kirda* et qu'ils se considèrent eux-mêmes au terme de leur vie. Ces mêmes secrets sont révélés aux alliés lorsqu'ils sont dignes d'assumer le rôle de *kurdungurlu*. La révélation d'un secret procède ainsi d'une nécessité qu'induit la mort et qui s'ouvre sur l'alliance. Le secret est l'objet de négociations perpétuelles qui relèvent non pas d'un protectionnisme clanique mais du choix, renouvelé par chaque membre du clan, de nouveaux alliés.

A sa façon, le mythe du transfert du savoir des femmes Bâton à Fourir aux héros du Rêve Homme Initié (cf. chap. 3) illustre cette révélation nécessaire du secret aux alliés : il instaure l'ordre de la société par l'échange. Le transfert entre les sexes ou entre les clans est aussi médiatisé par l'interprétation des rêves qui passent des uns aux autres par delà, ou en deça de, leur volonté. Un individu peut recevoir en songe une révélation se rapportant aux totems et terres d'autres clans que le sien : il doit alors la leur soumettre et c'est aux concernés de décider s'ils valident cette information en l'intégrant dans leur patrimoine mythique ou rituel. De même, les femmes peuvent avoir accès à certains secrets masculins par leur visions oniriques qui se soldent soit par un don de rites (motifs, chants, danses) nouveaux aux hommes, soit par des innovations rituelles féminines. De leur côté, les hommes peuvent rêver de motifs picturaux à l'intention des femmes qui, comme j'ai pu l'observer, les modifient pour les utiliser tout en disant que c'est la « même » chose. La transgression « involontaire » dans le sommeil joue ici un rôle créateur ou plutôt, au sens warlpiri, un rôle de « remémoration » dans un espace-temps où la différence des genres s'efface.

Au niveau rituel, il existe d'autres transgressions génératrices : certains rites de croissance des espèces exigent qu'exceptionnellement les porteurs du nom totémique associé en mangent une petite quantité. Cette transgression rituelle est censée avoir pour effet l'envers de la mort qu'elle implique dans la vie courante. Elle assure

la multiplication de l'espèce et donc des images vitales *Kuruwarri* qui l'animent et qui vivifient aussi le porteur de son nom. Elle reproduit aussi une situation caractéristique de bien des peuples mythiques qui se nourrissaient de ce qui les nommaient. Ainsi le Rêve Haricot sauvage *wanarri* qui pousse sur les acacia coriacea (*pangkuna*, *kunarnturru* ou *wakilpirri*) dont les cendres sont mélangées aux feuilles du tabac à mâcher : hommes et femmes du peuple Haricot mangeaient ce végétal en faisant griller les cosses, et de la fumée s'en dégageant ils déduisaient la direction à suivre, allant ainsi au sens propre sur les traces du Rêve qui à la fois les alimentait et les guidait. Je n'ai pas trouvé de mythes warlpiri dont les héros à noms zoologiques soient décrits comme se nourrissant des mêmes animaux, en revanche ils s'entretuent souvent, ce qui pourrait en être la métaphore.

Qu'ils aient des noms de végétaux, d'animaux ou autres, les êtres mythiques sont souvent décrits comme se mariant au sein de leur propre peuple : ce modèle de la reproduction endogame des espèces associées s'oppose à l'exogamie totémique des hommes. Certains héros eurent aussi des relations sexuelles avec d'autres espèces, mais là commence précisément l'interaction entre les divers itinéraires de Rêve et les prémisses de la logique d'alliance qui opère aujourd'hui.

La consommation de sa Chair, soit des totems, soit des femmes claniques, apparaît ainsi comme un état de « rêve » que les hommes ne peuvent réaliser car la Loi de ce « rêve » suppose son envers : l'échange interclanique. Dans un contexte rituel, manger son totem tabou devient en quelque sorte la réactualisation de l'aspect auto-reproductif des totems dans l'espace-temps du Rêve, aspect qui se manifeste par ailleurs dans le cloisonnement des espèces. A leur façon, les femmes n'étant pas soumises au tabou alimentaire sur le totem clanique (du père ou de la mère) symbolisent en permanence l'auto-reproduction, ceci d'autant plus qu'elles donnent naissance à partir de leur propre corps.

Rappelons que si coucher avec des femmes de son clan (considérées comme « sœurs », « filles » ou « tantes paternelles ») est interdit, il en va de même pour toutes les femmes des clans de la « patrimoitié » d'ego (*kirda*) : ceux appelés « frères ou pères » (*kuyu-wapirra*) et « belles-mères/gendres » (*kuyu-wurruru*) ; au sein de l'autre moitié (*kurduṅguru*), sont aussi en principe inaccessibles, dans les clans « époux » (*kuyu-kirda*) ou « mères » (*kuyu-yarriki*), les femmes de la génération alternée avec celle d'ego (*kuyu-kari*) (cf. chap. 5). Or c'est parmi ces relations non prescrites que se recrutaient les acteurs de la défloration collective d'une fille à marier.

Selon Spencer et Gillen, certaines cérémonies totémiques ou initiatiques masculines nécessitaient également que les hommes fassent l'amour avec une ou deux femmes de catégories interdites : ces femmes, veuves ou mariées, étaient volontaires et suivaient alors les hommes jusqu'à leur terrain secret. Ainsi la transgression sexuelle s'accompagnait-elle d'une transgression spatiale, censées l'une et l'autre favoriser les rites, c'est-à-dire l'actualisation et la croissance des images vitales manipulées. Cette prostitution sacrée semble avoir disparu sauf à titre de punition : une veuve considérée comme trop légère ou une femme adultère peuvent être amenées au camp des hommes dans un contexte cérémoniel pour subir la Loi, c'est-à-dire être possédées à tour de rôle par des hommes normalement interdits. Les femmes redoutent cette épreuve et sont solidaires pour l'empêcher mais celles qui ont dû la subir en tirent une certaine fierté et sont reconnues par les autres comme détentrices d'un pouvoir pour être ainsi intervenues dans les cérémonies masculines.

Si les transgressions sexuelles ritualisées s'appliquent à des femmes définies en terme de parenté classificatoire, les relations avec des consanguines de ces mêmes catégories restent exclues. Ainsi, bien qu'il y ait exceptionnellement « consommation » rituelle des femmes « sœurs » ou « filles/tantes paternelles » (clan d'ego ou clans *kuyu-wapirra*), l'inceste entre germains (et cousins parallèles) ou entre agnats réels de génération différente (père/fille, oncle paternel/nièce, tante paternelle/neveu) n'est pas concevable. De même, coucher avec la mère, une sœur de la mère, ou encore une cousine croisé consanguine n'est pas recommandé bien que des femmes classificatoirement « mères » et « filles de l'oncle maternel ou de la tante paternelle » soient accessibles en certaines circonstances rituelles ou, dans le second cas, comme épouses tolérées (clans *kuyu-yarriki*).

Quant aux relations avec des belles-mères réelles ou classificatoires, elles semblent exclues. Il en va de même avec la grand-mère maternelle et ses sœurs ou les petites-nièces utérines qui toutes appartiennent à la génération opposée à celle de la belle-mère dans les clans *kuyu-wurruru*. Néanmoins, les femmes appartenant classificatoirement et non généalogiquement à ces dernières catégories sont des partenaires possibles des transgressions rituelles. Pour finir, dans les clans *kuyu-kirda*, dont une génération fournit les épouses, sont interdites les femmes réservées de par leur âge aux grands-pères et petits-fils d'ego, ainsi que les consanguines de l'autre génération : nièces utérines, filles des sœurs du grand-père paternel, filles des frères de la grand-mère maternelle. Il semble que les non consanguines de cette catégorie (*kuyu-kirda* et *kuyu-kari*) le sont également.

Autrement dit, relèvent d'interdits non transgressables au niveau

d'une parenté strictement symbolique, et non de sang, les deux catégories qui fondent l'enjeu de l'échange des nièces comme modèle de l'alliance : les « nièces utérines » et les belles-mères potentielles, appartenant à la génération opposée à celle d'ego, les premières étant de sa matrilinéarité et de la patrilinéarité opposée, les secondes étant de sa patrilinéarité et de la matrilinéarité opposée. L'identification de ces interdits ultimes à un inceste social viserait à éviter la rupture du modèle de l'alliance plutôt que la consanguinité.

Sur le plan des sous-sections, une belle-mère est la « cousine croisée » de la mère de son gendre : elle a pour mère une « sœur » du grand-père maternel du gendre et pour père un « frère » de la grand-mère maternelle du gendre. Les Rêves « pères » de la mère d'un homme sont donc « mères » de la belle-mère de cet homme et vice-versa. Puisqu'un individu est dépositaire à la fois des *Kuruwarri* de son père et de sa mère, la mère et la belle-mère d'un homme présentent soit le même « mélange » d'images vitales *Kuruwarri*, soit un « mélange » de Rêves « frères ». Ainsi, par les images-forces qui l'habitent et proviennent de ses deux parents, une belle-mère est un doublet réel ou symbolique de la mère. En ce sens le tabou de la belle-mère symbolise l'inceste mère-fils. Coucher avec une « fille », une « mère » ou une « belle-mère » revient au même : c'est rejouer la relation auto-référentielle de tous les Rêves en tant qu'ils sont auto-engendrés. On peut voir dans le tabou de la belle-mère qui prime les autres interdits sexuels le symbole même de cette situation d'auto-engendrement atemporel, nostalgie d'un « rêve » où toute parenté et la temporalité qui en découle seraient niées.

Quant aux épouses prescrites, elles sont par leur sous-section « mères » du père de leur mari qui occupe ainsi la position de « père » de son propre père, « père » de la Chair totémique paternelle, engendrant donc sa propre Chair totémique. Du point de vue de la société, les hommes, donc, auto-engendrent leur Rêve-totem mais seulement à condition d'épouser certaines femmes d'autres Rêves-totems. Si les hommes avaient accès, hors des transgressions ritualisées, aux femmes prohibées, il n'y aurait plus de différenciation entre les divers Rêves et toutes les catégories de parenté seraient confondues. Certains mythes illustrent ce danger de désintégration sociale.

#### EXEMPLES MYTHIQUES DE TRANSGRESSIONS SEXUELLES

Le Rêve-mythe Invincible (*Wawulja*) est à sa façon un « rêve » d'indifférenciation et d'inceste, nostalgie que les rites de transgression sexuelle mettent partiellement en scène.



Invincible était polygame, il exigeait que tous ses fils soient tués afin d'épouser toutes ses filles. Ses femmes-filles arrivèrent cependant à sauver deux garçons nouveaux-nés qui grandirent en cachette et, le temps venu, se vengèrent de leur père en le faisant attaquer par un étranger. Invincible éclata en morceaux et se reconstitua aussitôt mais ses organes génitaux furent touchés. Aidé de ses femmes-filles, il se traîna de site en site jusqu'au jour où ses testicules infectés libérèrent leurs sécrétions qui s'amoncelèrent formant une colline appelée depuis lors Kuŕra « pus ».

Invincible disparut ensuite sous terre. Ses femmes le cherchèrent en creusant le sol avec leurs bâtons à fouir, mais il resurgit en haut de la colline et leur arracha des mains leurs outils qu'il emporta avec lui dans les profondeurs souterraines. Le gigantesque Serpent-Arc-en-Ciel, *Warnayarra*, sortit alors de terre et avala toutes les femmes pour les recracher au terme d'une longue traversée souterraine en un lieu situé à près de mille kilomètres à la frontière de l'Australie-Occidentale. Invincible le suivit sous terre puis dans le ciel où tous se transformèrent en phénomènes célestes : le Serpent en arc-en-ciel, les femmes-filles d'Invincible en Pléiades et lui en Orion.

Il est dit que désormais Orion, qui a pour nom de sous-section Jungarrayi (3), s'interpose chaque nuit entre ses filles Pléiades, de sous-section Napaljarri (7), et un homme de sous-section Jakamarra (2), héros du Rêve Corbeau (*haanka*) qui, depuis qu'il fut changé en Mars (*Jamimarra*) essaie de les rejoindre. Mars représente par sa sous-section un époux légitime pour les filles d'Invincible. Par ailleurs, le Serpent *Warnayarra* appartenant au Rêve Pluie-Eau est désigné par les deux sous-sections du patricycle associé, Jampijinja-Jangala (4-6) : or ce sont précisément des femmes Nangala (6) de ce Rêve ou d'un autre Rêve « frère » qu'Invincible aurait dû épouser au lieu de ses propres filles (Glowczewski & Pradelles de Latour, 1987).

Le mythe raconte une aberration incestueuse qui tourne en une tragédie de revanche. *Wawulja* ne peut rester invincible comme son nom l'indique : deux de ses fils échappant à sa loi hérodiennne obtiennent vengeance. Tué par un étranger, il ressuscite mais ses fonctions reproductrices sont atteintes. En fait, bien que les fils et le père l'ignorent, ils ne furent pas conçus par lui mais par le Rêve Vent, *mayawunpa*, que les femmes d'Invincible eurent en cachette pour amant. Ce Rêve est « frère » du Rêve Invincible car il appartient au même patricycle : Jungarrayi-Japaljarri (3-7). Au nom des deux garçons, qui instaurèrent par la suite les principes des cures chamaniques tout en devenant des cannibales qui se transformaient en tornade pour avaler les femmes avec lesquelles ils couchaient, le Rêve Vent et le Rêve Invincible sont des références sacrées pour les chamanes-guérisseurs warlpiri, mais aussi pintupi et walmajarri de l'ouest.

Comme tous les héros des Rêves, Invincible disparaît sous terre et ses images-forces *Kuruwari* sont présentes pour l'éternité dans les sites où il est passé, mais il se retrouve aussi au ciel réifié en Orion. Les mouvements d'Orion, des Pléiades, ses filles, et de Mars, leur prétendant, servent de repères à l'initiation *kurdiji* qui relève du Rêve Homme Initié caractérisé par le même patricycle (3-7) qu'Invincible (cf. chap. 3). Bien que le Rêve Homme Initié tout comme les Rêves Invincible ou Vent, soient chacun détenus par des clans particuliers,

il servent de référence rituelle à l'ensemble de la tribu. Toutefois, si tout le monde connaît l'histoire du père jaloux qui poursuit les Pléiades, seuls les initiés savent qu'il s'agit d'Invincible et que celui-ci est associé aux fils du Vent. Ainsi, publiquement, « dessous » et « dessus » sont séparés. Invincible tient du « dessous » en tant que principe ancestral du patriclan qui se réclame de son nom *Wawulja*. Mais en tant que constellation, signe du « dessus » représentant un repère temporel et rituel pour tous les Warpiri, il n'est identifié que par la sous-section Jungarrayi (3) comme un personnage non pas incestueux mais seulement possessif qui refuse de laisser ses filles Pléiades à Mars, leur prétendant légitime. Le mythe est ainsi à ce discours sur les phénomènes célestes ce que le sens latent/caché (du « dessous ») est au sens manifeste (du « dessus »).

L'auto-engendrement du Rêve Invincible à travers sa descendance féminine constitue ce Rêve non seulement comme « fille et sœur » de lui-même (*kuyu-wapirra*), ce qui est la norme, mais aussi comme « épouse et nièce utérine » (*kuyu-kirda*), « mère et fille de la fille » (*kuyu-yarriki*) et « belle-mère, petite-nièce utérine ou grand-mère maternelle » (*kuyu-wurruru*). Les quatre types de Chair (clans ou patricycles) et les huit catégories de parenté (sous-sections) sont ainsi confondues. Ce Père de Rêve se prend pour le Un absolu, au mépris de l'alternance des générations et de l'exogamie et au prix du meurtre de ses fils. Insensible au jeu des différences, hostile aux autres Rêves, il est négation de l'alterité et de l'alliance, et par là même l'envers du social. Le Rêve qu'il incarne et la société sont en négatif : si le héros transforme ses femmes en belles-mères parce qu'il épouse ses filles, l'homme qui transgresserait le tabou de la belle-mère en couchant avec elle avant son mariage, risquerait d'être le propre père de sa future épouse.

J'ai signalé précédemment que d'une manière générale les peuples de Rêve se mariaient avec des femmes de leur propre Rêve. La situation individualisée en inceste du Rêve Invincible correspond donc ailleurs à une situation collective d'endogamie où les quatre Chairs sont également confondues bien que cela n'empêche pas l'éventuelle différenciation des membres d'un peuple de Rêve par des termes d'adresse. A ma connaissance, cette situation collective n'est pas explicitement identifiée à un inceste : sont seulement considérées comme des transgressions les relations sexuelles entre des partenaires mythiques du même totem ou de totems différents lorsque leurs catégories parentales sont définies comme prohibées l'une pour l'autre. Ainsi, on ne parlera pas d'inceste si les sous-sections de deux amants du même totem sont en relation « époux », tel le couple mythique Emeu.

Il est un mythe qui parle de transgression à propos d'une femme et d'un homme que leurs sous-sections respectives autorisaient à se marier. Il ne s'agit pas là d'inceste mais du tabou sexuel qui interdit au jeune initié de se marier ou même de voir une femme.

Un jeune Jungarrayi (3) du Rêve Homme Initié fut kidnappé par une héroïne Nangala (6) du Rêve Pluie-Eau, qui l'emporta dans les airs sur son dos alors qu'il n'avait pas terminé sa retraite, épisode que les femmes mettent en scène lors de l'initiation *kurdiji* (cf. chap. 3). Elle l'emmena dans son clan et s'occupa de lui comme s'il était son époux mais il refusa pendant des années de la prendre pour épouse. Finalement, il céda à l'amour et lorsqu'ils eurent une petite fille, ils retournèrent dans le clan de l'initié qui accepta de les intégrer.

Cet épisode est répété dans deux sites différents du Rêve Homme Initié dont le peuple est sorti de terre après qu'un auvent (*yunta*) gigantesque tomba du ciel et se transforma en une colline allongée au site Kulungalinpa. Cela se passa alors que quelque chose qui n'était pas une étoile filante mais une lumière du ciel (*kiiki* ou *parayipilpa*) se propageant à toute vitesse, sans doute une comète, apporta la nuit avant d'éclater en petites étoiles. Après ses déambulations terrestres ou souterraines, et une nouvelle chute d'un auvent et de la nuit dans un autre site, le peuple Homme Initié retourna dans le cosmos sous la forme de petites étoiles (*yanjilypirri* ou *wanjilypiri*). Mais il s'agit là d'un savoir secret tout comme la transformation d'Invincible en Orion. En revanche, l'histoire du vol du novice par la femme amoureuse est un épisode public raconté aux enfants. C'est également le cas d'un autre type de transgression qui procède à la fois de l'initiation et d'une relation parentale sexuellement interdite : le Rêve Bergeronnette, récit de la mère possessive qui gardait son fils adulte dans son ventre au lieu de le livrer aux hommes pour qu'il soit initié et allié à une belle-mère et à une épouse.

Hormis les exemples précédents, tous les autres épisodes de transgression sexuelle qui me furent racontés concernent exclusivement la relation « belle-mère/gendre », ce qui confirme l'importance de cette alliance même virtuelle et coïncide avec le fait que c'est la seule relation parentale sujette simultanément aux quatre domaines à tabous : espace, langage, sexualité et biens. Nous avons vu l'épopée du Transgresseur *wingkingarrka* du Rêve Bâton à Fouir (cf. chap. 3) : précisons maintenant que les femmes Bâton à Fouir qu'il viola étant de sous-sections Napanangka-Napangardi (1-5) et l'ayant reconnu comme « gendre », il est, lui, de sous-sections Jungarrayi-Japaljarri (3-7). Peterson (1967) rapporte qu'avant d'arriver en pays warlpiri, où il rencontra ces femmes, Transgresseur était de mêmes sous-sections qu'elles, Japanangka-Japangardi (1-5).

Il y a aussi l'histoire du Lézard-gecko *yumarimari* qui, honteux d'avoir couché avec une « belle-mère », abandonna pour se cacher l'itinéraire de ses compagnons de la constellation de Rêve Wallaby, Serpent *Yarripiri* et Graines d'Acacia (cf. chap. 3). Également appelé *wingki* « transgresseur », son histoire et la simple mention du site de sa transgression, Yumarimari comme son nom, suscitent toujours des plaisanteries obscènes et la formule : « Ce Jakamarra (2) qui coucha avec une Nangala (6) ! » En fait, selon les mythes, la réaction des transgresseurs diffère.

Deux héroïnes du Rêve Pluie-Eau, Nangala (6) et Nampijinpa (4), alors qu'elles traversaient le pays du Rêve Prunes *marrkirdi* et Baies *ngardanykinyi* séduisirent au point d'eau Kinkimularnu tout un groupe d'hommes de ce peuple : des Jakamarra (2) « gendres » de la Nangala et des Jupurrurla (8) « gendres » de la Nampijinpa.

Aux dires des femmes, cet acte « impudique » (*kuntangka*) ne leur causa nul remords. En revanche, un passage du Rêve Varan raconte que le héros de peau Japangardi (5) se nomma lui-même *waji-waji* « transgresseur » après avoir sciemment couché avec une belle-mère potentielle de peau Nungarrayi (3). Inquiet de son acte, il avançait ensuite en s'inspectant le corps pour vérifier si quelque transformation redoutable n'allait pas s'en suivre. La scène est interprétée par les femmes dans un rituel *yawulyu* (cf. annexe & chap. 3).

Un épisode mythique, raconté par un homme, montre un transgresseur qui n'ayant pas conscience de l'être fut pourtant frappé par la Loi du Rêve :

Un Jangala (6) du Rêve Pluie-Eau coucha avec une Nakamarra (2) sans connaître la sous-section ni le Rêve de celle-ci. Par la suite, il fut magiquement frappé dans le dos et pénétré par le bâton qui tue. Ni lui ni les hommes qui l'accompagnaient, en particulier de jeunes novices qu'il conduisait en voyage initiatique, ne comprirent pourquoi il avait été ainsi attaqué. Ils le portèrent jusqu'à son pays Kalipinpa où il demanda à être couché sur le ventre contre sa terre pour mourir.

Ce dernier épisode illustre le châtement d'un agresseur.

Un Jungarrayi (3) du Rêve Homme Initié viola une « belle-mère » Napangardi (5) du Rêve Miel de Terre (*nankalinyi*) puis la frappa à mort sur la nuque de peur qu'elle le dénonce. Grâce aux empreintes qu'il avait laissées au sol, il fut démasqué par le peuple de la femme et tué à son tour. Cela se passa à Kulungalinpa, le site du peuple Homme Initié où eut lieu une des premières initiations *kurdiyi*. Le peuple Miel de Terre s'y était rendu pour participer au rite de promesse qui désigne une future belle-mère au circoncis.

Les relations entre les deux peuples auraient été rompues si la mort du transgresseur n'avait été suivie d'une cérémonie de réconciliation. Kulungalinpa avait été visité auparavant par le peuple Miel

d'Abeilles (*ngarlu*) et Hibou *puluwanti* qui est à l'origine d'une telle cérémonie mettant justement en scène la relation belle-mère/gendre (cf. annexe) : le site cristallise ainsi doublement l'association entre cette relation d'alliance et les règlements rituels des conflits.

#### LES OBJETS SACRÉS : TEMPORALITÉ ET ATEMPORALITÉ

Au terme de cette présentation des tabous warlpiri, il apparaît que si les quatre contextes d'application font appel aux mêmes quatre domaines, tant les formes que prennent les prohibitions que leurs inversions rituelles ou mythiques, par transgression ou compensation, sont similaires. Le tableau 17 résume cette articulation : dans chaque case, qui croise un contexte et un domaine, figure, en première ligne, l'interdit ou la restriction correspondante et, en deuxième, l'inversion associée.

TABLEAU 17. – Contextes et domaines à tabous warlpiri

CONTEXTES	DEUIL	SOCIALISATION	TOTEMISME	B-MERE/GENDRE
Domaines	(temporaires)		(permanents)	
Espace	lieux évités rites funéraires	réclusion initiation	sites secrets rites territoriaux	proximité évitée pacification
Langage	nom du mort interdit langage gestuel	silence des initiés langage inversé	noms, mythes secrets langage ésotérique	conversation interdite langage réservé
Sexualité	abstinence épilation pubienne	abstinence marquage du corps	endogamie interdite marquage du corps	interdit d'"inceste" épilation pubienne
Biens	destruction dons	viande interdite dons	totem réglementé dons	chasse "gardée" dons

L'agencement des contextes et domaines à tabous construit une matrice où aucune variable n'est jamais déterminante pour l'ensemble des autres bien que, localement, ce soit à partir du point de vue de l'une que les autres sont évoquées. A ce titre, les huit variables peuvent être reportées sur les sommets d'un cube, surface où par définition il y a absence d'une polarisation unique : les trois arêtes et la diagonale qui partent de chaque sommet représentent les relations qui lient chacun des contextes aux quatre domaines ou chacun des domaines aux quatre contextes. Avec cette répartition des termes, les relations entre les contextes correspondent à un parcours en diagonales (non dessinées) des six faces du cube ; alors que les relations entre les domaines sont illustrées par le parcours des six diagonales inverses (non dessinées) qui croisent donc les

précédentes : autre manière de figurer l'interaction entre les deux niveaux des tabous (cf. fig. 25).

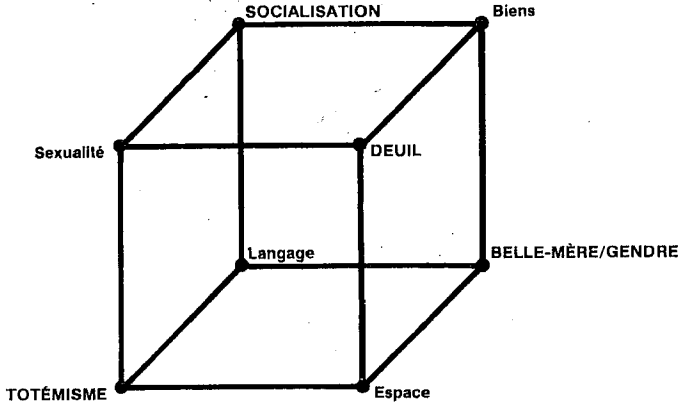


Fig. 25. – Un cube pour les tabous warlpiri

Il est à relever que les quatre contextes à tabous répertoriés pour les Warlpiri correspondent à leurs quatre types de cérémonies de portée collective : funéraires, initiatiques, totémiques et pacificatrices. D'autres rites existent, mais ils sont d'ordre plus individuel : tels la magie pour séduire ou rendre fidèle, les cures thérapeutiques pour guérir une douleur ou un état d'âme, ou encore la sorcellerie pour punir ou venger. Ces pratiques sont en quelque sorte des prolongements, cas par cas, des enjeux sociaux et cosmologiques mis en œuvre dans les rituels de deuil, d'initiation, de territorialisation totémique et de règlement des conflits. Par rapport à ces cérémonies, les transgressions ritualisées des tabous jouent un rôle crucial dans la production collective et de l'espace-temps mythique et de la temporalité sociale.

D'abord, la transgression spatiale est le catalyseur le plus courant de la plupart des réarrangements de la répartition des droits territoriaux : ceux-ci se cautionnent mythiquement et rituellement des Rêves pour garantir que les transformations s'inscrivent bien dans un mode de distribution foncière qui fait loi, façon de produire la Loi du Rêve. La transgression spatiale accompagne aussi diverses situations cérémonielles : venue des femmes sur le terrain des hommes lors de certains rituels totémiques masculins ou en fin d'initiation, venue des hommes sur le terrain des femmes en fin de deuil, danse commune des belles-mères et des gendres dans les cérémonies de règlement des conflits. Toutes ces scènes rituelles confrontent collectivement les deux sexes d'une manière qui rejoue le retournement cosmologique du « dessous » en « dessus » et vice-versa.

En tant que révélation nécessaire des secrets, la transgression langagière participe également de la réaffirmation d'un Rêve en devenir. Elle est la condition même du renouvellement à la fois des générations, des alliances et des relations totémiques : la transmission rituelle change les fils en pères, en gendres et en époux, les filles en mères, en belles-mères et en épouses, les uns et les autres en alliés, les vivants en morts. Mais au travers de ces distinctions d'accès au savoir, qui se marquent par les divers langages de substitution (gestuel, inversé, ésotérique ou réservé aux belles-mères et gendres) les rites rappellent que la filiation et l'alliance perdurent comme Loi du Rêve par delà les intéressés qui réactualisent ces liens.

Au même titre, la transgression sexuelle ritualisée rappelle en quelque sorte que les catégories parentales peuvent être confondues en référence au Rêve, sans pour autant annuler la virtualité d'organisation sociale qu'il porte en lui. La relation sexuelle « belle-mère/gendre », qui reste apparemment intransgressable dans les faits, est toutefois mimée dans la mise en scène rituelle de héros totémiques transgresseurs : ce thème mythique quasi obsessionnel, masquant et l'inceste père-fille et l'inceste mère-fils, joue ici le rôle d'un pôle inaccessible, celui de la fusion de deux générations séparées à la fois par l'alliance et par la filiation.

Pour finir, la présence de dons rituels de biens – nourriture, objets, cordes de cheveux, tissus, couvertures, voire même d'argent depuis peu –, qui ponctuent les quatre types de cérémonies collectives associées aux contextes à tabous, est une forme générale de compensation symbolique des privations et interdits que les hommes s'imposent à ces différents niveaux. Le gendre ne peut consommer tous les produits de la chasse, car il doit fournir à vie de la viande à sa belle-mère en échange de l'épouse dont il jouit, dette qui lui est rappelée par les mets végétaux que lui donne la belle-mère. De même, les jeunes novices ne peuvent manger de viande pendant leur réclusion, car ils doivent apprendre à chasser pour les anciens, contre don du savoir que ces derniers leur révèlent. Les veuves qui ne peuvent cuisiner, ni manger de viande pendant le deuil, marquent une perte, secondant ainsi les mères qui fournissent des paiements rituels à leurs frères pour la prise en charge des funérailles et des rites qui s'ensuivent. Enfin, les restrictions sur les totems prennent leur valeur symbolique d'ouverture vers la complémentarité du « travail » rituel de multiplication des biens au bénéfice tribal, lorsque leurs gardiens, en consommant rituellement les référents totémiques, refabriquent l'auto-engendrement des Rêves et de la fertilité en devenir.

Dans tous ces contextes, l'institution d'inversions rituelles des divers tabous renvoie au mystère de la production du temps à partir

de sa négation. Ce temps « atemporel » est figuré par les multiples univers des *Jukurrpa* qui se réengendrent de manière auto-référentielle dans la permanence de leur nom, c'est-à-dire hors de l'échange, comme en témoigne l'endogamie des peuples ancestraux et des espèces qui en sont issues. Un autre aspect de cette auto-référence est matérialisé par les objets sacrés.

J'ai réservé pour la fin le tabou sur les objets sacrés car il apparaît comme le condensateur des quatre contextes et quatre domaines dont il a été question jusqu'à présent. Traditionnellement, un étranger ou un jeune homme non suffisamment initié qui aurait vu des objets sacrés sans l'autorisation des anciens était puni de mort. On raconte que deux hommes warlpiri qui disparurent dans des conditions obscures, au cours des années 70, auraient été tués pour n'avoir pas respecté cet interdit. De même, une femme de Lajamanu qui, par inadvertance, était tombée sur de tels objets cachés en brousse devint folle et mourut en 1984 ; pour tous sa folie et sa mort non expliquée par la médecine occidentale étaient la conséquence de sa transgression involontaire.

Les objets rituels féminins, manipulés avec le plus grand soin, sont tenus cachés par les femmes bien que la plupart des tablettes de bois et les pierres *Jukurrpa* leur soient à l'origine données par les hommes. Il arrive qu'un rite consiste en ce que les hommes aient un contact avec ces objets féminins, par exemple lors d'une cure thérapeutique ou au terme d'un deuil (cf. chap. 3). Mais, hormis ces transgressions ritualisées, celui qui s'emparerait d'objets féminins prend un risque mortel ; des Warlpiri, hommes et femmes, racontent avoir ainsi « chanté » à mort un homme qui avait enfreint cette règle. Lorsqu'un jour un mari jaloux se jeta en colère sur le terrain des femmes en faisant mine d'attraper le piquet sacré qui était fiché au sol, aussitôt les danseuses firent disparaître l'objet et traitèrent l'intrus de fou. Les anciens ne le « chantèrent » pas, mais le voyage rituel prévu pour donner à une autre tribu le cycle initiatique *kajirri* qui se déroulait faillit être annulé : après discussions, aucun jeune novice de Lajamanu ne fut emmené pour être initié à cette occasion.

Les interdits se modulent à présent en fonction des interactions avec les non Aborigènes. Si les enfants ne doivent ni toucher ni voir les objets réservés aux rituels des femmes, certaines en ont vendu à un centre artistique. Les hommes, eux, manifestent une très forte résistance à l'idée de vendre leurs objets sacrés, et le fait que certains de ceux-ci, collectés par les Blancs, soient exposés au regard de tous dans les musées les scandalise. Mais lorsque de passage à Paris, les douze hommes warlpiri invités reconnurent certaines tablettes au Musée des Arts africains et océaniens et qu'on leur proposa de les



recupérer, ils refusèrent sous prétexte que c'était trop tard : pour avoir été exposés ces objets n'étaient plus secrets et les ramener aurait provoqué, selon eux, des conflits quant à leur propriété et à l'identification de celui (vivant ou mort) coupable de les avoir laissé partir. En revanche, les anciens ont volontiers récupéré les tablettes sacrées qui leur ont été rendues par le Musée d'Adélaïde.

Le secret entourant la manipulation des objets sacrés renvoie au totémisme du fait qu'ils sont attachés à un Rêve particulier ou servent de support à l'actualisation de Rêves différents. Mais il implique également les trois autres contextes à tabous : socialisation, deuil et relation belle-mère/gendre. En effet, c'est au cours de son initiation qu'un garçon voit les objets sacrés pour la première fois et c'est lorsqu'une femme participe à celle de son premier fils – ou du fils d'une coépouse ou sœur – qu'elle est autorisée à manipuler à son tour les objets rituels féminins ; en tant que tante paternelle d'un novice, elle gagne également le droit de voir certains objets masculins au moment où ses compagnes doivent baisser la tête. Par ailleurs, à la mort d'un homme ou d'une femme, alors que tous leurs biens sont brûlés, leurs objets sacrés en revanche doivent être transférés à d'autres membres de leur clan. Enfin, dans le contexte de la relation belle-mère/gendre, à l'occasion des cérémonies de réconciliation, des perches et mâts rituels sont fabriqués pour être brûlés et des plats peints par les femmes pour être donnés à leurs « gendres » au cours d'une danse spéciale : ces plats sont pareils à des porte-bébés, et la danse peut symboliser le don aux gendres potentiels de filles comme épouses.

Par leur identification à tel ou tel nom totémique, les objets sacrés, masculins ou féminins, sont la transfiguration, considérée comme une présence effective, des êtres totémiques. L'interdit alimentaire ou d'usage relatif aux totems claniques paraît être un cas particulier de la sacralité et du secret qui entoure les objets-totems ou images-forces *Kuruwarri* dont les Warlpiri disent d'ailleurs qu'elles les « nourrissent ». Toutefois, alors que l'interdit d'usage ne frappe que le totem clanique du père, éventuellement celui de la mère, l'interdit sur les objets sacrés s'applique à tous les totems tribaux : un homme ne peut voir les objets des autres clans sans y être invité dans un contexte rituel. La valeur accordée à ces objets possédés par tel ou tel clan est en partie fonction du secret qui les entoure. Certains circulent de clan en clan mais toujours selon une manipulation rituelle et secrète codée. L'échange de tels objets ou le retour à leur premier possesseur après un cycle de transferts symbolisent les liens de confiance, de fraternité ou d'alliance qui soudent des relations individuelles, inter-claniques voire intertribales.

Les objets sacrés, image « vivante » des noms totémiques et de leur référence inatteignable – les êtres éternels –, sont par là même indissociables des itinéraires mythiques et des sites associés à ces Rêves. En tant qu'ils figurent des terres claniques, ils sont tabous en référence à l'espace. En tant qu'ils symbolisent des noms totémiques, ils sont aussi tabous en référence au langage : étant à la parole ce que le langage gestuel de « sourd-muet » est à la langue, c'est-à-dire le moyen de « dire » sans parler. Enfin, au niveau sexuel, les objets sacrés sont l'expression par excellence de ce qui dans la sexualité est tabou : la relation entre accouplement et engendrement. Le mystère de la vie est attaché au pouvoir des Rêves, et non à la contingence du rapport sexuel dont la fonction est publiquement ignorée au profit du discours sur les esprits-enfants. C'est ce pouvoir de Rêve que les objets cristallisent, étant extérieurs à la sexualité humaine et symboles de l'androgynie cosmologique : la conjonction du féminin et du masculin dans les principes totémiques.

Si le tabou sur les objets sacrés condense en lui les quatre contextes sujets à tabous – deuil, socialisation, totémisme et relation belle-mère/gendre – et les quatre domaines où ils s'appliquent – espace, langage, sexualité et biens –, il implique aussi un interdit qui transcende tout cela, n'étant pas limité à un cadre relationnel, qu'il soit temporaire (deuil et socialisation) ou permanent (totémisme et relation belle-mère/gendre). En effet, les objets sacrés reflètent toutes les relations possibles et restent tabous indépendamment du contexte ou de la personne qui les manipule, et malgré la succession des générations.

Se substituant aux contingences spatiales, langagières, sexuelles et matérielles qui font la temporalité des hommes, les objets sacrés sont la caution même de *Jukurpa* comme espace-temps extérieur à, et condition de, cette temporalité. Par extension, les tabous portant sur ces contingences deviennent un moyen de produire la temporalité humaine, à la fois comme transfert vertical dans la succession des générations mise en acte par les procédures de socialisation et les rites de deuil, et comme différenciation horizontale dans la redéfinition perpétuelle des modalités d'alliance et d'interdépendance rituelle des groupes totémiques. Nous allons voir que cette caution de production de temps présentifiée par les objets sacrés se retrouve ailleurs en Australie.



## Diversité et similitude des tabous australiens

Si le comportement d'évitement à l'égard de la belle-mère est caractéristique de toutes les sociétés australiennes, qu'en est-il des autres contextes et domaines d'application des interdits ? Retrouve-t-on le même éventail que chez les Warlpiri ou bien la spécificité des règles de chaque société est-elle incompatible avec le modèle dégagé pour ces derniers ? L'examen des données disponibles confronte à un foisonnement de principes qui varient sensiblement d'une tribu à une autre. Mais, là encore, par delà cette diversité, la comparaison révèle une commune logique.

Tout d'abord la relation aux morts est partout au moins assujettie à des tabous langagiers et sexuels : l'entourage d'un défunt ne prononce pas son nom, voire celui des choses qui le rappellent, les veuves sont contraintes à l'abstinence sexuelle jusqu'à la fin du deuil.

Au niveau de la socialisation des jeunes gens et jeunes filles, les pratiques prennent diverses tournures, mais sont toujours accompagnées d'interdits alimentaires et spatiaux impliqués par la réclusion rituelle et le régime initiatique. L'obligation de silence touche essentiellement les novices mâles et la consommation du mariage pré-arrangé ou par libre choix est inconcevable tant qu'ils ne sont pas initiés. Les jeux sexuels et la masturbation entre enfants peuvent toutefois être autorisés. Dans certaines sociétés, la menstruation est le préliminaire indispensable à la défloration rituelle des filles ou celle-ci, au contraire, vise à provoquer le cycle.

Quant aux relations totémiques, l'obligation pour les hommes de garder le secret vis-à-vis des enfants, des femmes et des étrangers sur tout ce qui a trait aux rites, mythes et autres aspects de la vie sacrée est générale. Parallèlement, dans les tribus du désert, une vie rituelle secrète est l'apanage des femmes. Les sociétés à patrilcans

otémiques posent un interdit systématique d'épouser les femmes du clan ; que le groupe soit patrilinéaire, matrilinéaire, bilinéaire ou autre, la prohibition alimentaire sur le totem d'un homme, sur celui du père ou/et de la mère est très répandue. Enfin, l'espace est codé et certains sites totémiques sont presque toujours inaccessibles aux non-initiés.

Pour résumer, toutes les tribus australiennes présentent des tabous sexuels au moins axés sur la relation belle-mère/gendre, des tabous langagiers à l'égard et de la belle-mère et des morts, des tabous alimentaires totémiques ou seulement appliqués au cours de l'initiation et de la grossesse, enfin des tabous spatiaux relatifs aux personnes (belle-mère et souvent lieux d'inhumation des cadavres) ou aux sites ancestraux et terrains d'initiation.

Les divers interdits sont souvent articulés entre eux selon des associations symboliques multiples aux combinaisons quasi infinies. Chaque tribu met l'accent sur tel ou tel aspect, développant des pratiques singulières qui la rendent étrangère aux autres, parfois même « inhumaine » aux yeux des plus éloignées qui voient dans cette étrangeté une définition de la Loi incompatible avec celle de leur société. Significativement, c'est la différence de langue qui dresse les frontières et singularise les pratiques.

#### COMPORTEMENT D'ÉVITEMENT ET LANGAGE INVERSÉ

Chaque société gère à sa façon l'interdit de parler à la belle-mère et de l'approcher. Chez les Kamilaroi du sud-est, une femme et son gendre pouvaient communiquer à condition de se mettre dos à dos et de crier comme s'ils étaient très loin l'un de l'autre (Fison et Howitt, 1880). Les Dyirbal du cap York avaient une langue de « belle-mère » appelé *janguy*, exclusivement composée de termes génériques auxquels correspondait un éventail de termes plus spécifiques dans le langage courant ; à noter que les noms et les verbes à ce niveau de référence vague coïncident bien avec la « distance sociale » qu'impose le tabou de la belle-mère (Dixon, 1989).

Selon les tribus, le comportement d'évitement peut être étendu à d'autres types d'alliés (Elkin, 1974). Par exemple, les Murngin de Terre d'Arnhem ne peuvent fréquenter la mère de leur belle-mère. Dans les tribus du Kimberley, en revanche, un homme doit toujours se tenir à distance des frères de sa belle-mère et ils ne peuvent se parler que de loin ; on notera qu'ils sont pour lui des donneurs de femmes dans le cas où l'échange des nièces est pratiqué, forme de réciprocité assez courante, selon Elkin (1974) et Hiatt (1967). Even-

tuellement, l'évitement s'étend au mari et au père de la belle-mère à l'égard desquels un homme marque alors une très grande réserve ; il se doit de leur fournir régulièrement des présents de nourriture ou des objets qu'il fabrique. Si le don de gibier à la belle-mère, qui le partage avec son mari, est très courant, à l'instar des Warlpiri, ce dernier est, dans bien des tribus, le circonciseur de son gendre. Enfin, la relation entre beaux-frères est souvent soumise à une certaine étiquette, ils doivent s'entraider et éviter de se disputer ; l'homme qui a épousé la sœur d'un autre ou deux hommes alliés parce qu'ils ont épousé deux sœurs, étaient autrefois des partenaires privilégiés de chasse et de voyage.

La codification des attitudes entre parents réels ou classificatoires prend diverses formes. A côté de l'interdit de parole, existe le comportement « à plaisanterie » où les obscénités sont non seulement autorisées mais de règle. Ainsi chez les Wik Munkan du nord-Queensland, c'est le cas entre grands-parents et petits-enfants classificatoires plutôt que directs, ou bien entre personnes de même sexe ; par ailleurs, les références anales sont fréquentes entre parents éloignés. En revanche, l'obscénité non codée est dite en pidgin *anger make for* « pour provoquer la colère » et non plus *make everybody happy* « pour rendre tout le monde heureux (pour faire rire) ».

Diverses tribus du nord-Queensland utilisent en guise d'obscénités codées un langage dit *half-swear* « semi-gros mots », réservé à l'égard d'alliés tabous (*kintja*), tels le père et le frère de l'épouse, la belle-mère d'un homme ou le gendre d'une femme (Thomson, 1935). Ce langage est aussi appelé *one side talk* ou *speech side another* « parole d'un côté ou de l'autre côté » : *nonk won'k tonn* chez les Wik Munkan, *ngornki* chez les Ompela. Chez ces derniers, ce mode d'expression se substitue aussi aux mots devenus tabous à cause d'un décès, tandis que, chez les premiers, un homme qui se prend le pied dans une racine ou casse une arme jure en prononçant le nom d'un mort ancien qui n'est plus tabou. Le langage obscène recouvre donc et le contexte du deuil et celui de la relation belle-mère/gendre.

Dans les tribus du sud-ouest du Victoria, Dawson (1881) a rapporté l'existence d'une langue dite « retournée », utilisée par la belle-mère et le gendre lorsqu'ils se trouvaient à proximité et qu'ils désiraient s'adresser à un tiers. La belle-mère pouvait par ailleurs manifester son accord aux propos de son gendre en se tapant les mains. Habituellement, un homme ne pouvait approcher sa belle-mère et les sœurs de celle-ci à moins de cinquante mètres ; s'il les croisait sur son chemin, elles s'en écartaient, frappaient des mains, se couvraient la tête, marchaient courbées et ne se parlaient qu'en chuchotant.

Le langage inversé, propre aux initiations chez les Warlpiri (cf. chap. 7), l'est également chez les Yuin du sud-est. Selon Howitt (1904), les anciens faisaient faire aux jeunes garçons un circuit initiatique dans la montagne au cours duquel ils jouaient des saynètes relatives à la révélation du principe ancestral *Daramulun*, fils du « Père » tribal *Baiame*. Tout le long du circuit, ils s'adressaient aux novices en disant le contraire de ce qu'ils voulaient dire et ponctuaient leur phrases de *yah*, comme au jeu « Jacques a dit », l'expression ayant pour fonction d'invalider les énoncés précédents. Certaines saynètes simulaient également l'envers de la loi, tel le viol d'une jeune fille en brousse ou la sodomie entre hommes ; les tuteurs des novices commentaient ces rituels d'inversion en expliquant que c'est justement ce qu'il ne faut pas faire.

La mise en scène de comportements sexuels déviants pour faire passer le message de la Loi par une lecture inversée chez les Yuin tout comme le parallèle entre l'« envers » et l'obscénité dans le nord-Queensland inscrivent la sexualité dans un processus de renversement à la fois interdit et virtuel, qui ne peut s'actualiser que par une transgression instituée dans des contextes tabous. La notion d'« envers » ou d'« autre côté » place le rapport à l'« endroit », celui de la Loi appliquée, dans une logique à deux faces, non pas selon un dualisme exclusif, mais à l'image d'une inséparabilité qui se manifeste dans des symboles récurrents : la relation belle-mère/gendre en tant que rapport inverse d'une relation d'époux et la relation aux novices en tant que passage des non-initiés au statut de futurs initiateurs. Hiatt (1986) signale qu'en Terre d'Arnhem la relation à la belle-mère est identifiée à une pollution dangereuse, similaire à celle qu'implique le contact avec les cadavres. D'une manière générale, la mort renvoie aussi à un « envers », celui de l'au-delà de la vie, également inséparable de l'« endroit » puisque les morts subsistent dans les lieux et le sommeil des hommes.

Le langage inversé peut donc être employé indifféremment en référence à la belle-mère, aux morts ou aux initiés. Les initiations sont la mise en scène d'une mort symbolique nécessaire à la transformation des novices et aussi la mise en place d'une relation d'alliance qui en les destinant au mariage leur attribue des belles-mères. A ce niveau, les trois contextes sont donc confondus en un seul. A un autre niveau, chacun d'eux traduit l'envers de ce qui est – le mariage, la vie, la maturité – tout en renvoyant à un processus de renversement qui les dépasse, une notion d'« envers et d'endroit » en perpétuel feedback, une explication cosmologique de l'univers, telle l'opposition « dessous/dessus » des Warlpiri. C'est dans cette ultime référence que la similitude des codes relatifs aux morts, à la

relation belle-mère/gendre et à la socialisation des jeunes peut s'éclairer.

#### LANGAGE DE SIGNES GESTUELS ET RELATION AUX MORTS

Si le tabou sur le nom des morts est général ainsi que la mise à l'écart des veuves, en revanche le vœu de silence imposé à ces dernières ne l'est pas. Il apparaît surtout dans le désert, dont les sociétés disposent d'un langage de signes gestuels, et peut s'étendre à d'autres parentes, par exemple aux mères et belles-mères chez les Warumungu. Spencer et Gillen (1904) qui ont observé l'utilisation d'un tel langage dans cette tribu ainsi que dans d'autres groupes du centre-nord, et Howitt (1904) qui l'a repéré dans le sud-est, remarquent que, d'une tribu à l'autre, les signes changent bien que certains soient communs à plusieurs. Roth (1907), qui au XIX<sup>e</sup> siècle inventoria certains signes du langage gestuel des tribus du Queensland, les appela « idée-grammes » (*idea-grams*) et nota qu'ils étaient utilisés, outre lors des initiations, dans les rites de nécrophagie funéraire<sup>1</sup>.

Les données ne sont pas suffisantes pour affirmer générale la pratique, néanmoins courante, de l'abandon et de l'évitement du camp du décédé, relevée par Howitt pour les Dieri et Wotjobaluk du sud-est. Plus rare est l'interdit de fréquenter le site totémique du décédé. Myers (1986) rapporte que chez les Pintupi, où il n'y a pas de clans mais seulement des groupes locaux dont les membres, aussi bien affiliés qu'alliés ou unis par des liens rituels, varient au cours du temps, le site totémique du mort est celui où il meurt, la tendance étant d'aller mourir sur le lieu d'où provient l'esprit-enfant qu'on incarne ; ce site ne devient pas tabou pendant le deuil mais son nom remplace celui du mort du fait qu'il est censé s'y être fondu : après le deuil, le défunt n'est identifié que par ce toponyme.

Le tabou spatial à l'égard des morts peut néanmoins être généralisé si l'on admet que partout la manipulation des cadavres est soumise à des rites secrets réservés à certains parents et que les lieux d'exposition ou d'inhumation des corps, qu'il s'agisse de sites singuliers ou de cimetières collectifs, ne devaient traditionnellement être fréquentés qu'à l'occasion de rituels et sous certaines conditions.

Howitt (1904) pour les tribus du sud, Spencer et Gillen (1904) pour celles du centre et du nord ont fait l'inventaire des modes de traitement des cadavres. En résumé, selon les sociétés, ils étaient soit directement inhumés dans la terre ou dans les arbres, soit

1: Divers textes sur les langages de signes sont regroupés in Sebeok & Sebeok (eds), 1978.



incinérés, soit exposés sur une plateforme jusqu'à dessèchement, soit encore en partie dépecés, consommés ou mis en circulation ; les restes, éventuellement broyés ou brûlés, sont ensuite enterrés ou parfois noyés dans des sources ou la mer. Chez les Theddora de Victoria et Yuin de la Nouvelle-Galles du Sud, les tombes étaient couvertes de troncs, les Wiradjuri gravant les arbres aux alentours. Les Kamilaroi marquaient aussi les arbres et creusaient des simulacres de tombes pour déjouer les esprits *kruben*. Les Yuin de la côte sud enterraient les jeunes et brûlaient les vieux. Mais chez les Gwandji de Terre d'Arnhem, les vieux étaient mis en terre et les jeunes dans les arbres.

Dans les tribus du désert, Pintupi, Warumungu, etc., les restes étaient autrefois cachés dans des termitières ; pour les Warlpiri qui faisaient de même, les termites sont associés à la fertilité. L'association entre fourmis, mort et renaissance se retrouve chez les Murngin de Terre d'Arnhem dans le mythe des sœurs *Wawilak* : avalées par le Python *Yurlunggur* puis vomies, elles ressuscitèrent grâce aux piqûres des fourmis de la termitière sur laquelle elles étaient tombées (cf. chap. 4). Toutefois les Murngin n'enterrent pas leurs morts dans des termitières mais, comme leurs voisins de la côte nord, fabriquent des urnes funéraires peintes selon le totem du défunt, qui sont exposées et parfois jetées à la mer. Morphy (1984) a décrit comme un voyage ultime jusqu'au nid du Crocodile la longue élaboration funéraire qui, chaque fois, est prétexte à une mise en scène inventive à laquelle sont conviés tous les clans de la tribu.

Dans un grand nombre de cas, les biens du mort sont soit enterrés avec lui, soit brûlés, soit remis à ses parents maternels. Certains restes du cadavre subissent un traitement particulier pour circuler parmi les endeuillés. Ainsi, les cheveux coupés du mort, chez les Urabunna, étaient mélangés aux cheveux de ses frères vivants, à ceux d'une sœur aînée si elle mourait peu après, et servaient à fabriquer des cordes ; les Warumungu, attribuaient les cheveux du défunt à son gendre et les Mara, au fils de son oncle maternel. Chez ces derniers et leurs voisins Anula, les os du mort exposés près d'un feu avant d'être enterrés dans une bûche étaient appelés *kurta-kurta*, nom des jeunes initiés qui ne peuvent être vus par des femmes. Diverses tribus récupéraient le péroné à des fins de sorcellerie, s'en servant pour tuer à distance en « pointant » les victimes (Spencer & Gillen, 1904).

Dans la Victoria, selon Dawson (1881), un veuf portait sur lui les ossements de sa femme jusqu'à usure ; la veuve faisait de même avec les reliques de son mari, récupérées après incinération du corps qui auparavant avait été exposé dans un arbre et amputé des os du

bras et des jambes réservés à un autre usage. Les cadavres pouvaient aussi être enterrés, en général en position assise, les genoux contre la poitrine, souvent ficelés dans une peau d'oppossum et protégés par deux écorces. L'inhumation en position assise se retrouve de par le continent. Chez les Aranda le visage du défunt était orienté dans la direction de son camp. Sa main parfois coupée, devenait *churinga* (nom des pierres ou tablettes sacrées) pour servir de bâton à message qui garantissait l'immunité du messenger et l'obligation de le suivre (Spencer & Gillen, 1904).

Les Kurnai coupaient aussi parfois la main du mort que ses parents, frères, sœurs ou enfants portaient autour du cou ; lorsque leur peau les démangeait, ils s'en servaient comme d'un pendule leur indiquant l'approche d'ennemis. Ils pouvaient en outre transporter tout le cadavre pendant des années. Les Unghi exposaient d'abord le corps et le fumaient puis lui faisaient faire le tour de tous les sites qu'il avait fréquentés (Howitt, 1904). Cette pratique n'est pas sans évoquer l'idée des Warlpiri, qu'au moment de l'agonie le mourant doit refaire le voyage site par site de son itinéraire totémique, pour aider son âme à trouver le chemin de l'au-delà et les forces totémiques qui l'animaient à se dissoudre dans la terre.

Les exemples de circuits funéraires avec les cadavres relèvent de sociétés qui, pour autant que les données soient complètes, n'avaient pas d'itinéraires mythiques associant directement les totems et les lieux. On pourrait dire que le mort joue ainsi le rôle de lien entre son totem et les lieux, rôle incombant au mythe-itinéraire dans les autres sociétés où les sites sont totémiques et où le mort, au contraire, rompt provisoirement ce lien. Dans ce dernier cas le lien entre nom totémique et lieu est socialisé dans la vie et évacué lors du deuil pour se renouer par la suite, alors que dans le premier cas ce serait l'inverse : la mort nouerait ce que la vie sociale séparait (totems et sites). Dans les deux cas, l'enjeu serait le même : renvoyer ce qui associe noms et lieux à quelque chose qui échappe aux hommes, les êtres ancestraux en devenir, qu'ils soient ou non totémiques et localisés. En effet, que les héros mythiques soient perçus comme des itinéraires totémiques ou comme les sources discontinues des espèces totémiques et de la topographie, c'est toujours en référence à l'image inaccessible et métamorphosée de leur corps que se fondent l'existence des choses, des paysages et leur nomination.

## NÉCROPHAGIE ET PRODUCTION TOTÉMIQUE

Le traitement du corps des deuilleurs est en liaison directe ou indirecte avec celui du cadavre. Nombre de tribus, dont les Warlpiri, se font saigner, les hommes en se tailladant le torse ou les cuisses, les femmes en s'ouvrant le haut du crâne. Chez les Lardil de l'île Mornington, un site totémique du Serpent Arc-en-ciel *Thuwatu* correspond au lieu où subsistent les pierres qu'à la mort de celui-ci les peuples d'alors utilisèrent pour se couper en signe de deuil, inaugurant ainsi cette pratique funéraire (Glowczewski, 1984b).

Certaines tribus s'oignent de la graisse de décomposition du cadavre et d'autres lisent les dessins que ces effluves forment sous la plate-forme d'exposition, procédé divinatoire pour identifier le coupable. L'idée est très répandue qu'une mort survenant avant la vieillesse est toujours imputable à quelqu'un qui doit en subir le châtement. Les expéditions punitives opérant dans le secret, la plupart des morts s'inscrivent ainsi dans un processus de vendetta par sorcellerie sans cesse reproduit, une mort n'en effaçant une autre qu'au prix d'une troisième.

Les deuilleurs se recouvrent souvent en blanc le visage, les bras et la poitrine. A préciser que les cadavres brûlés blanchissent mais aussi qu'à la naissance les bébés aborigènes sont très clairs : à ce titre, le blanc est la couleur de l'« autre côté » de la vie, celui d'où l'on vient et celui où l'on retourne. Howitt a relevé le malentendu que le premier contact avec les Blancs suscita parmi certains Aborigènes qui voyaient en eux des revenants. Daisy Bates (1938) avoue avoir même joué sur le statut surnaturel que cela lui conférait.

Dans de nombreuses sociétés, les veuves devaient autrefois garder un emplâtre de gypse sur le corps ou la tête jusqu'à ce qu'il s'effrite au bout de plusieurs mois. Chez les Dieri, seule la matrimoiété opposée à celle du mort – soit celle de la veuve ou du veuf – se peignait en blanc et conservait cette peinture jusqu'à ce que les feuilles posées sur la tombe aient séché ou que les empreintes de pied du fantôme du mort soient effacées ; les gens de la matrimoiété du défunt se peignaient, eux, en rouge et avaient à charge de creuser la tombe (Howitt, 1904). Les traces de pas ou d'empreintes animales autour d'une tombe sont dans diverses tribus un moyen de divination pour identifier la direction où se trouve le coupable présumé.

Le tabou alimentaire qui, chez les Warlpiri, se manifeste par l'interdit de régime carné pour les veuves et l'obligation de dons funéraires de nourriture des mères aux oncles maternels du défunt, est ailleurs encore plus strict. Dans le nord-Queensland on interdisait de manger le totem du mort pendant la durée du deuil ; cette

prohibition était corrélée avec celle de se rendre sur le site totémique du mort ; totem et site totémique étant, dans la plupart des langues de ces tribus, désignés par le même mot (Sharp, 1939). En revanche dans d'autres tribus du sud ou du nord, comme les Murngin, manger le totem du défunt constituait un rite funéraire grâce auquel l'homme ou le groupe des parents supposé hanté par le mort, s'appropriait le pouvoir totémique du défunt (Warner, 1958).

Ailleurs encore c'était une partie du cadavre, chez les Kurnai sa chair, chez les Dieri seulement sa graisse, qui était consommée. Selon les tribus, la consommation se limitait soit aux morts de la tribu (Dieri, Turrbal), soit aux étrangers tués (Kurnai, Wotjobaluk) ; dans les deux cas, l'enjeu était de s'approprier quelque chose du défunt. Dans le Victoria, seule la chair des morts tués par violence était cuite et consommée. Chez les Wailpi, la consommation était réservée aux membres de la matrilignée sans qu'il soit précisé si les femmes y avaient accès. En général, d'après les données concernant d'autres tribus, femmes et enfants étaient soit tenus à l'écart de ce rite nécrophagique soit y assistaient sans y prendre part (Howitt, 1904).

Les Narrinyeri qui, comme leurs voisins, pratiquaient le cannibalisme funéraire à l'égard de leurs proches, avaient un mythe qui associait cette pratique à l'origine de la diversité des langues : une vieille femme qui terrorisait ceux qu'elle rencontrait sur son passage fut tuée et mangée par des hommes qui, selon la partie mangée, se mirent à parler une langue particulière (Taplin, 1879*b*). Ce mythe n'est pas sans rappeler la notion selon laquelle, pour les Euahlayi et d'autres tribus de Nouvelle-Galles du Sud, la Mère et son époux *Baiame* avaient chacun un corps constitué de tous les totems, c'est-à-dire de tous les noms des groupes humains.

La nécrophagie ou la consommation rituelle du totem du défunt peuvent s'interpréter dans le cas aborigène comme un moyen symbolique visant l'appropriation de la parole par les formes-substances, corps humains, ou espèces totémiques, qu'elle prend. En effet, pour la plupart des Australiens, les espèces totémiques et les sites étant issus des corps ancestraux, tel celui de la vieille femme du mythe, les hommes se trouvent liés à certains sites ou espèces comme à une part d'eux-mêmes.

Que le devenir commun passe par la consommation d'un cadavre, du totem, le port d'une relique du mort, le transport du cadavre sur les sites, l'identification avec les morts du même site totémique, il ne s'agit à chaque fois que du choix de chaque société, du mode culturel propre à répondre à un énoncé de base présent semble-t-il chez tous les Aborigènes d'Australie : toutes les formes de l'existence seraient l'actualisation d'un langage intrinsèque à la matière.

La prohibition alimentaire relative au totem du père, qui est souvent le totem clanique, et dans une moindre mesure à celui de la mère, est systématique dans les tribus du centre et du nord. Parfois, le totem de conception, s'il diffère du totem paternel, est également tabou. Ces privations renvoient, comme pour les Warlpiri, à l'échange symbolique ; chaque groupe en se privant des totems qu'il a la responsabilité de « produire » par les rites de multiplication, marque un don aux autres qui font de même. A noter que les restrictions peuvent varier selon les cycles saisonniers : dans les cérémonies totémiques aranda les hommes mangent un peu de leur totem, qu'ils s'interdisent de consommer ensuite jusqu'à ce que l'espèce en question prolifère. La consommation du totem est alors autorisée avec modération (Spencer & Gillen, 1904).

Divers mythes racontent que les héros totémiques se nourrissaient de la chose même qui les nomme. Chez les Aranda, des Chats sauvages transformés en Hommes-Arbres à Prunes mangeaient des prunes sur leur chemin et une Femme-Fleur Hakea peinte par une Femme-Péramèle fut transformée en cet animal et se nourrit de la même espèce. Chez les Kaytej, des Hommes-Emeu mangeaient de l'émeu, des Femmes-Bulbe Yelka consommaient ce bulbe et un Homme-Graine d'Herbe donnait des graines aux membres de son peuple, disant qu'à sa mort ils devraient réserver cette nourriture pour les gens de l'autre patrimoitié, c'est-à-dire à des membres de totems différents. Chez les Yanmadjeri, un Homme-Chenille fit une cérémonie de multiplication des chenilles, alors que son peuple se nourrissait exclusivement de cet insecte, car il n'y avait rien d'autre à manger : des pustules apparurent sur ses jambes ; il tomba malade, maigrit, sa gorge se referma, il éclata et mourut (*ibid.*). Les mêmes symptômes et ce sort funeste frappèrent des héros warlpiri du Rêve Cannibale (*yapangarnu*) qui tuaient leurs contemporains, conséquence, selon les Warlpiri, de ce qu'ils « avaient consommé leur propre Chair (*kuyu*) ». Cannibalisme et ingestion de son propre totem sont en ce sens équivalents.

Chez les Kaytej (Kaitish), Spencer et Gillen (1904) décrivent une cérémonie de multiplication des graines impliquant la relation belle-mère/gendre. Le responsable du groupe totémique (*ulqua*) aidé de sa femme collectait des ignames qu'il donnait aux membres de l'autre patrimoitié à l'exception de ses gendres classificatoires. Ces derniers lançaient des boomerangs contre ceux qui avaient reçu de la nourriture ; le rite signifiait l'interdit au gendre de recevoir de la nourriture de son beau-père. Le responsable totémique donnait ensuite des graines à la patrimoitié de sa femme ainsi qu'à celle-ci qui en confectionnait quatre galettes, une pour chaque patricycle de

deux sous-sections ; le gendre pouvait alors recevoir la nourriture associée au totem de son beau-père qui devait s'abstenir de relations sexuelles pendant la phase préparatoire de cette cérémonie.

Dans certaines tribus du Queensland à quatre sections et à matrimoitiés, les prohibitions alimentaires, selon Sharp (1939), portaient sur l'ensemble des totems des membres de la même matrimoitié et pour les deux sexes ; en outre, un individu devait observer un interdit personnalisé à l'égard du totem d'un des décédés de sa patrilignée. Les Lardil étendaient la restriction à l'ensemble des totems des membres de la paire de sous-section du patricycle du défunt.

Çà et là, particulièrement dans le sud, le tabou sur la consommation du totem – paternel, maternel ou individuel – s'accompagnait d'un interdit de le tuer. Il est toutefois des sociétés qui semblaient ne connaître aucune prohibition alimentaire totémique ou la restreignait à l'animal désignant l'ensemble d'une matri- ou patrimoitié.

#### TOTEMS DE SEXES ET RÈGLEMENTS DE CONFLITS

En dehors des totems claniques, classificatoires ou de conception, certaines sociétés avaient un totem pour chaque genre. Il était interdit de consommer l'animal totémique de l'autre sexe. Le totem des hommes était appelé « grand-frère » et celui des femmes « grande sœur » (cf. tabl. 18).

TABLEAU 18. – Totems de sexes dans le sud-est australien

TRIBUS	Totems des femmes	Totems des hommes	
VICTORIA du S-O	Péramèle gris Hibou "fougère"	Chauve-souris Mantis Emeu et ses oeufs	(cf. Dawson 1881)
WOTJOBALUK WURUNJERRI	Engoulevent Engoulevent-Hibou Fauvette	Chauve-souris Chauve-souris Roitelet	(cf. Howitt 1904)
KURNAI	Fauvette <i>djeetgun</i>	Roitelet <i>yeerung</i>	

Chez les Kurnai, Fauvette et Roitelet, totems respectivement féminin et masculin, étaient considérés comme les deux principes ancestraux à l'origine de la tribu et se trouvaient au cœur de la cérémonie d'initiation *jeraiel* (Fison & Howitt, 1880). Exceptionnellement en Australie, garçons et filles étaient initiés ensemble. Les garçons étant ensuite mis en réclusion, puis jetés en l'air par les hommes, devaient imiter le cri de leur oiseau, le roitelet. Au loin, les femmes répondaient par le cri du leur, la fauvette. On révélait alors aux garçons les deux rhombes appelés *wehntwin* « grand-père

paternel » et *rukut-Tundun* « femme de *Tundun* », figuration du corps de cet ancêtre et de sa femme changés en marsouins (cf. chap. 2).

Après l'initiation kurnai, un rituel mettait en scène la transgression de l'interdit de tuer le totem de l'autre sexe. Lorsque les femmes voulaient trouver un mari pour leurs filles, elles tuaient l'oiseau totémique masculin et, en retour, les hommes tuaient une fauvette. La transgression ainsi instituée marquait l'ouverture d'hostilités qui supposaient un combat rituel entre les jeunes filles à marier et les hommes célibataires. C'est au terme de ce combat, qui pouvait durer plusieurs jours, que des couples se formaient par affinités et que les mariages étaient conclus (Howitt, 1904, cf. chap. 4). Ce rituel, mis en place par de futures belles-mères en quête de gendres, étant à la fois combat, réconciliation et promesse matrimoniale, on retrouve l'association warlpiri entre alliance, pacification et relation belle-mère/gendre.

A noter qu'en l'absence de totems de sexes, une coutume similaire fut relevée chez des tribus à patrimoitiés. Dans le nord-Queensland, les hommes d'une moitié tuaient l'oiseau totémique donnant son nom à l'autre moitié (cf. chap. 6 : tabl. 11) pour susciter un combat au terme duquel les alliances matrimoniales entre les deux patrimoitiés reprenaient leurs cours (Sharp, 1939). Dans le Territoire du Nord, les Murinbata avaient un jeu qui opposait les hommes des deux patrimoitiés : ils se lançaient un bâton que chaque moitié essayait de récupérer et qui représentait les femmes échangées entre les moitiés (Stanner, 1936).

Çà et là en Australie, les rituels de règlement des conflits sont associés soit à l'alliance (symbolisée par les belles-mères), soit au deuil, soit aux initiations, soit encore aux cérémonies totémiques. Chez les Pintupi, Myers (1986) rapporte que les rites de deuil (*pam-pala*) sont précédés de rites de réconciliation qui supposent éventuellement la mise en scène préalable d'affrontements véritables.

En Terre d'Arnhem, une très importante cérémonie, *yabuduruwa*, a pour premier but d'« effacer le nom » d'un défunt (Elkin, 1971). Chez les Mangarrayi de la rivière Roper, elle est dite « parler » depuis un site et être « entendue » dans d'autres : durant son déroulement, diverses restrictions totémiques sont à respecter par tous les participants (Merlan, 1980). Les membres de la patrimoitié *Yiritja* en sont les gardiens-maîtres alors que ceux de l'autre moitié, *Duwa*, en sont les gardiens-régisseurs – répartition inverse de celle caractérisant le culte initiatique *kunapipi* de ces régions qui célèbre les emblèmes totémiques *ranga* innovés par les deux sœurs *Wawilak* (cf. chap. 2 & 4). La cérémonie *yabuduruwa*, elle, est axée sur son propre innovateur, un héros Varan (Capell, 1960 ; Elkin, 1961), ainsi qu'un géant

voyageur, *Na-garan*, et une structure rectangulaire peinte, *wadaman-mara*, associée à l'oiseau *durau* de l'arbre à prunes (Elkin, 1971).

Si la cérémonie *yabuduruwa* est associée aux rites funéraires de nombreuses tribus du nord, elle ritualise également le rapport belle-mère/gendre (Maddock, 1986) et présente des traits communs avec deux cérémonies warlpiri qui confronte hommes et femmes ainsi alliés : l'une de multiplication des varans, associée au Rêve Lézard *liwirringhi*, et l'autre de règlement des conflits associée au Rêve Hibou et Miel d'Abeilles. Dans la cérémonie de Terre d'Arnhem, un « conflit » et sa résolution sont mis en œuvre par l'intervention rituelle des femmes qui frappent un feu avec des écorces représentant des queues de lézard, pendant que les hommes effectuent un rite dit « Miel d'Abeilles ». Ainsi, des Warlpiri aux autres, se retrouvent des éléments symboliques similaires qui combinent différemment les domaines du deuil, du totémisme et de la relation belle-mère/gendre.

Chez les Turrbal, c'est après la cérémonie d'initiation des jeunes gens et avant qu'ils soient libérés de leur retraite, qu'avaient lieu des combats rituels entre tous les membres de la tribu séparés en deux groupes. Pour commencer, raconte Howitt (1904), les hommes se lançaient à tour de rôle des boomerangs et des lances : dès que quelqu'un était blessé, ils se jetaient les uns sur les autres, et les femmes faisaient de même de leur côté. Ensuite, les Turrbal formaient des groupes de quatre hommes disposés comme pour un jeu de quatre coins. A tour de rôle les hommes, face à face, couraient en s'invectivant et se menaçant de leurs lances suite à quoi l'assistance jetait les siennes. Puis, deux par deux, ils sortaient des rangs pour se lancer des massues et des boomerangs. Cela durait trois ou quatre jours au terme desquels on faisait venir les nouveaux initiés pour qu'ils combattent à leur tour. Avait alors lieu le véritable combat de revanche pour les conflits de l'année passée, auquel tous les hommes prenaient part. Les femmes, postées à l'arrière, ne faisaient qu'agiter leurs bâtons et s'insulter réciproquement. Lorsqu'un homme en blessait un autre, il devait accepter de se laisser infliger une blessure par les amis de celui-ci. La fin des hostilités se soldait par la mort d'un des combattants.

Les rites de règlements de conflits peuvent faire appel à la sexualité. Chez les Walmajarri ou Kukatja, les hommes de la tribu ou les étrangers invités à une cérémonie totémique doivent à tour de rôle se prendre le pénis, marquant ainsi la réconciliation suite à d'éventuels différends. Ce rite du pénis se retrouve dans de nombreuses sociétés australiennes, dont les Warlpiri. Par ailleurs, et notamment chez les Aranda, des femmes étaient autrefois offertes aux étrangers qui venaient avec l'idée de tuer le coupable présumé d'un défunt



récent ; s'ils acceptaient de coucher avec ces femmes, la vengeance était abolie et la rancune effacée. Les Aranda et les Dieri envoyaient aussi des femmes comme messagères de paix ; si les hôtes acceptaient d'avoir des relations avec elles et de les renvoyer ensuite à leur tribu, tout différend était considéré comme réglé (Spencer & Gillen, 1904).

#### AFFRANCHISSEMENT SEXUEL RITUALISÉ

L'affranchissement sexuel, au sens de la transgression ritualisée des prohibitions concernant les femmes de certaines catégories de parenté, était traditionnellement pratiquée dans de nombreuses tribus. Lors de certaines cérémonies, les Aranda envoyaient en brousse leurs femmes avec leurs gendres pour qu'ils fassent l'amour ensemble, transgression ultime qu'à ma connaissance les Warlpiri ne s'autorisent même pas rituellement. La belle-mère devait ramener de son escapade en brousse des branches feuillues qui serviraient aux danseurs, et le gendre du coton sauvage ou du duvet d'oiseau utilisé comme ornement corporel ; leur interaction charnelle était censée favoriser le bon déroulement de la cérémonie et empêcher le duvet de tomber au cours des danses. Par ailleurs, deux ou trois de ces femmes étaient chaque jour présentées sur le terrain des hommes (normalement interdit aux femmes) et les autres hommes, à l'exception de leurs nari et gendre, avaient accès à elles quand ils le désiraient (Spencer & Gillen, 1899 & 1927).

Chez les Warumungu, les membres d'une moitié offraient leurs épouses aux hommes de l'autre moitié – « frères », « pères », « gendres » ou « grands-oncles maternels » de ces femmes – qui avaient préparé pour eux le terrain cérémoniel, offre que les assistants rituels étaient libres de refuser. Il s'agissait là de cérémonies totémiques, mais lors des rites funéraires le père du défunt devait prêter la mère, sa propre épouse, à d'autres hommes. Dans le cas cité par Spencer et Gillen (1904), les bénéficiaires étaient de la sous-section « gendre de la fille » ou « fils de la fille » de cette femme. Par ailleurs, des messagères chargées des os du mort étaient envoyées dans des clans éloignés afin de les convoquer à la cérémonie funéraire finale ; elles étaient mises à la disposition des hommes invités, sans souci des sous-sections.

Chez les Kaytej, au terme d'un deuil une veuve était prêtée par l'homme qui allait devenir son nouveau mari aux parents classificatoires de celle-ci, dans l'ordre suivant : « grands-oncles maternels », « fils de la tante paternelle », « frères » et maris potentiels. Pratique qui apparaît comme la réduplication du dépuceilage collectif que

toute jeune fille subissait avant son premier mariage, après avoir été rituellement introcisée par une « sœur » aînée ; les parents classificatoires ayant accès à elle étaient les mêmes (à l'exception des « fils de la tante paternelle » remplacés par leurs pères, « oncles maternels » de la fille).

Selon Spencer et Gillen (1904), la plupart des tribus du centre et du nord qui pratiquaient l'introcision des filles les livraient ainsi à certains hommes avant de les remettre à leur mari promis. Chez les Aranda du nord, caractérisés par le système à huit sous-sections, l'opération était effectuée par un « grand-oncle maternel » qui touchait au préalable la vulve avec une tablette sacrée *churinga* pour éviter l'hémorragie ; il avait ensuite accès à la jeune opérée, puis c'était le tour des « fils de la tante paternelle » de la fille et des hommes de de la sous-section de son mari. En revanche, chez les Aranda du sud, caractérisés par le système à quatre sections, c'était un homme de la section « beau-père » (« époux de la tante paternelle ») qui l'opérait ; dans la nuit, seuls les hommes de la sous-section de son mari (« fils de la tante paternelle » et non « cousins croisés » au second degré comme précédemment) avaient un droit sur la fille.

L'introcision des filles warumungu était exécutée par un « fils de la tante paternelle ». La fille passait ensuite deux à trois jours en brousse avec son mari qui ne devait pas la toucher. Au retour, elle recevait un tablier pubien et était laissée deux nuits à la disposition des hommes suivants : « grands-oncles maternels », « fils de la tante paternelle », « grands-pères paternels », « frères » et hommes de la sous-section du mari.

Chez les Luritja (Aluridja) du désert de l'ouest, qui n'avaient ni sous-sections ni sections, un principe de parenté classificatoire désignait néanmoins un « grand-père paternel » (« frère ») pour introciser la fille et la posséder ; elle passait ensuite à un « fils de l'oncle maternel », un « fils de la sœur » et à des « frères » de son mari. Hamilton (1979) rapporte que dans une autre tribu de l'ouest, les Janggundjara, l'introcision était effectuée par des femmes.

Dans le Kimberley, chez les Walmajarri, l'opération, pratiquée par un homme, était, selon Kaberry (1939), censée faciliter à la fois les rapports sexuels et l'accouchement. Chez leurs voisins, les Unambal, Lommel (1949) ne releva pas l'introcision mais une pratique également signalée pour les Warlpiri : la fille était rituellement déflorée avec le doigt d'un homme autour duquel était enroulé un fil en poils de kangourou. L'officiant était de la même patrimonie que la fille et, après l'opération, des hommes de l'autre moitié (celle de son mari promis) avaient accès à elle. Un mythe (w)unambal raconte

que *Kuranguli*, le fondateur du mariage exogame, ancêtre d'une moitié, dépucela ainsi sa propre fille pour éveiller le désir de *Banar*, ancêtre de l'autre moitié.

Qu'il s'agisse des Kaytej, des Aranda, des Warumungu ou des Luritja, les officiants rituels, de par leur catégorie classificatoire à l'égard de la fille, renvoient respectivement à trois aspects de l'alliance : les « frères » (« grands-pères paternels ») transgressent le tabou de l'endogamie clanique ou de sous-section ; les « utérins » (« grand-oncle maternel », « oncle maternel », « fils de la sœur ») transgressent leur position de donneurs de femmes qui devrait leur interdire de jouir de celle qu'ils font épouser à d'autres ; enfin, les « fils de la tante paternelle », maris potentiels ou seulement tolérés, et les hommes de la sous-section du mari représentent une légitimité rendue interdite par l'exclusivité dont le vrai mari jouira une fois que la fille lui sera attribuée.

En ce qui concerne le sud-est de l'Australie, Howitt (1904) n'a pas mentionné la pratique de l'introcision ou de la défloration avec le doigt. En revanche il signala, chez les Dieri, une cérémonie de « viol » collectif des jeunes filles pubères, appelée *wilpadrina* et à laquelle assistaient les femmes âgées. Chez les Kurnai, la socialisation des filles ne supposait apparemment pas de pratiques similaires mais l'affranchissement sexuel faisait office de punition d'une femme adultère : celle-ci devenait propriété commune, sauf si son mari ou ses parents la libéraient pour la punir eux-mêmes, voire la tuer.

Il faut préciser que la notion de punition par mise à la disposition collective des femmes infidèles se retrouve également dans les tribus du centre et du nord qui accordaient un pouvoir bénéfique, souvent fertilisateur des totems et des femmes, à la transgression sexuelle rituellement contrôlée dans un contexte totémique ou de socialisation des filles. Autrement dit, la sexualité extra-maritale est à double tranchant – rite de passage ou punition des femmes – mais dans les deux cas elle sert la Loi. Solidarisant les hommes dans leurs attaches totémiques, inscrivant dans le corps des filles la marque de leur devenir de femmes, la transgression est comme la mise en scène d'un sacrifice qui, par chaque fille, réinstalle la Loi ; à l'inverse, la punition d'une femme adultère et la « prostitution » cérémonielle rappellent que les transgressions relèvent du domaine rituel et non du libre choix des individus.

## LEVÉE DES TABOUS LANGAGIERS, SEXUELS OU ALIMENTAIRES

Le triple aspect de la sexualité extra-maritale – bénéfique (dans le cadre rituel), dangereuse (en dehors des contextes autorisés) et punitive (pour les femmes adultères) – se retrouve dans le rapport au langage : il est bénéfique en tant que moyen d'intervention sur la croissance des espèces et des hommes par les chants rituels, dangereux si le secret ou le silence sont transgressés, et punitif lorsqu'on « chante » à mort les transgresseurs.

Lors des rites kaytej pour faire tomber la pluie, il était interdit au responsable totémique et de faire l'amour et de parler. Après deux nuits chastes et silencieuses, il allait capturer du gibier en brousse et y retrouvait sa femme qui avait collecté des végétaux et des fourmis *yarumpa*. En se voyant, ils criaient tout deux *pilpilpa!* pour imiter le pluvier qui porte ce nom et annonce la saison des pluies. La femme touchait la bouche de l'homme avec la nourriture qu'elle avait ramassée, geste rituel par lequel la double prohibition imposée à son mari était levée. Les sœurs d'un initié posaient de même une igname sur sa bouche lorsque, au cours d'un rite d'enfumage, elles le libéraient du silence auquel il avait été soumis (Spencer & Gillen, 1904).

De nombreuses tribus pratiquent ce rite d'« ouverture » de la bouche par le contact de nourriture, que ce soit pour lever un interdit sexuel, langagier ou alimentaire. Chez les Urabunna, les hommes ayant participé à la circoncision et à la subincision d'un garçon recevaient en paiement du gibier et mettaient un peu de viande sur les lèvres de l'initié ; il était alors autorisé à parler, ce qu'il n'avait pu faire depuis sa capture des semaines auparavant (Spencer & Gillen, 1904). Chez les Warlpiri, le circonciseur frottait d'un peu de viande les lèvres de l'initié, son futur beau-fils lorsqu'il arrivait au terme de sa convalescence (cf. chap. 3) et, aujourd'hui encore, les oncles maternels d'un défunt doivent toucher la bouche des veuves pour les libérer de leur vœu de chasteté et de silence. Ici, la nourriture est remplacée par un contact charnel, ailleurs l'individu soumis au tabou de parole devait mordre ceux qui l'en libéraient. Dans le Kimberley, par exemple, le père d'un défunt mordait la paume des veuves ou des « mères » pour lever à la fois l'interdit de parler et celui de manger du gibier imposés pendant la durée du deuil ; le rite signalait également la fin du tabou sexuel, qui autorisait les veuves à se remarier (Mathews, 1900).

Chez les Warumungu, un garçon recevait après sa circoncision des plumes d'aigle-faucon avec lesquelles il devait toucher la tête de ses « pères » et « oncles maternels », et de ceux de son épouse

promise ; ainsi était rompue l'obligation mutuelle de silence. Le tabou de parole s'étendait par ailleurs à tous les hommes – « pères », « frères », « fils de l'oncle maternel », « frères et oncles maternels de l'épouse » – qui lui avaient montré leur propre pénis circoncis et subincisé ; cet interdit n'était levé qu'après sa convalescence, lorsqu'il leur offrait des wallabies, des péramèles et du miel : chacun en retour lui donnait un doigt à mordre. Un à deux mois plus tard, le jeune Warumungu subissait la subincision puis la cérémonie *kuntamarra* au cours de laquelle il devait rouvrir la cicatrice de son pénis en même temps que les autres hommes déjà initiés depuis longtemps. Il versait alors son sang sur la tête de son père et frappait celle de son grand-père paternel avec une branche verte pour se libérer de la nouvelle obligation de silence à laquelle il avait été soumis pendant son opération. Un quatrième rite marquait la levée du silence à l'égard des femmes. L'initié, orné de dessins peints en noir et rouge sur le ventre et le dos, s'agenouillait sur des branches à proximité d'un plat rempli de nourriture. Les « mères » et « sœurs » du garçon, peintes de motifs rouges avec des lignes jaunes, s'approchaient par derrière et lui tapotaient le dos ; le garçon, sans se retourner, allait alors rejoindre les hommes. Il devait à nouveau offrir du gibier aux « fils » de ses oncles maternels et aux « frères » de son épouse (tous de patrimoine opposée à la sienne) et leur mordre le doigt.

Chez les Binbinga, toujours selon Spencer et Gillen, le jeune subincisé mordait le doigt de l'oncle maternel de son épouse promise qui l'avait opéré, et celui de ses « frères » et des « frères » et « pères » de son épouse. La subincision avait lieu au cours des cérémonies funéraires qui accompagnaient la mise en place des ossements dans un tronc creux. L'obligation de silence imposée à l'initié se confondait ainsi avec celle qu'exigeait le deuil. Dans le sud-est, Howitt a relevé dans diverses tribus la règle de silence pour les jeunes initiés : chez les Parnkalla, l'initié circoncis et subincisé ne devait parler qu'en chuchotant pendant les quatre à cinq mois qui suivaient sa retraite.

Dans le sud-ouest du Victoria, la réglementation de la parole était encore plus stricte chez les tribus qui ne connaissaient ni la circoncision ni la subincision. Selon Dawson, les mariages se contractaient souvent entre groupes de langues différentes, l'initiation consistant à livrer pendant un an le novice au groupe dans lequel se trouvait l'épouse qu'on lui avait choisie ; il n'avait le droit de parler ni sa langue ni la leur qu'il devait néanmoins apprendre en silence. Avant de le ramener chez les siens, ses futurs alliés lui arrachaient les poils de la barbe et lui présentaient son épouse promise à laquelle il ne devait rien dire. Lorsque les poils avaient repoussé, la fiancée était alors envoyée chez la mère du jeune homme où chez une autre

femme du groupe de ce dernier ; là, c'était son tour d'apprendre en silence une nouvelle langue et elle ne devait pas non plus s'exprimer dans la sienne. En temps venu le mariage était célébré par une fête de plusieurs jours puis les mariés passaient deux mois sous la même hutte mais sans avoir l'autorisation de se parler ni même de se regarder ; chacun dormait en compagnie d'un chaperon et ne s'adressait à l'autre que par l'intermédiaire d'amis. Cette période achevée, la jeune mariée retournait une semaine ou deux chez ses parents avant de venir vivre dans le groupe de son mari où ses futurs enfants seraient élevés dans la langue de leur père. Il était interdit à une mère de parler à ses enfants dans sa propre langue, en revanche elle pouvait le faire avec son mari. Dawson précise que dans ces tribus du Victoria l'obligation de silence préliminaire à la consommation du mariage n'était pas appliquée lorsque l'alliance consistait en un échange de sœurs ou de cousines.

Si l'interdit de parole est souvent lié à l'abstinence sexuelle, comme passage obligé vers un nouveau statut, les restrictions alimentaires et spatiales relèvent de la même logique. A ce titre, le rite d'ouverture de la bouche peut lever l'un des tabous ou les quatre simultanément. Chez les Yuin de la Nouvelle-Galles du Sud, l'émeu était interdit aux jeunes initiés qui, au terme de l'initiation, avaient les lèvres frottées avec un morceau de chair ou de graisse d'émeu, pour marquer et la fin de la réclusion et l'autorisation de manger de ce gibier (Howitt, 1904). En revanche, le nom totémique que l'initié venait de recevoir lui rendait l'espèce associée pour toujours interdite : opposition entre un tabou temporaire lié à la socialisation et un tabou permanent lié aux relations totémiques.

#### DE LA CHAIR À LA TERRE DANS LES PROCÉDURES DE SOCIALISATION

Les prohibitions alimentaires caractérisaient tout particulièrement les initiations des tribus du sud-est aujourd'hui désagrégées. Chez toutes celles qui, comme les Yuin de la Nouvelle-Galles du Sud, associaient l'émeu à l'épouse du « Père » intertribal *Baiame* et le considéraient comme « nourriture » de ce dernier, cette chair était interdite lors de l'initiation. D'autres gibiers ou aliments, tel le porc-épic ou le miel, pouvaient également être réglementés. Chez les Kamilaroi, les jeunes initiés chassaient au bénéfice des anciens sans avoir le droit de consommer certaines espèces de leur capture ; ces tabous disparaissaient progressivement au fur et à mesure qu'ils participaient à plusieurs initiations dites *bora* où on leur révélait, sur un terrain du même nom, des danses et des objets sacrés.

Chez les Wik Munkan du Queensland où les figures de *Baiame* et de son épouse n'apparaissent pas, l'émeu est toutefois interdit aux femmes enceintes, aux jeunes mères et au père, tant que leur enfant n'a pas commencé à parler. Cette place de l'émeu renvoie au héros warlpiri du Rêve Emeu, considéré comme un déviant, un gaucher, qui pratique de surcroît la couvade lorsque sa femme va chercher de la nourriture en brousse : en ce sens, il est à la fois symbole de la fécondité et d'une inversion des rôles sociaux. Thomson (1936) précise que le tabou de l'émeu en cas de grossesse s'accompagne pour les deux parents wik-munkan d'autres interdits : dinde sauvage, broлга (appelé *native companion*), vieux wallaby ou kangourous mâles pour une femme, wallaby ou kangourou tués par un chien sauvage pour un homme. Ces interdits perdurent aussi jusqu'à ce que l'enfant parle, à ceci près qu'une femme peut manger à nouveau du wallaby ou du kangourou dès que son enfant sait marcher. Toutefois, jusque-là, elle est soumise à des interdits spécifiques sur les grands serpents d'eau, les petits marsupiaux (chats sauvages, péramèles), les varans adultes, certains gros poissons (morue de rocher, raie à aiguillon), les crocodiles et leurs œufs, ainsi que les œufs d'émeu qui consommés affaibliraient les jambes de l'enfant.

Les Narrinyeri du sud-est interdisaient aux jeunes initiés sortis de réclusion de manger la nourriture consommée par les femmes ainsi qu'une vingtaine de sortes de gibier. Cette interdiction durait six mois, le temps nécessaire pour que leur barbe, après avoir été arrachée poil par poil, repousse trois fois et atteigne cinq centimètres. Il était en outre défendu à ces jeunes en fin d'initiation de se couvrir de peaux de gibier comme avaient coutume de le faire les tribus de ces régions (Taplin, 1879b).

L'arrachage de la barbe et l'épilation rituelle punctuaient souvent l'initiation dans les tribus qui, d'après Howitt, ne pratiquaient pas la circoncision. Dans la région de Sydney on épilait les jeunes hommes deux par deux sur tout le corps qui, une fois enduit d'ocre rouge, devenait *rambe* « sacré » ; un ou deux ans plus tard, la paire de co-initiés s'arrachaient réciproquement la barbe et devaient attendre qu'elle ait à nouveau repoussé avant de se marier. Chez les Bunya-Bunya, c'était un honneur de recevoir le message d'un homme d'un autre groupe demandant à se faire arracher la barbe et les moustaches. Les poils devaient d'abord être brûlés, puis, les doigts enduits de cire d'abeille, le « barbier » épilait son solliciteur avant de lui oindre le visage de graisse et d'écorce brûlée. A noter que les Warlpiri associent leur rite d'épilation pubienne au Rêve Miel d'Abeille bien qu'ils disent n'avoir jamais utilisé la cire, seulement le feu.

D'une manière générale, les Aborigènes portaient la barbe et

les cheveux très longs, nouant éventuellement ces derniers en chignon. Chez les Warumungu, Kaytej et Yanmadgeri, un rite visait explicitement à faire pousser la barbe et les cheveux des novices : un ancien très chevelu leur mordait le menton (Spencer & Gillen, 1904). A ce titre, poils et cheveux sont symboles de virilité. Les femmes, elles, se coupaient très souvent les cheveux qui, dans le centre et l'ouest, servaient à fabriquer des objets rituels masculins et des cordes circulant entre alliés. Les cheveux sont donc aussi symbole de l'alliance et de la fécondité féminine.

Les Aranda identifient les cheveux coupés d'un mort à l'esprit-enfant totémique, *kuruna*, qu'il incarnait (Spencer & Gillen, 1927). Si chez les Warlpiri, les cheveux coupés d'une femme sont destinés à son oncle maternel, celui qui la donne en mariage, chez les Aranda, ils vont à son gendre. Après qu'une fillette ait été désignée future belle-mère d'un novice par la transmission du tison (cf. chap. 4), une boucle de ses cheveux était coupée et remise à ce dernier, scellant le contrat selon lequel elle devrait toute sa vie les couper pour les lui donner. A l'inverse, les cheveux coupés d'un homme aranda ou warlpiri vont à son beau-père ou beau-frère.

La coupe des cheveux, l'épilation du pubis ou de la barbe, qui inscrivent hommes et femmes dans leurs rôles respectifs et différenciés de reproducteurs et d'alliés, renvoient aussi à l'enfance : image rituelle d'inversion par le retour symbolique au corps imberbe prépubertaire qui n'a pas encore ses capacités reproductrices. Il y a peut-être là une différence selon le sexe. Dans l'initiation masculine qui simule une mort et une renaissance, il s'agit de mimer le parcours du nouveau-né qui va être accouché sous un nouveau statut. Alors que pour les femmes qui coupent leurs cheveux ou s'épilent à l'occasion des rites d'alliance ou de deuil, c'est plutôt la négation momentanée d'une capacité reproductrice qui semble mimée : à l'égard du gendre interdit ou du fils ou du mari décédés.

D'autres pratiques insistent sur cet enjeu. Les prohibitions alimentaires qui s'appliquent aux novices ou aux femmes enceintes (et à leur mari) évoquent le régime des bébés ; le rite d'enfumage des novices reproduit celui que subissent les nouveau-nés ; le rite de jeter les garçons en l'air simule le passage de dedans au dehors qu'est l'accouchement ; enfin, le rite de faire sauter une dent frontale rappelle l'absence de dentition des nourrissons ou la perte des dents de lait. Simulacres de la maturation, tous ces rites participent d'une production dynamique consistant à fabriquer un être social, maillon des chaînes d'alliance. Ainsi chez certaines tribus, la dent arrachée circulait de groupe en groupe, tout comme dans d'autres le prépuce. Chez les Yanmadgeri, le rite de jeter en l'air le novice était prétexte



pour son beau-père futur à lui rappeler son devoir d'allié : il le frappait d'une branche en criant « je t'apprendrai à me donner du gibier ! » (Spencer & Gillen, 1904).

Souvent, les normes qui régissent l'intégration sociale sont d'ordre non seulement éthique mais aussi esthétique : par exemple, les novices narrinyeri étaient menacés de devenir laids s'ils transgressaient leurs prohibitions alimentaires (Howitt, 1904). Dans certaines tribus, l'arrachage d'une dent ne s'effectue pas dans le cadre initiatique mais ce sont les jeunes hommes et aussi les jeunes filles qui en font la demande pour être « plus beaux » (Spencer & Gillen, 1904).

Les scarifications par brûlure ou coupure sont aussi des décorations corporelles esthétiquement valorisées, tout en témoignant d'une soumission du corps à la Loi (lors de l'initiation, du deuil ou d'autres rituels). La phase ultime de l'initiation des Urabunna consistait, d'après Spencer & Gillen, à scarifier sur la poitrine un dessin représentant les empreintes d'Oiseau-Clochette qui tua le cannibale Aigle, épisode qui justifiait l'interdit de manger ce rapace. Ailleurs, a forme des cicatrices évoquait le totem individuel ou collectif. Chez les Warlpiri, on l'a vu, les cicatrices en arc entre les seins ou sur le ventre des femmes témoignent de ce que leurs frères sont initiés, alors que celles inscrites sur le haut de leur tête ou sur les cuisses des hommes indiquent que ces individus ont connu de nombreux deuils au cours desquels ils se sont fait saigner.

Ces marques indélébiles sur la chair inscrivent non seulement l'homme ou la femme dans un devenir social mais aussi dans celui de la terre. Le corps marqué est à l'image même du sol modelé, site par site, du passage des héros totémiques itinérants : la chair, comme la terre, est à la fois support de traces et matériau qui donne une substantialité à la représentation. Manipulé, le corps des novices, des jeunes vierges introcisées ou des prostituées rituelles, tout comme celui des danseurs peints, est sacralisé et transfiguré en terre modelable par l'exécution de ces rituels. En deçà de la renaissance du corps, c'est dans l'envers de la vie, l'espace-temps de la pré-naissance et de l'après-mort que les rites de socialisation plongent les individus.

#### DE L'OBJET COMME SURFACE D'IMPRESSION

A l'instar de la plupart des sociétés traditionnelles, il est interdit aux femmes aborigènes de toucher les armes et outils de chasse masculins, lances, propulseurs ou boomerangs. Les hommes, eux, s'abstiennent d'utiliser les bâtons à fouir des femmes, et s'ils peuvent creuser la terre avec les leurs et cueillir des fruits sauvages comme

elles, il n'est pas concevable qu'ils emploient la pierre à moudre. Dans certaines régions côtières ou de rivière, la pêche était autrefois une activité interdite aux hommes et exclusivement réservée aux femmes auxquelles on amputait le petit doigt pour faciliter la manipulation du fil ; dans la région de Herbert River, les femmes étaient spécialisées dans la construction des cabanes et des paniers (Howitt, 1904).

Dans tous les cas, la discrimination des activités masculines et féminines se fonde sur l'usage d'objets spécifiques à l'un ou l'autre sexe. En dernière instance ce sont ces objets, en tant que marqueurs externes au corps, qui incarnent la différenciation sexuelle. Instruments de définition sociale des genres, ils sont par le codage de leur emploi le véritable déterminant du partage des rôles sexuels. Soumis à réglementation, ils restent néanmoins profanes et, en ce sens, s'inscrivent dans une dialectique avec les objets sacrés et avec le corps sacralisé dans les manipulations rituelles.

Si les objets profanes, masculins ou féminins, sont signes de l'irréversibilité à la fois des sexes, de l'ordre social et de sa temporalité, le corps rituellement transfiguré et les objets sacrés sont signes de réversibilité à la fois des genres et du mouvement qui lie la société à un espace-temps lui étant extérieur en tant qu'il la contient mais intérieur en tant qu'elle en provient. Cette tension entre réversibilité et irréversibilité est la condition de l'inscription sociale de l'individu : il doit d'un côté s'insérer dans un devenir singulier, sexué et mortel, et de l'autre participer d'un devenir généralisé l'identifiant à la terre et à des principes éternels, sexuellement ambivalents.

Par opposition aux objets profanes qui marquent la différence sexuelle, les objets sacrés présentent l'image extériorisée de cette tension entre réversibilité et irréversibilité inscrite dans le corps de chacun. Attribués à des individus, comme les *churinga* des Aranda, ils sont la preuve du devenir périssable sur terre de leur propriétaire et la garantie de l'éternité du principe totémique qui l'agit. Lorsque leur appartenance est collective, les objets sacrés, transmis depuis des générations ou fabriqués pour telle circonstance rituelle, sont d'une part la preuve de la réactualisation perpétuelle des principes qu'ils évoquent et d'autre part le rappel de la temporalité qui fait se succéder les générations. En tant qu'ils cautionnent une atemporalité génératrice de diachronie, ils deviennent eux-mêmes producteurs de temporalité sociale.

Le secret qui entoure les objets sacrés – l'interdiction d'en parler et de les montrer hors des rituels et aux non-initiés – transcende tous les contextes à tabous temporaires ou permanents. En effet, révélés en cours d'initiation ils retournent à leur statut secret,

contrairement aux interdits qui tombent avec la fin de la période initiatique ; hérités d'un mort ou d'une génération disparue, ils subsistent comme signes de leur mémoire contrairement au corps, aux noms et aux sites des défunts qui en sont détachés ; utilisés dans un contexte totémique, leur sacralité s'étend à l'ensemble de la tribu contrairement aux totems et aux lieux qui singularisent des individus ou des groupes particuliers ; enfin, par leur mise en circulation entre alliés, contrairement à la distance infranchissable que pose la relation belle-mère/gendre, condition même de l'alliance entre groupes discriminés, ils sont la surface extérieure où la relation entre alliés se condense dans un registre atemporel sans les confondre dans le registre temporel.

Symboles de la société, les objets rituels en traduisent la structure générale. Ils matérialisent l'articulation actuelle ou virtuelle des quatre contextes rituels (deuil, socialisation, totémisme, alliance en référence à la relation belle-mère/gendre) avec les quatre domaines à tabous (espace, langage, sexualité, biens en particulier aliments) apparaissant au fondement des sociétés australiennes. En tant que supports d'impression du virtuel en actuel, les objets sacrés cristallisent toutes ces pratiques d'inversion qui donnent sens aux interdits dont elles sont l'écho. A noter que les peintures ou gravures sur objets sont pour les Aborigènes des « empreintes », impressions donc sur le mode d'un négatif de film et non d'un reflet dans le miroir ; à l'instar des inversions rituelles qui sont le négatif et non le reflet de l'ordre social<sup>2</sup>.

Les règles d'évitement spatial, d'abord, découpent l'environnement physique en localisant de manière permanente ou temporaire, stable ou dynamique, les relations humaines. Elles concrétisent la mise à distance propre et figurée de la relation belle-mère/gendre, la mise en oubli et le détachement aux morts ; elles balisent le paysage de repères totémiques permanents et dessinent l'espace temporaire des terrains initiatiques. Mais ce sont précisément ces quatre contextes marqueurs de séparation qui entérinent les règlements de conflits et cérémonies de réconciliation, c'est-à-dire un processus consistant à réunir ce qui était séparé.

L'obligation de silence, ensuite, accentue l'envers d'un comportement social normal supplantant la communication par la parole. Les tabous langagiers s'appliquant aux alliés, aux défunts, aux initiés ou aux dépositaires totémiques, les désignent comme les articulations majeures de la société en tant qu'ils réglementent l'usage de la parole. Ainsi l'emploi de langages spéciaux qui se substituent à la

2. Je remercie Mayette Viltard pour m'avoir incitée à suivre cette piste.

angue courante, en portant souvent le nom d'« envers » ou fonctionnant par antonymes ou par gestes, s'avère toujours répondre à l'un ou l'autre de ces quatre contextes.

Quant aux prohibitions sexuelles, elles érigent la sexualité en instrument de loi et de pouvoir sacré. Par son caractère d'exception, l'affranchissement rituel actualise ce que la loi interdit tout en limitant ces transgressions à des contextes qui transcendent la Loi en tant qu'ils sont les lieux où elle est produite. L'énonciation des interdits (endogamie clanique, inceste, adultère) pose leur existence comme virtuelle et indissociable de ce qui inversement est prescrit. La Loi en ce sens englobe à la fois le permis et l'interdit, ambivalence mise en œuvre par les transgressions rituelles qui rappellent ce qui est proscrit.

Enfin, les restrictions alimentaires ou d'usage sur les objets courants mettent en évidence le processus d'échange qui nécessite la privation pour le donneur. La discrimination entre donneur et receveur qui en découle n'instaure pas une hiérarchie mais la reproduction d'un mouvement perpétuel du dedans vers le dehors qui redevient dedans face à un autre dehors : en tant que donneur l'individu est dedans, en tant que receveur il est dehors et son rôle social, qu'il soit homme ou femme, l'oblige à être les deux à la fois selon les cas. Or c'est justement dans le cadre des contextes à interdits que se déroule l'essentiel de la circulation des biens : les dons, forme par excellence de compensation symbolique.

Le tableau 19 présente pour l'ensemble du continent, dans la mesure des données disponibles consultées, une estimation relative de la plus ou moins grande occurrence des quatre contextes et quatre domaines à tabous avec, en contrepoint, les pratiques d'inversion associées (+ : quelques exemples ; ++ : nombreux exemples ; +++ : quasi-généralité du phénomène).

L'occurrence la plus forte (16 + pour 24) renvoie à la relation belle-mère/gendre, alors que de tous les tabous et pratiques associées, c'est l'obligation de silence qui domine (10 + pour 12) suivie de l'évitement spatial (9 + pour 12). De cette manière un peu aléatoire, car soumise à l'état de la documentation ethnographique, se confirme l'importance du langage et de l'espace comme enjeux de différenciation des contextes sociaux dont la relation belle-mère/gendre incarnant l'alliance fournit l'articulation première.

La relation de dédoublement des contextes et domaines à tabous en des pratiques d'inversions rituelles associées peut se représenter : il suffit de reprendre le cube des tabous warlpiri (cf. chap. 7 : fig. 25) et de le relier par ses huit sommets (arêtes grasses) à un deuxième cube identique mais dont les variables reportées sur les sommets

TABLEAU 19. – Estimation des tabous australiens et de leurs inversions rituelles

CONTEXTES / Domaines	DEUIL (temporaires)	SOCIALISATION	TOTÉMISME (permanents)	B-MERE/GENDRE	Total
<b>Espace :</b>					
- évitement	++	++	++	+++	9
- conciliation rituelle	++	+	+	+	5
<b>Langage :</b>					
- silence ou secret	+++	++	++	+++	10
- langage spécial	++	+	+	++	6
<b>Sexualité :</b>					
- prohibitions	+	++	+	+++	7
- licence rituelle	+	++	++	+	6
<b>Biens :</b>					
- restrictions	+	++	++	+	6
- dons	+	++	+	++	6
Total	13	14	12	16	

sont inversées. On retrouve ainsi l'hypercube, la structure à seize sommets (ici les huit variables et leurs doubles en italiques) délimité par quatre couples de cubes qui semblent s'interpénétrer, chacun connectant les huit variables, mais selon une orientation différente ; dans tous les cas, chaque contexte (en majuscules) se trouve lié aux quatre domaines (en minuscules) par trois arêtes constituanes du cube de référence et une quatrième qui le connecte à autre ; et de même chaque domaine est relié aux quatre contextes par trois arêtes constituanes et une quatrième extérieure (cf. fig. 26).

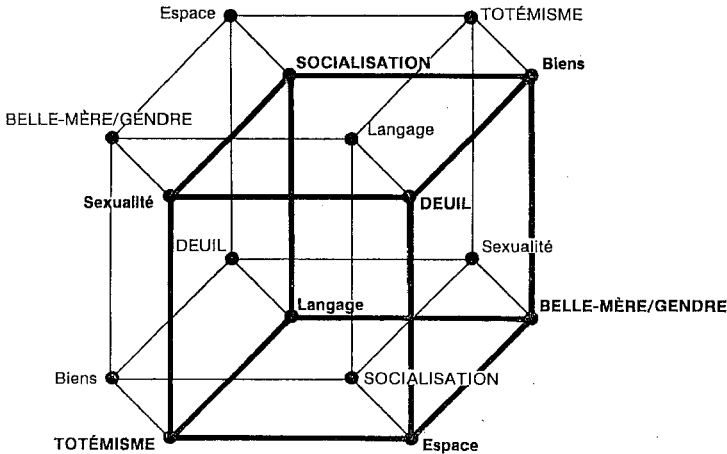


Fig. 26. – Un hypercube pour les tabous australiens et leurs inversions rituelles

Avec ce dédoublement des catégories reportées sur les sommets, la structure apparaît bien : non seulement les deux cubes de départ sont retournés l'un par rapport à l'autre, mais le même effet met en relation deux à deux les six autres cubes composant l'hypercube. Par ailleurs, si on relie chaque contexte (en majuscules) et domaine (en minuscules) à son négatif (en italique), on obtient huit diagonales qui traversent la structure en se croisant en un même point : manière d'illustrer les huit variables comme des axes d'inversion se rencontrant en un centre non polarisé. Rappelons enfin, qu'en tant que surface à 4D, l'hypercube est bordé par toutes ses faces qui n'opposent pas l'interne à l'externe : il n'y a que localement, en choisissant un point de vue sur une face, que l'on peut y définir un point qui soit « dessus » et son opposé qui soit de « l'autre côté », mais dès qu'on change de point de vue, la face qui était extérieure devient intérieure et le « dessous » et le « dessus » s'inversent.

Ces propriétés hypercubiques – effet de retournement, non polarisation du centre et absence d'un point de vue général pour la discontinuité entre dedans (dessous) et dehors (dessus) – coïncident idéalement avec tout ce qui a été dit jusqu'à présent de l'articulation des comportements sociaux aborigènes. On pourrait objecter que toutes les sociétés australiennes ne présentent pas nécessairement l'ensemble des variables dégagées et des inversions associées. Je répondrais que l'hypercube, en tant que surface topologique, est non pas un modèle de représentation des tabous dans une société mais un support à la structure virtuelle et dynamique qui circonscrit l'espace logique dans lequel les diverses pratiques à tabous peuvent se générer. La question de ce qui dans les faits génère l'émergence de telle ou telle pratique relève d'un autre problème : on peut seulement dire qu'il y a la place pour cette émergence dès lors qu'un événement quelconque se produit, soit un incident naturel ou culturel interne à la société de référence, soit une interaction entre deux sociétés qui, « parlant » selon la même structure virtuelle, sont traduisibles entre elles ; c'est cette traduction de différences qui peut conduire à l'émergence d'une innovation dans l'une, l'autre ou les deux sociétés. Un exemple détaillé sera analysé par la suite (cf. chap. 9).

Pour l'instant, on peut déjà remarquer que le recours à l'hypercube a permis de vérifier que le principe d'autopénétration « dessous/dessus », qui caractérise la cosmologie aborigène, se retrouve dans deux registres sociaux en apparence incomparables : la parenté classificatoire en tant que modélisation indigène de l'organisation sociale et les tabous en tant qu'indicateurs de la typologie rituelle indigène. C'est parce que l'analyse topologique porte sur les relations

entre les variables d'un registre, prises comme des positions, quel qu'en soit le contenu, qu'elle rend possible cette comparaison avec d'autres registres sur un mode dynamique définissant un espace de génération des transformations<sup>3</sup>.

Par rapport à la théorie du fait social total, il n'y a pas d'étonnement véritable à retrouver la même (topo)logique dans la parenté, les tabous et la cosmologie. En revanche, l'apport particulier de la formalisation proposée est de montrer que le contenu des variables prises en compte ainsi que la nature de leurs relations peuvent varier – soit d'une société à une autre, soit dans l'histoire d'une seule société – sans que les principes généraux dégagés en soit perturbés. Autrement dit, comme pour la parenté classificatoire, l'hypercube a servi ici de support à une articulation « méta-logique » qui génère des transformations quasi à l'infini, mais dans les limites de ses propres contraintes structurales.

Au terme de cette quatrième partie du livre, la notion de Loi aborigène se dessine dans son mouvement propre : les verbes ayant servi de titre aux parties se précisent comme autant de ses caractéristiques actives. L'articulation des tabous entre eux, qui, quel que soit le contexte – deuil, socialisation, totémisme ou relation belle-mère/gendre – est axée d'abord sur une codification de la parole et de l'espace, confirme l'enjeu pour les Aborigènes de « *Nommer et localiser* », titre de la première partie (chap. 1, 2) où j'ai montré que la nomination localisée suppose son envers : oublier, éviter et déterritorialiser, envers qui ne relève pas d'un simple dualisme mais d'un processus de feedback générateur entre deux espaces à la frontière sans cesse redéfinie.

Les deux autres variables qui articulent les tabous – le marquage sexuel du corps et ce qui lui est nécessaire (aliments et biens) – confirment la Loi dans une logique dynamique. Elle se manifeste dans une production rituelle impliquant l'action des hommes et la solidarité de leur devenir avec celui de leur environnement. Le titre de la deuxième partie (chap. 3, 4), « *Agir et devenir* », renvoie à la nécessité de l'action pour inscrire le temps dans le corps et simuler le processus de transformation solidarisant les hommes et leur environnement dans un devenir généralisé. Travail symbolique qui n'est efficace qu'en tant qu'il postule un espace-temps synchronique générateur de diachronie.

3. Sur cet aspect du structuralisme topologique, cf. G. Deleuze, A quoi reconnaît-on le structuralisme ?, in F. Chatelet (ed), *Histoire de la Philosophie*, Paris : Hachette, 1973 et J. Petitot, Approche morphodynamique de la formule canonique du mythe, *L'Homme* 106-107, 1988 : 24-50 (topologie de la théorie des catastrophes et non celle des surfaces).

L'universalité en Australie du tabou entre belles-mères et gendres réels ou classificatoires, l'enjeu matrimonial et reproducteur dans la socialisation des garçons et des filles, et la répartition des rôles rituels entre alliés à l'occasion des deuils ou dans les relations totémiques, attestent du référent organisateur que constitue la parenté élargie. Celle-ci ne peut être restreinte à la filiation car c'est par l'alliance que se légitime la filiation, que ce soit dans le choix d'une belle-mère qui constitue la femme comme alliée avant d'être mère ou fille, dans l'initiation du garçon qui le constitue comme gendre potentiel avant d'être fils ou père, dans les rites totémiques ou funéraires qui s'inscrivent toujours en référence aux alliés. Mais, là encore, le processus d'inversion opère : d'une part il faut allier pour affilier le produit de cette alliance, soit, par l'échange, assurer la reproduction du nom, d'autre part il faut affilier pour allier, c'est-à-dire repérer les alliés par des termes parentaux classificatoires qui renvoient à une parenté non généalogique mais métaphorique ; l'alliance ne génère de la filiation qu'à condition de se fonder sur des référents paternels et maternels extérieurs aux hommes, en l'occurrence les totems ou êtres ancestraux et éternels. Le titre de la troisième partie (chap. 5, 6), « *Affilier et allier* », renvoie à ce processus qui constitue l'organisation des relations humaines en référence à des principes externes introvertis par l'identification rituelle.

Le titre de la partie ici achevée (chap. 7, 8), « *Interdire et jouir* », résume l'existence des tabous comme instance privilégiée pour la définition des droits individuels et collectifs dans une logique d'inversion qui fait des privations temporaires ou permanentes le lieu où se fabriquent la possibilité de l'échange et une double jouissance : celle du statut acquis par chacun au regard des autres, et qui va varier selon les situations, et celle des transgressions ritualisées qui, n'étant mises en scène qu'exceptionnellement, sont de pures virtualités confirmant l'ordre actualisé.

Nous verrons dans la cinquième et dernière partie, intitulée « *Figurer et transformer* », que la mise en image est à la Loi le mode par lequel chacun en s'attribuant « de l'autre » transforme cet autre en semblable tout en se renvoyant soi-même à une nouvelle altérité, singularisant ainsi dans un mouvement de métamorphoses incessantes tout ce qui peut exister. C'est sous cet angle que la relation de la Loi aux images oniriques devrait s'éclairer.





---

CINQUIÈME PARTIE

*Figurer et transformer*



## Permanence et changement chez les Warlpiri

L'articulation des domaines et contextes à tabous aborigènes permet de relativiser la manière dont, depuis le *Totem et tabou* de Freud, on a coutume de mettre en parallèle prohibitions alimentaires et sexuelles. L'interdit de consommer les totems du clan est en effet souvent perçu comme l'expression symbolique de l'interdit d'en consommer sexuellement les femmes, c'est-à-dire de pratiquer une endogamie clanique, inceste réel ou symbolique, dans la mesure où les femmes du clan sont considérées comme des « sœurs » et des « filles » si le clan est patrilinéaire, comme des « sœurs » et des « mères » s'il est matrilineaire. Certes, dans bien des langues « manger » désigne explicitement ou implicitement l'acte sexuel et les mythes de nombreuses cultures utilisent l'image de la consommation alimentaire pour l'évoquer, mais est-ce à dire que la prohibition alimentaire sur les totems claniques évoque nécessairement la prohibition de l'inceste ?

Nous allons voir que la conjuration de l'inceste ne constitue qu'un aspect de la prohibition qui interdit de se marier dans son clan et d'en manger les totems. D'abord d'autres interdits sexuels font écho aux interdits alimentaires, ensuite leurs enjeux respectifs sont indissociables des deux autres domaines dégagés pour les tabous : l'espace et le langage. C'est par rapport à la terre et à la langue que les interdits de consommer les femmes et totems claniques prennent leur sens, participant d'une dynamique sociale intra- et extratribale dont je vais tenter de rendre compte.

## LES « MIENS », LES « AUTRES » ET L'AUTRE

Si l'on accepte que manger les totems du clan, la Chair du père pour les Warlpiri, métaphorise l'inceste, les femmes paraissent « incestueuses » puisqu'elles échappent à cette privation alimentaire, fin de garder des forces pour enfanter, est-il dit. Le garçon warlpiri n'est pas non plus soumis à cet interdit tant qu'il n'est pas initié : était-ce parce que sa relation avec sa mère voire même la période de la gestation sont identifiées à un inceste<sup>1</sup> ? Si oui, le parallèle avec la prohibition totémique ne marche plus : l'enfant warlpiri ayant le totem du clan de son père et non celui de sa mère, sans équivalence entre leurs deux totems, la liberté pour une femme de consommer le sien ne peut traduire l'inceste symbolique mère/fils. En revanche, il paraît un inceste symbolique père/fille dans la mesure où ils ont de même la Chair totémique : la fille appartient à ce titre à son père qui doit s'en séparer afin de la donner en mariage. L'interdit de consommer le totem par le père peut être vu comme une ritualisation de la perte de son droit sur sa fille qu'il doit céder à un clan extérieur, ce que, par extension, symboliseraient tous les hommes du clan de la génération du père.

Dans les sociétés à clans totémiques matrilineaires, comme en Australie du sud-est, où les enfants partagent le totem de leur mère et non de leur père, le parallèle entre prohibitions alimentaire et sexuelle s'inverse : si manger le totem du clan coïncide pour une femme avec un inceste symbolique mère/fils, pour un homme cela coïncide plus avec l'inceste père/fille mais seulement l'inceste père/sœur.

Avec le totémisme patrilinéal, tous les hommes de la génération classificatoire d'une femme sont considérés comme ses « frères ». Les frères réels et classificatoires s'adressent d'ailleurs aux enfants de leurs sœurs par le même terme qu'elles. En effet, en warlpiri, à l'instar de nombreuses langues aborigènes, « fils » pour une femme est synonyme de « neveu utérin » pour un homme, alors que « fils » pour un homme est synonyme de « neveu par le frère » pour une femme (cf. tabl. 6, chap. 5). Ainsi le père et la mère, l'époux et l'épouse, n'usent pas du même terme pour désigner leurs enfants ; si on admet que le terme utilisé par un frère et sa sœur pour parler des enfants de celle-ci traduit qu'ils ont la même relation symbolique. L'égard de ces enfants, l'inceste frère/sœur s'en trouve symboliquement affirmé. Et la liberté de consommation du totem patrilinéal

<sup>1</sup> Cf. M. Moisseeff, 1987, Entre maternité et procréation : l'inceste, *Patio*/7.

par la sœur, qui en partage le nom avec son frère, peut être vu comme la métaphore de cet inceste virtuel.

Chez les tribus de Terre d'Arnhem, l'ambiguïté de la relation entre germains est à ce point actualisée que frère et sœur doivent s'éviter et ne peuvent se parler : si le frère entend quelqu'un injurier sa sœur, il se doit d'attaquer celle-ci pour conjurer la honte (Maddock, 1970). Ce comportement codé est appelé *mirriri*, il fait écho au fait que, chez les Warlpiri, un frère ne devrait jamais prendre le parti de sa sœur mais celui du mari, son allié.

On peut suggérer que pour le frère, comme pour le père, l'interdit alimentaire sur les totems du patriclan conjure l'inceste effectif tout autant qu'il dessine en creux l'existence incontournable d'un inceste symbolique. Témoignage de ce postulat indigène les récits mythiques où les peules de Rêve s'auto-reproduisent sans alliances extérieures et mangent la chose même qui les nomment (cf. chap. 7 & 8).

A un autre niveau, l'interdit alimentaire sur les espèces animales ou végétales qui servent de totems patriclaniques semble opposer à celles-ci toutes les autres espèces considérées comme consommables. Toutefois cette bipartition des totems, qui varie pour chaque clan, n'instaure pas une simple opposition dualiste entre le clan en tant que Même (partageant le même nom du Père) et les autres clans en tant qu'Autre indifférencié. En effet, chez les Warlpiri il y a quatre catégories de patriclans : les femmes des clans « frères et pères » (*kuyu-wapirra*) ou « belles-mères et gendres » (*kuyu-wurruru*) sont tout aussi inaccessibles que les femmes du clan d'ego. Et parmi les clans « époux » (*kuyu-kirra*) à l'égard du clan d'ego, il y a ceux qui sont « mères » (*kuyu-yarriki*) vis-à-vis de la génération classificatoire d'ego, leurs femmes étant également interdites ou, selon un choix secondaire, seulement tolérées (cf. chap. 5).

Autrement dit, même si l'interdit alimentaire de consommer le Rêve-totem du clan, la Chair du Père, symbolise l'interdit de l'endogamie clanique, il ne définit pas les termes de l'exogamie clanique. Contrairement aux Rêves-totems extérieurs au clan, qui sont tous consommables en tant qu'aliments, les femmes identifiées à ces Rêves ne sont pas toutes épousables. En revanche, tous les clans se désignant et étant reconnus par des noms de Rêves, ils sont tous Chairs de Rêve. La notion de Chair (*kuyu*), à ce niveau, n'oppose pas un clan aux autres clans mais les unit tous en tant que « chair humaine », descendant des divers Pères de Rêve reconnus par la tribu. L'« humanité » de tous les clans de la tribu est garantie par les relations de filiation et d'alliance virtuelles définies entre les noms de Rêve qui désignent les clans.

Les Warlpiri utilisent à ce propos le terme *walytja* « mien », « les miens », qui se réfère selon le contexte soit à la parenté proche d'ego, soit à son patriclan opposé aux autres clans de la tribu, soit à la tribu elle-même opposée aux étrangers. Homophoniquement, il n'est pas sans évoquer *walya* « terre ». Le même mot signifie parenté proche ou compagnons tribaux chez les Pintupi, leurs voisins du sud-ouest, qui n'ont pas de clans (Myers, 1986).

Au niveau intertribal, donc territorial, la privation alimentaire que les hommes s'imposent rituellement par rapport à la Chair patriclanique peut être vue comme une métonymie traduisant la frontière identitaire de la tribu : cette Chair qui nomme le clan renvoie à tous les hommes de clans différents qu'une même langue unit. Ne pas manger les totems de son clan signifierait ne pas manger les hommes de sa tribu. Les restrictions totémiques seraient en quelque sorte un contrat de reconnaissance des autres clans en tant que « miens » à l'échelle de l'identité tribale.

La coupure entre le consommable et le non consommable ne se situe pas entre les totems du clan et les autres mais départagerait plutôt ce qui est Chair de Rêve et ce qui ne l'est pas : les hommes reconnus comme tels, *Yapa*, par opposition aux étrangers, *yapakari* « humain-autre » (« autre qu'humain »). L'étranger est autre chose qu'humain car il n'est pas lié par une parenté symbolique aux humains qui constituent la tribu. On notera que l'expression warlpiri pour dire « je ne sais pas » est *karija* : en ce sens ne pas savoir, c'est renvoyer à l'Autre comme inconnu.

Ainsi, au delà de la frontière tribale, à défaut d'une parenté de Rêve reconnaissable, les tribus voisines ou lointaines deviennent l'Autre, l'inconnu. Leurs membres ne sont pas reconnus comme humains – au sens de nommés et localisés – descendant de voyageurs de Rêve : on n'a pas besoin de s'interdire de les manger. L'interdit « cannibale » est précisément ce qui définit les limites territoriales de la tribu, soudant les clans en un ensemble humain.

A partir du moment où l'interdit « cannibale » ne joue plus, la logique alimentaire et territoriale s'inverse. En effet, l'interdépendance des clans permet de se nourrir de ce que fournit leur terre, alors même qu'on ne peut manger les hommes de ces clans. Inversement, le fait qu'on puisse virtuellement manger les hommes des autres tribus, en tant qu'ils ne sont pas à proprement parler humains, interdit de se nourrir de ce que fournit leur terre. Ainsi l'éthique tribale vise à restreindre l'espace de chasse et de cueillette des membres de la tribu à l'ensemble des terres de celle-ci.

De même, se justifie la tendance à l'endogamie tribale constatée chez les Warlpiri : on se marie au sein de la tribu, c'est-à-dire chez

ceux qu'on ne doit pas manger, et, à l'exception d'alliance ritualisées, on évite de se marier dans les autres tribus, chez ceux qu'on pourrait manger. La permissivité cannibale pose en fait un double frein : en termes de jouissance de la terre et d'échange des femmes avec des étrangers. Définir l'étranger comme « inhumain » rend incongru de consommer ce qui lui appartient : ses biens tant alimentaires (territoriaux) que sexuels.

Si l'on convient que l'interdit de manger les totems de son patriclan symbolise le pacte tribal qui unit tous les clans de la tribu, le fait que les femmes ne soient pas soumises à cet interdit peut s'expliquer ainsi : c'est en référence à la Chair du Père et ce, de père en fils, donc par les hommes, que les clans se constituent ; en revanche les femmes, parce que vouées à circuler entre les clans, représentent la menace virtuelle d'une transformation de l'endogamie tribale en alliances intertribales. Agents de transformation, elles s'affirment dans leur vocation temporelle, symbolisée par le fait que les totems changent à chaque génération dans un matricycle d'une façon ordonnée, contrairement aux patricycles où le même totem se reproduit indéfiniment (cf. chap. 5). Or cette menace, incarnée par les femmes, d'une ouverture de l'endogamie tribale vers l'extérieur relève en fait, pour les Warlpiri, à la fois d'une peur et d'un désir ambivalent.

#### LA MENACE CANNIBALE COMME OPÉRATEUR TERRITORIAL

Plusieurs épisodes mythiques warlpiri évoquent des héros ancestraux cannibales. Par exemple, Deux-Hommes, ancêtres d'un site du Rêve Homme Initié, se trouvèrent paralysés pour avoir abusé de chair humaine : ils mangèrent les hommes, les femmes et les enfants de leur pays. Selon un autre mythe, deux frères du Rêve Vent, par ailleurs associés au Rêve Invincible (cf. chap. 7), séduisaient les femmes et les avalaient en se transformant en tornade. Le premier scénario relève d'une logique de transgression où le récit joue le rôle d'avertisseur : le cannibalisme présente un risque, la preuve, en mangeant de la chair humaine – celle des gens de leur pays – les deux héros sont tombés malades. Le deuxième scénario est plus sophistiqué : le cannibalisme des frères Vent évoque la séduction et le rapt de femmes étrangères, l'avalement étant ici métaphore de ce désordre qu'implique l'absence d'alliances intertribales contrôlées. Il renvoie aussi à la différence nécessaire. J'y reviendrais plus loin.



Les Warlpiri se plaisent à raconter que certaines de leurs femmes ont été ravies par d'autres tribus auxquelles en représailles ils en ont volé : ils taxent précisément ces ravisseurs étrangers de « cannibales » (*yapangarnu* « qui a mangé les humains »). De même, selon divers observateurs du début du siècle, d'autres tribus s'accusaient réciproquement d'anthropophagie sans que cela soit vérifié. Contrairement à la nécrophagie rituelle, il s'agit là d'un cannibalisme métaphorique qui procède d'un raisonnement à l'envers : sont « mangeurs de chair humaine » ceux qu'on ne reconnaît pas comme humains parce qu'ils ne s'inscrivent pas dans l'alliance. Ils sont « cannibales » par la menace qu'ils représentent de voler et les femmes et les ressources des terres de la tribu, de provoquer un conflit qui se soldera par des morts. C'est l'absence d'alliance, génératrice de conflits, à la fois menace et tentation, qui rend deux tribus réciproquement « cannibales » l'une pour l'autre.

A ce titre, le double interdit d'épouser les femmes du clan et d'en manger les totems ne représente une conjuration de l'inceste que dans la mesure où il pose les conditions de l'alliance qui lie les clans de la tribu. Les femmes et la nourriture dont se privent les hommes d'un clan deviennent dons aux autres clans. Mais les femmes, à l'inverse des totems, n'étant pas disponibles à tous les autres clans, c'est l'interdit alimentaire plus que l'interdit d'endogamie clanique qui symbolise l'interdépendance des clans, la complémentarité des responsabilités rituelles, l'éthique d'entraide, bref la Loi du Rêve.

Si l'identification des femmes et des totems à un clan produit une alterité constitutive de l'échange (les clans épousables ou non), celle-ci produit à son tour une identité commune – la tribu – qui s'oppose à l'Autre subsumant tous les étrangers. A ce niveau, interdits alimentaires et sexuels ne conjurent plus l'inceste mais symbolisent, au contraire, l'endogamie tribale : la reconnaissance des totems et des femmes comme appartenant à un clan et une terre les définit tous comme « frères » et « sœurs », enfants des Rêves et du territoire tribal. C'est au nom de cette identité « incestueuse » que la tribu se réserve les femmes et les ressources alimentaires du territoire tribal et tient les étrangers à distance. Autrement dit, si l'identité tribale se construit à partir d'une alterité distinguant les clans, condition des échanges intratribaux, elle ouvre sur une autre alterité exprimée par l'opérateur cannibale.

Cette logique n'empêche pas les Warlpiri de voyager hors de leur territoire tribal et de recevoir la visite de tribus voisines ou lointaines. Mais c'est précisément l'interdit cannibale qui préside à l'éthique de tels accords intertribaux. A cette occasion, les groupes

étrangers doivent être reconnus comme Chair de Rêve, nommés et localisés par le ou les voyages mythiques de héros similaires aux héros warlpiri. Rappelons que l'ensemble des tribus aborigènes réparties à l'ouest du continent australien ont en commun, malgré la différence de langue et d'organisation sociale, la notion d'itinéraires totémiques de Rêve qui lient chaque groupe à une terre.

Ce qui semble plus spécifique aux Warlpiri, c'est le type de parenté symbolique qu'ils instaurent entre leurs différents noms de Rêve désignant des patriciens et non de simples groupes locaux. L'enjeu warlpiri des alliances extratribales suppose donc non seulement la reconnaissance du groupe étranger en référence à des héros totémiques et une terre, mais également qu'il soit relié par une parenté symbolique à tous les noms de Rêve warlpiri. Ainsi, dès que des accords d'échanges matrimoniaux s'établissent avec un groupe local d'une tribu étrangère, les Warlpiri définissent ce groupe comme « époux » du nom de Rêve du clan warlpiri auquel il s'allie. Ceci permet aux membres du groupe étranger de conclure des mariages avec des clans warlpiri « frères » de celui qui inaugure l'alliance intertribale. Mais cette définition de parenté exclut, du même coup, que le groupe étranger puisse se marier dans les clans warlpiri qui lui sont automatiquement devenus « frères » ou « belles-mères ». Ne pouvant échanger de femmes avec ceux-ci, il peut néanmoins, selon certains accords, échanger des droits d'accès à la terre.

Il convient donc de distinguer dans les relations intertribales, comme dans les relations intratribales, la mise à disposition des femmes et celle des ressources territoriales. Plusieurs arrangements sont négociables entre deux groupes locaux de tribus différentes : 1) l'échange est réciproque, à la fois au niveau des femmes et des ressources, chaque groupe donnant à l'autre des femmes et des droits de chasse sur leurs terres respectives ; 2) l'échange est réciproque mais ne porte que sur les ressources ; 3) l'échange est unilatéral : un groupe prend les femmes et occupe la terre de l'autre sans apparemment rien donner en retour. La formule qui consisterait à donner des femmes en échange d'un droit d'accès aux terres des receveurs ne semble pas exister, elle n'obéit pas à la même logique. On ne se sert pas des femmes pour « payer » un droit d'utilisation des terres étrangères, on s'en sert comme métaphore du territoire tribal : l'accès à une terre se double ou non de l'accès à ses femmes mais on ne reçoit pas les femmes d'une tribu étrangère sans gagner un droit sur les terres de celle-ci.

Au niveau intratribal, cette adjonction de droits territoriaux à

l'échange des femmes s'exprime par le fait que chacun est *kurdungurlu* gardien-régisseur des terres du clan de son épouse ou de son époux. Au niveau extratribal, le don de femmes marque un déplacement ou une relativisation de la frontière tribale. Si l'échange est réciproque la frontière devient floue. Si l'échange est unilatéral, le groupe local étranger qui donne les femmes est reconnu comme premier occupant de la terre mais le groupe qui les reçoit devient deuxième occupant légitime d'une partie de cette terre.

Lorsque les Warlpiri furent déplacés dans les années 50, ils négocièrent avec les tribus autochtones, parfois elles-mêmes déportées plus loin, afin que leur installation, imposée par l'administration blanche, se déroule conformément à la tradition. A Lajamanu, terre de Kurintji, et à Warrabri, terre de Kaytej, ils arrangèrent des mariages avec les femmes de ces tribus sans en donner en échange : ils obtinrent ainsi une certaine légitimité sur ces terres, qui s'accompagna éventuellement d'un partage ou d'un transfert de responsabilités rituelles. En revanche, quand, par la suite, ils accueillirent des Pintupi à Yuendumu, terre ancestrale warlpiri, et à Lajamanu devenu warlpiri, les Warlpiri refusèrent de leur céder des femmes (Gregor, 1965). Mais ils acceptèrent d'échanger des femmes avec les Pintupi de Papunya, ou ils étaient eux-mêmes minoritaires. C'est ainsi que fut légalisée l'installation de Pintupi à Yuendumu et Lajamanu.

De tels arrangements pourraient sembler inégalitaires. Certes, les rapports de forces entre les partenaires peuvent aboutir à l'assimilation d'un groupe par un autre, l'un perdant son identité tribale au profit d'une nouvelle. Ainsi les Pintupi de Lajamanu, après avoir campé jusqu'au début des années 80 à l'écart des Warlpiri, se sont à présent intégrés à la communauté et sont considérés comme Warlpiri. Mais, à une plus grande échelle, il s'agit d'empêcher le métissage systématique.

Lorsque deux tribus échangent réciproquement des femmes, gagnant ainsi des droits d'accès aux terres respectives des conjoints étrangers, une sorte d'autonomie territoriale se crée dans cet espace d'interaction intertribale des territoires réservés à chaque tribu. Par exemple, tous ceux qui se disent Warlpiri aujourd'hui représentent en fait quatre sous-tribus qui, avant l'arrivée des Blancs et la sédentarisation, firent jouer un certain protectionnisme territorial et sexuel les uns à l'égard des autres tout en s'ouvrant vers leurs voisins non warlpiri. Spencer et Gillen (1904) ont ainsi pris la sous-tribu Yalpari (regroupée à Willowra) pour une tribu différente des Warlpiri situés plus au nord et à l'ouest. De même Tindale (1974) continue à considérer la sous-tribu Ngaliya (regroupée à Yuendumu) comme

une tribu à part entière ; par ailleurs, il note que le nom des Warlpiri de l'ouest, Warmala, signifie de manière générique chez les Pitjantjatjara et Ngadadjara. « étranger », « gens étranges » tels les Walmajarri (Tindale, 1972). Autrefois les Warlpiri de l'est (Yalpari) s'intermariaient avec des Kartangarurru, ceux du nord (Warnayaka) avec des Mudpurra, ceux de l'ouest (Warmala) avec des Pintupi et ceux du sud (Ngaliya) avec des Yalyuwari (Alyawara). On pourrait allonger la liste. Notons, qu'en raison de tels intermariages, chaque nom de sous-tribu warlpiri peut être aussi employé pour désigner d'autres tribus alliées.

La forte tendance ethnocentrique des Warlpiri a fait que certains groupes de ces tribus étrangères, tels les Kartangarurru, se trouvèrent complètement assimilés. De même, dans les communautés sédentaires contemporaines où plusieurs tribus cohabitent, le risque que les échanges réciproques de femmes mélangent les tribus au détriment de certaines est toujours présent. C'est pour empêcher cette perte de spécificité par le métissage que, traditionnellement, les Warlpiri et leurs voisins privilégiaient l'échange unilatéral et le transfert d'une partie de la terre d'une tribu à une autre. Si la frontière tribale se déplaçait, elle n'en continuait pas moins à tracer une démarcation entre les tribus. Des Warlpiri et d'autres étaient assimilés ici ou là sans que s'abolissent les différences.

Les femmes sont données unilatéralement tant que la tribu qui donne veut rappeler à l'autre une dette inestimable. Aucun paiement ne saurait la rembourser, la contrepartie est d'ordre symbolique : le prestige de pouvoir céder femmes et terres. Lorsque la tribu d'origine cesse de donner des femmes aux nouveaux occupants, elle renonce de plein gré au rappel de sa légitimité première sur la terre concédée : l'ancienne frontière intertribale peut être oubliée au profit de la nouvelle. Les deux tribus retrouvent chacune leur endogamie. A nouveau se profile la menace cannibale : peur des dangers que représentent les terres inconnues et les femmes étrangères par rapport à l'identité tribale.

Générée par l'absence d'alliances matrimoniales, la menace cannibale peut être tempérée par des échanges rituels qui donnent ou non un accès réciproque aux terres frontalières des tribus ainsi associées. Il arrive donc que des groupes frontaliers soient définis comme « époux » potentiels de certains clans warlpiri, ce qui implique soit des mariages antérieurs révolus, soit la mise en place d'alliances virtuelles. A ce titre, les échanges rituels tour à tour mémorisent et favorisent les mariages intertribaux. La parenté symbolique, figurée par des itinéraires de Rêve qui se raccordent de tribu en tribu,

trace le chemin des relations intertribales à la fois passées et à venir.

Lorsque la prise en relais des Rêves et les rencontres rituelles de deux tribus ne se doublent pas de mariages, leur statut mutuel est bâtard. « Chair humaine » de Rêve, l'autre tribu n'est pourtant pas assez « humaine » pour être consommable sexuellement. Les Warlpiri reprochaient autrefois à telle tribu avec laquelle ils entretenaient des liens rituels importants de sécréter des femmes monstrueuses et à éviter car « mangeuses » d'hommes par leur magie de séduction. Enoncé ambigu qui traduit à la fois le rejet de l'autre comme cannibale et l'attirance vers une sexualité dévalorisée car dangereuse.

Selon les témoignages des anciens, les guerres intertribales, comme ailleurs en Australie, étaient rares, mais il arrivait que la menace cannibale dégénère en conflit armé. Par exemple, Meggitt (1962) cite des affrontements ayant eu lieu pendant plus d'une génération entre groupes de Warlpiri et de « Waringari », terme désignant non pas une tribu mais, selon le cas, l'une ou l'autre des tribus de l'ouest : tels les Ngardi ou Walmajarri. A l'inverse, celles-ci et leurs voisins pouvaient appeler « Waringari » les Warlpiri.

Dans une situation de conflit intertribal les femmes restent des métaphores territoriales : elles sont volées et violées comme la terre étrangère prise de force. Aucun échange ne s'institue tant que la violence se déchaîne. Les femmes circulent dans les deux sens malgré elles et malgré la volonté de leurs tribus respectives. Jusqu'à ce que le conflit soit éventuellement réglé par une alliance, les deux tribus sont mutuellement « cannibales » et s'entretuent.

Si le regroupement de membres de tribus différentes dans les réserves a précipité les alliances intertribales, depuis 1967 la libre circulation des Aborigènes et l'acquisition de véhicules contribuent à développer les échanges intertribaux qui s'étendaient déjà très loin autrefois (Numelin, 1967 ; Rose, 1985). On peut maintenant se rendre plus vite et encore plus loin que là où on allait autrefois à pied. Stimulée par des discours militants, une identité pan-aborigène se constitue progressivement dont témoigne en partie la diffusion du système à huit sous-sections. Les différences tribales se maintiennent plus par la langue que par l'ancienne menace cannibale.

Les Warlpiri ont tendance à qualifier de *Yapa*, terme qui les définissait par opposition aux étrangers *yapakari* « autres humains », tous les Aborigènes, désormais humains en tant qu'autochtones enfants de la terre et du Rêve. Ce sont les Blancs, *Kardiya*, qui sont à présent *yapakari* et incarnent une menace cannibale : souvenir des

massacres qu'ils perpétuèrent et risque de perte d'identité warlpiri par l'assimilation au monde des Blancs. Les Warlpiri, à l'instar de la plupart des autres tribus aborigènes, ne refusent pas d'intégrer les enfants métissés, mais les unions dont ils sont issus posent problème car les mariages entre Noirs et Blancs n'entrent pas dans la Loi tribale. De même les Aborigènes qui ont récupéré leurs terres traditionnelles sont-ils peu favorables à l'installation de Blancs chez eux et ont-ils mis en place des systèmes de permis temporaires. Toutefois ils reconnaissent immédiatement comme autochtones les enfants blancs nés sur leur terre.

Considérant les enjeux traditionnels ou contemporains d'identité et de territoire, on voit que la prohibition de l'inceste ne suffit pas pour expliquer les formes particulières permettant aux différents groupes locaux de définir leur espace minimal de survie et le réseau de leurs relations. Si la logique de l'interdit de l'inceste était poussée jusqu'au bout il n'y aurait pas du tout d'endogamie tribale mais une ouverture systématique vers l'extérieur ; il n'y aurait pas d'obstacles aux alliances avec les autres tribus ou les Blancs.

Or la tendance à l'endogamie tribale persiste. Quelque chose limite les alliances, introduit une frontière tribale, sépare les identités : c'est le langage. L'interdit cannibale unit tous ceux qui peuvent communiquer, d'abord par la langue, les membres de la tribu, ensuite par les rituels et les itinéraires de Rêves, les membres des tribus alliées.

L'interdit cannibale n'est pas de même nature que les autres tabous que j'ai analysés comme variables reportées sur l'hypercube. Les interdits sexuels, alimentaires, langagiers ou spatiaux s'énoncent en définissant en creux les quatre contextes rituels qui caractérisent les sociétés aborigènes : la relation belle-mère/gendre comme production d'alliance, la relation aux morts comme production des vivants, la relation aux totems comme production de différenciation sociale et filiation mythique, enfin la relation aux novices comme production de temporalité. L'interdit cannibale, lui, est la mesure d'équivalence du sexe, de la nourriture, de la terre et de la langue. Il est le discours latent qui rend manifeste un envers actualisé, mais non ritualisé, des autres interdits : 1) l'endogamie tribale opposée à l'interdit de l'endogamie clanique et de l'inceste « frère/sœur » ou « père/fille » ; 2) la limitation des ressources au territoire tribal opposée à l'interdit de consommer ou autres restrictions relatives aux totems des clans de la tribu ; 3) la communauté d'un territoire tribal opposée aux comportements d'évitement spatial sur ces mêmes terres dans des contextes particuliers ; 4) la reconnaissance d'une

langue tribale opposée aux comportements d'évitement langagier dans des relations intratribales déterminées.

Si le tabou sur les objets sacrés transcende à sa façon les autres interdits (cf. chap. 7, 8), il le fait de manière auto-référentielle, de l'intérieur, en les condensant avec leurs inversions rituelles dans une atemporalité, l'espace-temps du rêve comme « dessous/virtuel », générateur de temporalité. L'interdit cannibale, en revanche, transcende les autres interdits dans la temporalité, le monde du « dessus/actuel », en référence à un extérieur : l'existence d'autres tribus, d'autres langues, d'autres terres, et d'autres biens, espèces de la faune et de la flore se trouvant hors du territoire tribal, ou des objets fabriqués ailleurs qui sont éventuellement importés. Mais c'est précisément par ce postulat tacite, qui définit l'identité tribale et la Loi, en référence à un extérieur que des éléments de celui-ci peuvent être, si nécessaire, en partie identifiés à l'intérieur. Et de même, avec la fluidité des frontières tribales, des éléments intérieurs peuvent passer à l'extérieur. Une fois de plus la relation cosmologique entre « dessous-dedans » et « dessus-dehors » se confirme comme un feedback permanent.

Dans les rites funéraires, un cannibalisme effectif existait autrefois dans certaines tribus australiennes : les unes ne mangeaient que les ennemis tués appartenant à d'autres tribus alors que les autres ne mangeaient que les membres décédés de leur propre tribu (cf. chap. 8). Dans le premier cas (exocannibalisme) on peut appliquer le raisonnement dégagé pour les Warlpiri : les étrangers sont consommables par opposition aux membres de la tribu qui ne le sont pas. Dans le deuxième cas (endocannibalisme) la logique est la même mais met en œuvre le processus d'inversion ritualisée et de transgression exceptionnelle déjà évoqué à propos des tabous : c'est parce qu'on ne doit pas manger les siens dans la vie courante que la mort, qui sépare le défunt des vivants, peut être ritualisée par un processus d'inversion permettant la transformation du disparu ; il doit quitter le monde des vivants pour devenir « autre qu'humain ».

Dans la même optique s'éclaire le mythe de l'ogresse des Narrinyeri mangée à son tour par les survivants de ses victimes, qui selon la partie de son corps qu'ils mangèrent se mirent à parler une langue différente (cf. chap. 2). L'ingestion, qui était, dans un premier temps, menace de désordre incarné par l'ogresse, devient, dans un deuxième temps, avec les « mangés » qui mangent, fabrication de différences linguistiques et donc d'identité tribale, métaphore du processus de différenciation sociale.

Divers mythes d'ogres ou d'ogresses ont été relevés en Australie, dont un grand nombre est directement associé aux cérémonies

d'initiation. Chez les tribus du sud-est, les novices des cérémonies *Bora* étaient censés être avalés par *Daramulun*, le fils du « Père » *Baiame*. Dans le nord, les jeunes initiés, à l'image des récits mythiques de référence, sont dits avalés et mangés par une figure maternelle ancestrale : telle *Mumuna* chez les Mara ou *Mutjingga* chez les Murinbata<sup>2</sup>. On a souvent interprété ce thème comme la symbolisation du retour au ventre maternel : les initiateurs étant alors identifiés à des femmes en train d'accoucher, condition pour que, par la libération rituelle des novices, les hommes s'approprient la fonction paternelle de producteurs d'enfants au détriment des femmes. Or, outre le fait que leur « production » consiste non pas en enfants mais en initiés, nous avons vu que l'image de l'ogre ou l'ogresse traduit dans la menace cannibale un désir d'alliance.

Aussi est-ce en termes d'alliance plutôt que de filiation que je vais proposer une analyse de la cérémonie warlpiri *Kajirri* apparentée à divers cultes initiatiques du nord qui mettent en scène l'avalement symbolique des novices, tel le *Punj* des Murinbata (Stanner, 1963) ou les *kunapipi* de Terre d'Arnhem (Berndt, 1951), appelés en pidgin *Big Sunday* comme *Kajirri*. Nous verrons que l'avalement ne se ramène pas à une simple explication de type œdipien, mais traduit un processus de transformation consistant à fabriquer de l'Autre, tout en définissant ce qui pour chacun est « mien » par rapport aux autres (dans ou hors de la tribu).

#### GÉNÈSE RITUELLE DES MYTHES *KAJIRRI* WARLPURI

Le cycle cérémoniel *Kajirri*, se déroulant après la cérémonie de circoncision *Kurdiji* (cf. chap. 3), fait des jeunes circoncis des hommes. Ce culte initiatique, qui peut durer cinq mois, devait traditionnellement être répété plusieurs années de suite pour que les jeunes soient considérés comme initiés et autorisés à se marier. La dernière année de leur initiation, ils se comportent en clown (*jiliwirri*) parlant à l'envers, et miment les femmes dans des mises en scène rituelles (Wild, 1977-78). Ils s'approprient ainsi les attributs symboliques de celles définies comme « autres » à l'égard des hommes, ceci non pour devenir des femmes mais pour renvoyer à de l'Autre, bisexuel ou asexuel, le Rêve.

2. Hiatt (1979) a établi un intéressant parallèle entre les mythes d'ogresse associés aux initiations australiennes et le thème de l'opéra *La Flûte Enchantée*. Il y aurait à explorer en contrepoint les figures dévorantes maternelles des systèmes patrilineaires et les figures dévorantes paternelles dans des systèmes matrilineaires.



Reliant tous les clans de la tribu, à un autre niveau la cérémonie *Kajirri* ou *Big Sunday* engage aussi des relations intertribales. En effet, les Warlpiri l'ont reçue il y a seulement un siècle de leurs voisins du nord, les Kurintji, et aujourd'hui encore, lorsque les uns ou les autres la célèbrent ils effectuent des échanges rituels. Par ailleurs, les Warlpiri transmièrent la cérémonie à leurs voisins de l'ouest les Pintupi, dans les années 50 et, en 1984, ils se rendirent à 1 500 km au sud, invités par les Pitjantjatjara de Docker River (Kudjuntari) qui désiraient y être initiés à leur tour.

De tels transferts rituels révèlent un double mouvement. D'une part, la cérémonie transmise, par définition Autre car venant d'ailleurs, perd son alterité en étant assimilée au patrimoine de la tribu qui l'adopte. Mais d'autre part, cette intégration suppose une transformation partielle des rites et des mythes qui l'accompagnent. Ainsi la cérémonie devient Autre par rapport à ce qu'elle était et transforme, dans ce processus, la relation entre ses donneurs et ses receveurs.

Par exemple, pour les Kurintji, *Kajirri* (*Gadjari*) désigne une Mère mythique, la figure même censée avaler les novices lors de la cérémonie. Or, pour les Warlpiri, cette explication ne constitue qu'un camouflage de mythes secrets élaborés au cours des décennies qui ont suivi l'adoption. Les Kurintji ont intégré à leur tour ces innovations et c'est sous cette nouvelle forme que les Warlpiri ont, disent-ils, « vendu » *Kajirri* aux Pintupi et aux Pitjantjatjara. Nous allons voir qu'une telle production symbolique est l'outil même du renouvellement des alliances intra- ou intertribales.

Selon Meggitt (1966), pour intégrer la cérémonie *Kajirri* dans leur vie rituelle, les hommes warlpiri du nord (Warnayaka) ont élaboré un mythe ayant pour héros deux hommes, désignés par un seul nom secret, *Mamandabari*. Ce mythe décrit un itinéraire qui du territoire kurintji se dirige vers le sud et traverse des sites appartenant à divers Rêves-itinéraires warlpiri : Opossum, Ignome, Perruche Verte, Homme Initié, Pluie-Eau, etc. A ce titre, tout en étant ponctué de nouveaux toponymes le caractérisant, l'itinéraire *Kajirri/Mamandabari* relie aussi entre eux les sites d'autres Rêves où les deux héros sont dits s'être arrêtés.

Tout au long de leur voyage, les deux protagonistes procèdent à un rituel équivalent au *Big Sunday* de la tribu kurintji : ils creusent une fosse ovale, plantent deux mâts au bord de la fosse, à chaque extrémité, et, au cours d'une danse spéciale, secouent les mâts, font tourner des rhombes et jettent des baguettes de feu. Ainsi ont-ils « innové » en territoire warlpiri ce qui est devenu le rituel *Kajirri* secret des hommes. Chaque fois que les héros accomplissaient le rituel, ils chantaient les histoires et se peignaient le corps de motifs

associés aux Rêves traditionnels qu'ils croisaient sur leur chemin ; désormais les hommes font de même en célébrant *Kajirri*.

Par cette incorporation d'événements mythiques reliés à des itinéraires anciens, le nouveau mythe-itinéraire s'est intégré dans la cartographie des Rêves. Aussi, bien que la cérémonie ait été adoptée voici un siècle par les Warlpiri du nord, et seulement après la deuxième guerre mondiale par ceux du sud, ils considèrent que le mythe qui l'a transmise existait depuis « toujours » dans le Rêve.

Meggitt (1966) souligne que les hommes appellent « petite sœur » et « grande sœur » les deux rhombes caractéristiques de *Kajirri* (et du *Big Sunday* des tribus du nord), comme s'il restait dans le rite quelque chose de la figure maternelle des Kurintji, que les Warlpiri auraient délibérément rejetée de leur mythe. Par ailleurs, alors que les femmes participent aux cultes de type *Kajirri* dans le nord, chez les Warlpiri, elles en seraient exclues, ne connaissant ni le contenu des mythes ni celui des rites ; les hommes, pour justifier le fait qu'ils gardent de jeunes garçons en réclusion initiatique plusieurs mois, « tromperaient » les femmes en racontant que *Kajirri* désigne deux ogresses qui avalent les garçons et les recrachent grâce à l'intervention des hommes initiés. Les femmes seraient satisfaites de cette explication (Meggitt, 1966).

Mon premier terrain à Lajamanu m'a montré, au contraire, que les femmes participent à toutes les étapes de la cérémonie et la célèbrent en même temps que les hommes mais séparément : leur référence mythique est un récit secret mettant en scène deux sœurs ancestrales et éternelles qui ne sont pas des ogresses. Toutefois, publiquement, elles disent, à l'instar des hommes, que *Kajirri* désigne des « mangeuses » de garçons.

Les deux héroïnes du mythe féminin ont, comme les héros du mythe masculin, traversé le territoire warlpiri du nord au sud avant de retourner au nord en territoire kurintji. Les étapes de cet itinéraire, que les femmes célèbrent par des chants, des danses et des peintures corporelles, correspondent, à l'exception de quelques sites, aux toponymes mentionnés par Meggitt dans sa reconstitution du mythe masculin. Les deux héroïnes ont également croisé sur leur chemin la plupart des mêmes Rêves-itinéraires que les héros.

Tout au long des quatre mois du cycle *Kajirri* de 1979, comme lors du mois de célébration qui précéda le voyage chez les Pitjantjatjara de Docker River, en 1984, les femmes exécutèrent des rituels *yawubyu* associés respectivement à chaque Rêve rencontré par les deux héroïnes. Bien que spatialement séparés dans leurs activités rituelles, hommes et femmes effectuaient réciproquement une mise au point : au moins une fois par semaine, une ancienne rencontrait un ancien

pour faire le bilan du « voyage » mythique effectué dans les récents rituels et fixer les étapes suivantes.

Par delà les différences de contenu des mythes *Kajirri* masculin et féminin, se dégage donc une structure commune qui est leur parcours géographique, pris dans ces grandes lignes. Cela est vrai des récits masculins et féminins définissant les itinéraires d'autres Rêves. Le même principe narratif a été relevé par Annette Hamilton (1980) pour les tribus du désert de l'ouest incluant les Pitjantjatjara. Aussi, tout naturellement, lors des célébrations *Kajirri* à Docker River, les femmes pitjantjatjara accueillirent les femmes warlpiri sur leur terrain cérémoniel pour danser, chanter et peindre, tandis que les hommes des deux tribus effectuaient leurs rites sur un autre terrain. Les hommes warlpiri avaient insisté pour que les femmes gardiennes de *Kajirri* soient du voyage. En prétendant que les femmes étaient exclues de la cérémonie *Kajirri*, Meggitt est-il passé à côté de l'existence de ces activités féminines ou bien étaient-elles effectivement absentes dans les années 50 ?

Diane Bell (1983) a montré que Meggitt, comme d'autres anthropologues masculins, a sous-estimé l'importance rituelle des femmes. Mais en ce qui concerne *Kajirri*, on peut supposer que le rôle des femmes s'est développé progressivement et qu'elles ne participaient effectivement pas à la cérémonie dans la première phase de son adoption. En revanche, depuis le terrain de Meggitt, non seulement le discours mais aussi les pratiques des hommes warlpiri ont changé. Déjà au début des années 70, lorsque travaillait à Lajamanu le musicologue S. Wild (1975 & 1977-78), les hommes, tout en continuant à se référer au mythe reconstitué par Meggitt, définissaient les deux héros comme sexuellement ambivalents et, selon les circonstances, les considéraient de l'un ou de l'autre sexe.

L'hypothèse que je propose ici est que c'est l'élaboration par les femmes d'une version mythique féminine qui a déplacé l'interprétation de l'ancienne version masculine. Après que les hommes eurent en apparence évacué la figure maternelle originelle de cette cérémonie, condition, selon Meggitt, pour s'appropriier la cérémonie, ils auraient avec les femmes, ou en réaction à celles-ci, réorienté le symbolisme mythique et rituel vers cette figure, comme si l'expérience de l'envers s'était imposée pour actualiser l'endroit. En effet, dès lors que l'itinéraire géographique élaboré pour *Kajirri* s'était bien intégré et avait « warlpirisé » la cérémonie, le symbolisme pouvait se transformer pour retrouver le discours kurintji, tout en conférant une couleur locale à la problématique de l'inversion déjà présente dans les cultes *kunapipi* de Terre d'Arnhem dont *Kajirri* dériverait : en l'occurrence, le mythe des deux sœurs *Wawilak* associé à ces cultes

raconte leur avalement par le Serpent *Yurlunggur* défini comme sexuellement ambivalent (cf. chap. 4).

La version masculine du mythe *Kajirri* rapportée par Meggitt (1966) montre en fait que les deux héros *Mamandabari* présentaient déjà une ambivalence sexuelle qu'il n'a pas relevé. En effet, nous allons voir que dans tous leurs actes, du point de vue des critères warlpiri de la virilité, ils échouent à se comporter en hommes.

Tout au long de leur périple, les deux héros *Kajirri*, au lieu de se nourrir de gibier en chassant comme des hommes, ne mangent que les produits de la cueillette sauvage : cigales, miel, ignames et petits oiseaux, cosses (*yudjuwari*) de lianes, tomate *ngayaki* (*ngaiyagi*), grenouilles, chenilles blanches et graines qu'ils moulent pour faire des galettes. Deux fois ils traversent le pays du Rêve Opossum et expriment leur désir de ce gibier en chantant le Rêve correspondant. Ils chantent aussi les pythons comestibles *pirntina* (*bindina*) du Rêve Pluie. Affamés, ils essaient d'attraper un wallaby puis des engoulevents mais ils les ratent. Ils rencontrent un serpent géant, le mythique *Yarripiri*, mais malgré leur faim de viande ils décident de ne pas l'attaquer car il est trop grand (Meggitt, 1966 : 182-192).

Les deux héros sont donc condamnés à se nourrir comme des femmes et même moins, car ils ne chassent pas de petit gibier et ne bénéficient pas du gros gibier que les femmes reçoivent des hommes. La faim de viande relie l'incapacité de chasser au fait que les deux héros n'ont pas de femmes à pourvoir en gibier. Cette faim devient explicitement une métaphore du désir sexuel lorsque, croisant l'itinéraire du Rêve Péramèle, ils chantent les habitudes sexuelles très ardentes de ces marsupiaux.

Rencontrant le Rêve Homme Initié, les deux hommes se cachent pour épier la cérémonie de circoncision qu'effectuait le peuple de ce nom. Par la suite, ils se subincisent le pénis et rouvriront la cicatrice rituelle pour la faire saigner comme le veut la coutume (*ibid* : 181-182). Vers la fin du voyage, fatigués et affaiblis, ils font une halte à Kurra, « Pus », où un homme incestueux qui épousait ses filles et leur ordonnait de tuer ses fils, répandit le pus de ses testicules infectées après l'attaque d'un étranger envoyé par deux fils cachés qui voulaient se venger de leur père. Dans ce site, les deux héros chantent le Rêve de ce vieil homme, car « son sort ressemble au leur » (*ibid* : 192).

Il s'agit en fait de *Wawulja* « Invincible » (cf. chap. 7) dont la « ressemblance » avec nos héros a certainement trait à la virilité : en épousant ses filles et tuant ses fils, Invincible ne se comportait pas en homme socialisé et finalement perdit son sexe ; en ne pouvant ni chasser ni avoir de femmes, les deux héros ne parviennent pas à être des hommes, sont affaiblis et « impuissants » comme lui. Ils ne se comportèrent pas non plus en hommes lorsqu'au lieu de participer à la cérémonie de circoncision, ils se cachèrent pour l'épier. Quant au fait qu'ils se soient subincisés, cela renvoie d'une

autre manière à l'ambivalence sexuelle dans la mesure où la subincision, pour être la condition rituelle qui autorise un homme à se marier, n'en est pas moins la métaphore des règles, et exprime la féminité symbolique des hommes (cf. chap. 3, 7).

En traversant une vaste étendue d'herbes spinifex, les deux héros n'arrivent pas à aplatir ces herbes piquantes et collantes et doivent se racler la peau avec leurs boomerangs pour dégager leur corps lacéré et couvert de résine (*ibid* : 191).

Le peuple Herbe Spinifex, Rêve-mythe du même nom rapporté par Meggitt (*ibid* : 43-46), se caractérise par son insatiabilité sexuelle : des femmes Spinifex voulaient copuler avec un homme du Rêve Dingo mais celui-ci, exténué après une nuit d'orgie, refusa ; elles le poursuivirent ainsi que sa femme et il dut mettre le feu aux herbes pour s'en débarrasser. En admettant que le Rêve Herbe Spinifex symbolise la faim sexuelle, on peut voir dans la difficulté des deux héros *Kajirri* à se dépêtrer des herbes spinifex une lutte avec leur propre désir sexuel.

Lorsque les deux héros rentrent chez eux après une longue marche, ils sont poursuivis, attaqués, déchiquetés et mangés par un groupe de Chiens Sauvages (Dingo) : leurs coeurs, projetés en l'air, en retombant se sont pétrifiés sous la forme de deux rochers au site Waraka (*ibid* : 193).

Il est intéressant de comparer cet épisode masculin avec une longue séquence de la version racontée semi-publiquement par les femmes :

Les deux héroïnes *Kajiri* du mythe féminin, après avoir été poursuivies par des Chiens Sauvages, enfantent des garçons ; puis elles rencontrent des hommes auxquels elles acceptent de céder leurs fils pour qu'ils les initient, et leur demandent de chasser pour elles (les femmes ne précisent pas si auparavant les héroïnes chassaient). Suite à ce contrat passé avec des hommes, les deux héroïnes sont finalement rattrapées et mangées par les Chiens Sauvages, connaissant le même sort que les deux héros du mythe masculin.

Hommes et femmes reconnaissent le même site comme étant le témoignage de la métamorphose du cœur de leurs héros respectifs. Les femmes toutefois ne sont pas autorisées à s'y rendre. L'échange d'enfants contre du gibier symbolise la sexualité dans le mythe féminin comme la faim de viande dans le mythe masculin. Un vers des chants féminins dit que les deux héroïnes se sont nommées *palwa*, nom de toute nourriture végétale que les femmes donnent rituellement aux hommes en échange de gibier. Aujourd'hui, dans la cérémonie *Kajiri*, les femmes offrent aux hommes des couvertures que les unes et les autres considèrent comme un don *palwa*.

A l'aller et au retour, les deux héros s'arrêtèrent à Djaramalamala, où ils

célébrèrent les eucalyptus terminalis (*bloodwood*, *wirrkali*) par des chants exprimant leur étonnement à constater que l'intérieur de ces arbres est plus rouge que dans leur pays (*ibid* : 187, 190).

Rouge en warlpiri se dit *yalyuyalyu* « sang-sang » (ou *walyawalya* « terre-terre ») : le sang d'une manière générale connote la force ; s'enduire d'ocre rouge, en dehors des circonstances rituelles, est par ailleurs une façon de séduire l'autre sexe ; la séduction est explicite dans le nom du site mentionné, Djaramalamala, « *malamala* » étant une expression d'invite sexuelle. A ce titre la comparaison entre le rouge des arbres de pays différents peut s'appliquer aux femmes respectives de ces régions : les femmes étrangères seraient plus « rouges », plus « sang », plus « vivifiantes », c'est-à-dire plus désirables que les femmes du pays des deux héros. L'épisode des eucalyptus dans le mythe masculin pourrait symboliser quelque chose qui a trait à la fois à la reproduction des hommes et à la terre : l'attrance pour l'exogamie territoriale entre clans distants (d'une même tribu) ou entre tribus par opposition aux mariages entre clans géographiquement proches.

Meggitt (1966 : 187) donne la transcription suivante du vers chanté par les deux héros à propos des eucalyptus :

*djaramalamala yuru ngulyungulyu ganindju bala gada bunga djana bandunu*  
*bloodwoods country white inside they-two ? struck them pierced*

On peut traduire par « Au pays des eucalyptus (Djaramalamala) les-deux (héros) ont frappé des *gada* et les ont percés jusqu'au blanc à l'intérieur. » Il est très probable que ce que Meggitt a orthographié *gada*, sans en trouver le sens, correspond en fait aux galles d'insecte *kanta* qui poussent précisément sur ces eucalyptus et présentent une substance blanche et sucrée à l'intérieur.

Selon le mythe féminin *Kajiri*, les deux héroïnes se nourrissaient de galles d'insecte *kanta* et, jetant derrière elles les coquilles qu'elles avaient vidées de leur chair, elles provoquaient sur leur chemin la poussée de buissons porteurs de ces galles.

Cet acte de semilles sauvages dans une société sans agriculture est révélateur : les femmes apparaissent comme les détentrices d'un savoir technique concernant la fertilisation de la terre. Elles disent qu'autrefois, jetant au gré de leurs itinéraires saisonniers des pousses d'ignames, elles s'assuraient de trouver ces tubercules au même endroit à la saison suivante. Une série d'autres pratiques de cet ordre a été relevée chez les Warlpiri et les Pintupi (Kimber, 1976). C'est par le nom Galle d'Insecte *kanta* que les femmes warlpiri désignent souvent de manière générique l'ensemble du Rêve *Kajiri*. Or les

« semailles » des galles d'insecte rejoignent précisément le thème de la fertilité dans les cultes *kunapipi* des tribus de Terre d'Arnhem où la figure maternelle est incarnée par deux sœurs, les *Wawilak*, génératrices tant de la nature que de la culture.

Dans la classification *warlpiri* qui sépare les espèces comestibles en trois catégories – *kuyu* « viande », *miyi* « végétal » et *pama* « sucrerie » – c'est de cette dernière que relèvent les galles d'insecte. Du fait de la division sexuelle du travail en chasse et collecte, les catégories « viande » et « végétal » sont respectivement « masculinisées » et « féminisées ». Quant à la troisième catégorie, elle regroupe tous les insectes comestibles et leurs produits (galles, miel, etc.) : soit des éléments qui sont à la fois « viande » et « végétal » dans la mesure où les insectes sont systématiquement identifiés à la plante qu'ils parasitent. A ce titre, on peut définir toutes les choses *pama* comme doublement sexuées ou asexués. Par ailleurs, la galle se présentant comme une coquille, qui pousse sur les eucalyptus et où se loge l'insecte produisant sa substance, ressemble à une matrice : elle symbolise idéalement à la fois la maternité et un pouvoir fertilisant d'une sexualité ambivalente ou transcendée<sup>3</sup>.

Les deux héros du mythe masculin, pour effectuer le rituel *Kajirri*, s'enduisaient d'une mixture de sang et de termitière qui, tandis qu'ils dansaient, tombait sur le sol et se transformait en images-forces *Kuruwarri* (*guruwari*, *ibid* : 181).

Ils semaient de cette façon des « essences fertilisatrices » de la terre et des hommes sous la forme d'esprits-enfants *Kurruwalpa*. La mixture de sang et de termitière peut être vu comme l'équivalent symbolique du pouvoir fertilisateur « asexué » représenté par les galles d'insecte dans le mythe féminin. Dans les deux versions, la faim de viande image la faim sexuelle, double désir exprimant pour l'une l'impossible virilité des deux héros et pour l'autre l'impossible maternité des deux héroïnes. En effet, si les héros sèment des « esprit-enfants », ils restent dépourvus de femmes qui matérialisent cette virtualité en nouveau-nés ; de leur côté, si les héroïnes accouchent d'enfants, elles doivent les céder aux hommes. En fertilisant la terre, par une mixture de sang et de termitière ou par des galles d'insecte, héros et héroïnes participent d'un processus reproducteur sexuellement indéterminé dans la mesure où il dépasse la sexualité humaine pour expliquer par le même pouvoir la fécondité des hommes et la fertilité de la terre.

<sup>3</sup> Dans la tradition gréco-latine cette ambivalence sexuelle est aussi présente : le mot « galle » désigne en français à la fois les tumeurs végétales (lat. *galla*) et les eunuques qui, en Grèce ancienne, s'habillaient en femme (lat. *gallus*, gr. *gallos*).

*KAJIRRI* : LE DÉSIR DÉVORANT

La cérémonie *Kajirri* met conjointement en scène un aspect du mythe féminin, les femmes doivent comme les héroïnes livrer leurs fils aux hommes, et un aspect du mythe masculin – les initiateurs effectuent un rituel secret semblable à celui des deux héros : ils creusent une fosse sur les bords de laquelle ils plantent deux mâts. Mais au lieu de semer des esprits-enfants, c'est les novices qu'ils mettent dans la fosse pour les faire « renaître » sous leur nouveau statut d'initiés.

Meggitt rapporte que lorsqu'ils voyageaient, les deux héros transportaient les mâts rituels dans la poitrine « comme des os dans le corps » (*ibid* : 181-182) : Or les deux héroïnes du mythe féminin voyageaient avec des bâtons à fouir et les femmes, dans leur rituel *Kajirri*, au lieu de ficher un seul piquet qui les connecte avec le Rêve célébré, en plantent deux qu'elles relient par la corde de cheveux appelée *makarra* « matrice ». Si aux esprits-enfants du mythe les hommes substituent des enfants en chair (les novices), les femmes remplacent les enfants dont les héroïnes accouchèrent dans le mythe par une corde symbolique. C'est comme si le rituel masculin « réalisait » ce qui n'était que virtuel dans le mythe : la paternité, alors que le rituel féminin « virtualisait » ce qui était réel dans le mythe : la maternité.

Toutefois, c'est en simulant une maternité attachée à la terre que les hommes actualisent la fonction paternelle, non tant la leur que celle du Rêve. Quant aux femmes, en substituant à leurs fils perdus (identifiés au fils des deux héroïnes) un dispositif symbolique, c'est également une maternité et une paternité cosmologiques qu'elles actualisent au détriment de leur rôle de procréatrices. En effet, dans le rituel féminin les deux piquets *kuturu* reliés par la corde « matrice » sont appelés *Kajirri*, car ils matérialisent la présence des deux héroïnes pendant la cérémonie, mais aussi *mangaya* du nom du pouvoir masculin de *yiniwurru*, l'entité informelle, féminine et maternelle, la matrice générant les rêves nocturnes des femmes et mémorisant tous les Rêves-itinéraires (cf. chap. 3). Si les femmes disent soutenir par le rituel leurs fils en initiation pour les aider à devenir des hommes, les peintures, danses et chants qu'elles exécutent pendant le cycle *Kajirri* sont également censés renforcer en elles et dans la nature les images-forces *Kuruwarri* de tous les Rêves qu'elles associent à l'itinéraire *Kajirri*. L'enjeu est de dépasser leur statut de mères en devenant les médiatrices actives des pouvoirs générateurs des Rêves.

Selon Meggitt (et Elkin, 1961), la figure maternelle des cultes



initiatiques du nord a parfois des filles appelées *Mungamunga* qui pouvoient leur mère ou se pouvoient en hommes à manger, ce qui rejoindrait l'image de *Kajirri* comme deux ogresses dans la version du mythe public warlpiri. On remarquera au passage que le dédoublement des ogresses en mères et filles renvoie au statut de la belle-mère, celle qui par définition a « faim de viande », viande dont les gendres doivent la pourvoir à vie.

Chez les Warumungu, les *Mungamunga* sont des héroïnes du Rêve Igname semant des esprits-enfants sur leur itinéraire alors qu'ailleurs, le même mot désigne, de manière générique pour les femmes, diverses héroïnes itinérantes (cf. chap. 4). Lorsque Meggitt interrogea des hommes et des femmes warlpiri à propos des *Mungamunga*, tous auraient répondu qu'il s'agit de jeunes femmes fantomatiques qui séduisent les hommes pour les détruire, mais n'appartiennent qu'aux tribus du nord. Or, moins de trente ans après, les femmes warlpiri de Lajamanu emploient couramment le terme *mungamunga* qu'elles ont traduit à leur façon en l'identifiant au concept de matrice de Rêve, *yiniwurru* (cf. chap. 3).

Pour les hommes, c'est le secret des femmes ; certains pensent qu'il s'agit d'un pouvoir féminin dangereux pour eux, qu'il peut les rendre malade ou même les faire mourir. Les femmes en rient car pour elles *mungamunga* ne saurait être que bénéfique. Elles disent par exemple aux enfants effrayés par leurs cauchemars : « n'aie pas peur de *mungamunga*, elle ne peut pas te faire de mal... » Dans bien des cas, *mungamunga* semble imaginer les multiples facettes, individuelles et sociales, du désir. Pour les Warlpiri interrogés par Meggitt, les *Mungamunga* étaient en quelque sorte l'équivalent des succubes de notre tradition onirique : « démons » femelles qui abusent des hommes dans leur sommeil et les vident de leur substance vitale. Pour les hommes warlpiri qui aujourd'hui identifient *mungamunga* au pouvoir des femmes, la métaphore cannibale traduit aussi un désir sexuel : leurs femmes sont « cannibales » en ce qu'elles attirent les étrangers et les femmes étrangères le sont en ce qu'elles peuvent « avaler » les hommes warlpiri dans leur tribu.

Si l'on conçoit les héros masculins ou féminins *Kajirri* comme des manifestations de *mungamunga-yiniwurru*, pouvoir féminin, l'image des deux ogresses en rend parfaitement compte. Ce qu'expriment les deux mythes secrets c'est en revanche ce qui se cache derrière : l'enjeu de l'alliance, les deux héros cherchant des femmes et les deux héroïnes trouvant des hommes. Quant à l'ingestion symbolisée par le rituel *Kajirri* de la fosse, plutôt qu'un retour au ventre maternel, elle traduit un processus de transformation qui permet de substituer aux mères des novices les futures mères que seront les épouses de

ces derniers. En simulant un accouchement, le rôle que se donnent les initiateurs est non pas de devenir comme leurs épouses qui accouchèrent de fils mais de les « transformer » en les plongeant dans la terre et l'espace-temps du Rêve, où se génère la filiation mythique dont les alliances des hommes et des femmes sont la médiation.

En participant à la cérémonie *Kajirri* avec leur propre rituel, les femmes ont également pour rôle de « transformer » leurs fils, ce qu'elles commentent en disant qu'elles les « aident à devenir des hommes ». Pour elles, comme pour les hommes, c'est d'alliance qu'il est question : de procréatrices, elles s'affirment mères sociales à condition d'être séparées de leurs fils pour acquérir des belles-filles ; les hommes s'affirmant, eux, comme pères sociaux à condition de marier les jeunes initiés.

Si l'avalement raconté dans la version publique du mythe *Kajirri* traduit le désir sexuel, ce n'est pas par nostalgie de l'état fœtal mais comme moteur de l'alliance. Le rite, loin d'annihiler le temps dans une répétition du passé, inscrit les hommes, au fil des alliances, dans la temporalité. En revanche, la filiation mythique renvoie à la fois à un ordre atemporel et un ordre asexuel puisque les figures de Rêve ne se sexualisent que selon le lieu où on se situe : les mêmes Rêves étant pères pour les uns, mères pour les autres (cf. chap. 5).

*Kajirri* est une cérémonie commune à tous les clans de la tribu warlpiri, mais l'élaboration d'un itinéraire mythique correspondant a permis d'identifier des nouveau-nés à des esprits-enfants de ce Rêve et aux terres associées. Ainsi, ces hommes et femmes devenus adultes ont constitué un nouveau clan, appelé *Kajirri* ou *Kanta* (Galle d'Insecte). Dans la distribution systématique des noms de sous-sections, ce clan appartient au patricycle Japanangka/Napanangka (1) et Japangardi/Napangardi (5). Depuis des années, c'est un Japanangka, dernier descendant de la tribu Kartangarurru, Peter Blacksmith, qui est le « boss » de ce clan et de la cérémonie *Kajirri* ; chez les femmes, est gardienne de *Kajirri* sa fille adoptive, une Napangardi qui, conçue à Parnta, région traversée par l'itinéraire *Kajirri*, incarne donc un esprit-enfant de ce Rêve. Toutefois, comme elle est aveugle, une autre vieille Napangardi en était « boss » jusqu'à son décès en 1984 et une Napanangka plus jeune suppléait à cette fonction pour l'organisation pratique, bien qu'elle n'appartienne ni par son clan ni par son totem de conception au Rêve *Kajirri*.

Les noms de sous-sections permettant d'étendre les responsabilités de gardiens-maîtres rituels à des individus qui ne sont pas membres du clan détenant les rites célébrés, ce sont tous les Japanangka et Japangardi et toutes les Napanangka et Napangardi de la tribu qui

peuvent donc jouer le rôle de *kirda* « gardiens-maîtres » dans les célébrations de *Kajirri*. Et les membres des clans « belles-mères et gendres » des précédents – tous les Jungarrayi/Nungarrayi (3) et Japaljarri/Napaljarri (7) – sont considérés comme des *kirda* secondaires. A l'inverse, les membres des quatre sous-sections restantes (correspondant aux deux autres patricycles : 2-8 & 4-6) ont le rôle de *kurdungurlu* « gardiens-régisseurs » de *Kajirri*, préparant les terrains cérémoniaux, mettant en scène les rituels, et effectuant à l'occasion certaines pantomimes pour les *kirda*.

Contrairement à la plupart des autres héros de Rêve, ceux de *Kajirri* ne sont pas en relation de « pères » ou « tantes paternelles » vis-à-vis des membres du clan qu'ils nomment. Selon Meggitt, les hommes les définissent soit comme deux frères de sous-section Japaljarri (7), soit comme étant en relation « père-fils », Japaljarri-Jungarrayi (7-3) : en tant que Japaljarri (7), ils sont par définition *jaja* « grands-oncles maternels » des gardiens-maîtres Japangardi/Napangardi (5), et, en tant que Jungarrayi (3), l'un d'eux est *jaja* de l'autre génération de maîtres, les Japanangka/Napanangka (1). Rappelons que les *jaja* (MMB), jouent un rôle prédominant dans le choix de l'époux de leurs petits-neveux ou nièces (cf. chap. 5). Les Rêves Dingó et Herbe Spinifex, qui attaquèrent nos deux héros, et *Yarripiri*, le serpent géant qu'ils désiraient manger, appartiennent au patricycle 8-2 : ils sont donc en relation d'« époux » ou de « mère » avec eux (2 épousant 7, et étant « mère » de 3), ce qui confirme la connotation sexuelle de ces événements du mythe masculin. Les deux héroïnes du mythe féminin, étant elles désignées par la sous-section Nampijinpa (4), sont « épouses » (w), « belles-sœurs » (BW) ou « grand-mères paternelles » (FM) de tous les 5, et « mères » (M) de tous les 1. Autrement dit, le choix du nom de sous-section des héros et des héroïnes *Kajirri* les érige, par rapport aux maîtres 1-5 de ce Rêve, en symboles de la filiation utérine et de l'alliance.

Depuis les années 50, il s'est produit un curieux phénomène : le terme *Kajirri* s'est dissocié de l'itinéraire du Rêve *Kajirri*. Il désigne pour les hommes, comme pour les femmes, différents couples de sœurs ancestrales au nom de sous-section « mère » de tel ou tel Rêve. Des cérémonies *Kajirri* ont ainsi été organisées pour différents Rêves (cf. tabl. 20).

Ces cérémonies se succèdent tous les deux ans ou plus, chacune visant l'initiation *Kajirri* d'une nouvelle génération de jeunes hommes. En alternant des Rêves de patricycles différents (1-5, 2-8, 3-7, 4-6), tous les groupes locaux correspondant à chacun de ces quatre patricycles sont, à tour de rôle, *kirda*, maîtres et organisateurs de la cérémonie. Quel que soit le Rêve choisi pour la cérémonie *Kajirri*,

TABLEAU 20. – Sous-sections des nouvelles héroïnes *Kajirri*

Patricycles des Rêves-itinéraires		Sous-sections des héroïnes <i>Kajirri</i>			
- <i>Kajirri</i> - Galle d'Insecte	(1 - 5)	:	deux	Nampijinpa	(4 mères des 1)
- Igname <i>puurda</i> ou <i>yarla</i>	(1 - 5)	:	deux	Napurrurla	(8 " 5)
- Courlis <i>wirtiki</i>	(2 - 8)	:	deux ou	Napanangka Napaljarri	(1 " 2) (7 " 8)
- Homme Initié	(3 - 7)	:	deux ou	Nakamarra Nangala	(2 " 3) (6 " 7)
- Pluie-Eau	(4 - 6)	:	deux ou	Nungarrayi Napangardi	(3 " 4) (5 " 6)

sont toujours célébrées deux sœurs ancestrales au nom de sous-section « mère » de ce Rêve. Ainsi, il n'y a pas une Mère ou deux Mères pour tous mais il y a au moins huit couples de Mères ancestrales (un couple pour chaque sous-section). Bien que chaque couple de Mères, en raison de la règle d'exogamie clanique, soit supposé provenir d'un autre Rêve que celui auquel il est associé, aucun d'eux n'est en fait identifié par son Rêve d'origine ; la seule identité de ces femmes ancestrales est leur nom de sous-section qui les définit comme « mères » du Rêve qu'elles génèrent.

Les Warlpiri ont donc condensé dans le terme *Kajirri*, en référence aux sous-sections, le concept de Mères claniques, regroupant toutes les femmes qu'un clan peut épouser, c'est-à-dire toutes celles dont les clans, et leurs noms de Rêve respectifs, sont en relation d'« époux/mères » avec le Rêve de ce clan. Cette extension n'a eu lieu qu'après la constitution d'un clan *Kajirri* warlpiri, et seulement plusieurs décennies après l'adoption de la cérémonie initiale puisque, au début des années 50, si l'on en croit Meggitt, *Kajirri* n'avait pas encore pris ce sens. Pour devenir ce concept tribal, la figure maternelle supratotémique des tribus du nord a connu un phénomène de singularisation du nom (formation d'un clan) puis de contagion perpétuant l'équivalence de tous les Rêves. Un tel travail symbolique traduit une résistance fondamentale, on pourrait dire topologique, à la constitution d'une cosmologie monopolarisée.

Les Pitjantjatjara qui demandèrent aux Warlpiri de les initier à la cérémonie *Kajirri*-Galle d'Insecte n'avaient traditionnellement ni sous-sections, ni sections, ni patri- ou matrimoiétés. En accompagnant la délégation de femmes et d'hommes warlpiri qui se rendit à Docker River en 1984 pour y initier de jeunes novices pitjantjatjara, j'appris que ce transfert rituel allait permettre de leur transmettre aussi les sous-sections. La raison officielle invoquée était le désir des Pitjantjatjara d'adapter leur système de parenté à ce mode d'équivalence

intertribale. Désir en partie motivé par des impératifs politiques à l'égard de la législation relative à la restitution des terres : les juristes maintenant habitués aux revendications exprimées en termes de patriclans et sous-sections attendent qu'elles soient faites en ces termes... L'adoption des sous-sections allait par ailleurs « régulariser » dans une parenté commune les mariages déjà existants entre les membres des deux tribus. Précisons que les Pitjantjatjara partagent certains Rêves-itinéraires avec les Warlpiri : les sous-sections seraient donc non seulement distribuées aux membres de la tribu mais aux héros des itinéraires pitjantjatjara.

N'importe quel rituel organisé en sous-sections est un véhicule idéal pour l'adoption de ce système, mais il est intéressant que la demande pitjantjatjara ait porté sur la cérémonie *Kajirri*. Bien qu'une récente étude linguistique (McConvell, 1985) fasse remonter l'existence des sous-sections à plusieurs siècles et leur présence chez les Warlpiri à bien plus d'un siècle, soit avant leur adoption de *Kajirri*, on peut se demander si ce n'est pas cette cérémonie qui leur a permis de systématiser l'usage rituel des sous-sections.

En effet, nous avons vu que le rôle warlpiri de gardien-régisseur incombe d'abord aux neveux utérins et beaux-frères d'un homme ou aux filles et belles-sœurs d'une femme. C'est seulement le contexte des rencontres interclaniques à grande échelle, situation courante aujourd'hui avec le regroupement des clans, qui étend ce rôle rituel à tous les gens qui par leurs noms de sous-sections sont « frères » des régisseurs (utérins et alliés réels) du clan, et secondairement à tous ceux appartenant à des clans « belles-mères », autrement dit à l'ensemble de la patrimoiété des régisseurs.

Or, dans les cultes *kunapipi* des tribus du nord, les fonctions de maîtres et régisseurs rituels se répartissent d'emblée entre les patrimoiétés qui, contrairement à l'usage warlpiri, sont nommées sociocentriquement : *Duwa* et *Yirritja*. Cette division est inhérente au mythe des deux sœurs *Wawilak* qui introduisirent le culte originel et, selon certaines versions, la division même en moitiés<sup>4</sup>. Les deux héroïnes étant *Duwa*, cette moitié est maître de *kunapipi*, l'autre régisseur. Si on se reporte au tableau d'équivalences entre ces patrimoiétés et les noms de sous-section warlpiri (cf. chap. 6 : tabl.11), on remarquera que *Duwa* comprend 1, 3, 5, 7, soit les sous-sections maîtres de la cérémonie *Kajirri* initiale des Warlpiri.

4. La célébration des deux sœurs par les cultes *kunapipi* est récente dans certaines tribus de Terre d'Arnhem ; Arndt (1961) émet l'hypothèse qu'un autre culte *Nargorkun-Narlinji*, qui célèbre le héros *Nargorkun* et ses épouses *Narlinji-linji*, témoignerait d'une transition qui aurait transformé la célébration supposée d'esprits mâles (représentés par des peintures rupestres très anciennes) en celle des deux sœurs.

L'hypothèse ici proposée est que si *Kajirri* dérive bien des cultes *kunapipi*, cette cérémonie a peut-être été pour les Warlpiri le moyen de valoriser l'opposition rituelle en deux patrimoitiés. A ce titre, prendrait sens la symbolisation de la figure maternelle puisque les patrimoitiés se fournissent mutuellement des épouses, et donc des mères.

Nous avons vu que le mot *Kajirri*, avec le sens de couple de Mères définies par leurs sous-sections, s'est progressivement appliqué à d'autres Rêves warlpiri que celui désigné par *Kajirri*, donnant ainsi naissance à plusieurs cérémonies de ce nom. Ce processus condensateur est paradoxalement un générateur de différences. Nous allons voir que si l'itinéraire mythique *Kajirri* a assimilé les éléments d'autres Rêves pour définir la spécificité warlpiri de la cérémonie *Kajirri* initiale, à l'inverse les autres Rêves se sont appropriés ce nouveau rituel pour permettre de nouveaux raccords symboliques intra- et intertribaux.

#### TRANSPOSITIONS RITUELLES ET CONDENSATIONS MYTHIQUES

Au Rêve Courlis *wirmtiki* correspondait autrefois une cérémonie qui, pour les Warlpiri du nord-ouest, était une initiation interclanique comme *Kajirri* actuellement. Meggitt (1966 : 184) rapporte que les deux héros *Kajirri* s'arrêtèrent sur un site du Rêve Courlis où, en effectuant leur rituel habituel, ils « apprirent » instantanément la cérémonie ancienne des Courlis et l'intégrèrent à leurs célébrations<sup>5</sup>. Celle-ci s'est fondue dans la nouvelle mais, de nos jours, le Rêve Courlis a sa propre cérémonie *Kajirri*, à nouveau détachée de l'itinéraire des deux héros *Kajirri*. Le mythe et les rites traditionnels du Rêve Courlis se greffent sur un complexe mythique et rituel central chez les Pintupi appelé *Tingarri*, nom du culte et du groupe d'hommes itinérants qui l'inaugurèrent (cf. chap. 4 et Myers 1986). Ainsi, lorsque les Warlpiri transmirent *Kajirri* aux Pintupi, c'est à ce Rêve et ses itinéraires que les Pintupi raccordèrent la cérémonie.

Pour les femmes Warlpiri, l'association entre le Rêve Courlis et *Kajirri* fut confirmée dans les années 80 par le rêve d'une vieille gardienne de Courlis, incarnant un esprit-enfant du site à *maralyipi* de cet itinéraire, Yiningara. Après vingt ans d'éloignement, elle se rendit à une session de revendications territoriales sur ce site et là, dans son sommeil, le Rêve Courlis lui apparut sous la forme de cet

5. *Wirmtiki* désigne des courlis (*stone curlew* : Peterson et al., 1978 ; Myers & Clark, 1983 ; Laughren, 1983) et non des ibis comme le crut Meggitt (1962).

oiseau qui guidait son peuple à travers un feu, événement qui correspond au récit traditionnel de Courlis. Mais elle vit aussi deux femmes ancestrales *Kajirri* de sous-section Napaljarri (7) ou Napanangka (1) s'épilant le pubis et emmenant sous terre un groupe de jeunes gens non initiés ; la même nuit, sa nièce couchée à ses côtés fit un rêve similaire. La vieille femme rapporta de sa vision onirique les éléments pour élaborer un nouveau rituel féminin *yawulyu* célébrant Courlis, c'est-à-dire des motifs à peindre sur la poitrine et les tablettes sacrées *yukurrukurru*, des chants et une danse (cf. annexe).

L'épilation du pubis est effectuée par les veuves à la mort de leur mari et par les belles-mères lors des cérémonies de règlement des conflits telle celle du Rêve Hibou, Miel et Perruche Verte (cf. chap. 7 et annexe). Or, selon Meggitt (*ibid.* : 84-89), les deux héros *Kajirri* s'arrêtèrent sur plusieurs sites de cette constellation de Rêve : ils y virent des hiboux et des perruches vertes, mangèrent du miel et s'enduisirent d'ocre jaune, métamorphose des plumes du peuple Perruche Verte. Dans la version féminine du mythe *Kajirri*, les deux héroïnes arrivées aux sites du Rêve Hibou-Miel-Perruche, s'enduisirent d'ocre jaune et s'épilèrent le pubis. C'est ainsi que les femmes ont intégré dans la cérémonie *Kajirri* le rite d'épilation associé à un autre itinéraire mythique et caractérisant une autre cérémonie. Aujourd'hui, l'épilation du pubis est effectuée pour clore les rites féminins de la cérémonie *Kajirri* associée au mythe des semeuses de galles d'insecte ainsi qu'aux rituels *Kajirri* associés à d'autres Rêves. Voilà pourquoi la rêveuse du nouveau rituel Courlis vit dans les femmes qui s'épilaient des initiatrices *Kajirri*, Mères du Rêve Courlis.

Si la rencontre des itinéraires de Rêve est un moyen de symboliser les transferts de rites d'un Rêve à l'autre, le principe de la prise en relais des récits mythiques de site en site permet éventuellement de les prolonger. C'est ce que firent les Warlpiri en raccordant à un itinéraire kurintji le parcours qu'ils élaborèrent pour les deux héros et les deux héroïnes *Kajirri*. C'est également ce que devraient faire les Pitjantjatjara pour légitimer leur adoption de la cérémonie *Kajirri*. En allant à Docker River, certains hommes et femmes warlpiri expliquèrent que les deux Nampijinpa du mythe féminin avaient visité le pays pitjantjatjara et pintupi avant de venir chez les Warlpiri ; manière de situer les innovations futures pitjantjatjara dans cet « existant depuis toujours » qu'est l'espace-temps du Rêve. Dans le mythe rapporté par Meggitt, la limite territoriale de l'itinéraire *Kajirri* se trouve à MacDonnell Ranges, chaînes situées en pays pitjantjatjaramatuntara : les deux héros les estimant trop hautes pour les escalader ou les survoler, décidèrent de les franchir de part en part, formant, selon les Warlpiri, la gorge qui y existe depuis. Les Pitjantjatjara

ayant leur propre version, c'est sans doute en référence au Rêve qui traverse ce lieu qu'ils relieront l'itinéraire *Kajirri* et sa prolongation éventuelle sur leur territoire.

Avant d'arriver en pays pitjantjatjara, les deux héros *Kajirri* de la version de Meggitt parcoururent un vaste territoire étranger où il ne se passa rien de particulier ; au retour, ils empruntèrent le même parcours mais sous terre. Après avoir émergé en territoire warlpiri, ils se sont souvenus qu'ils avaient ainsi croisé par en dessous le Rêve Deux Kangourous et le Rêve Chat Sauvage (*ibid* : 189-190). Ces deux itinéraires de Rêves traversent le territoire des Aranda qui n'ont pas adopté la cérémonie *Kajirri* mais qui pratiquent le même système de sous-sections. Des mariages entre les deux tribus se sont produits mais aucun échange rituel ne semble les lier pour institutionnaliser ces alliances passées. Les Warlpiri reconnaissent toutefois qu'ils partagent avec les Aranda certains de leurs itinéraires, dont le très important Rêve Deux Kangourous.

Le fait que la traversée du territoire aranda fut souterraine renvoie aux concepts warlpiri de « dessous » (*kanunju*) et « dessus » (*kankarlu*) qui, selon les contextes, opposent le masculin au féminin, le secret au public, l'avant à l'après, le latent au manifeste et surtout le virtuel à l'actuel. Au niveau des relations intertribales, l'opposition « dessous/dessus », exprimée par un voyage mythique souterrain ou de surface, traduit des modes d'échange différents.

La relation du « dessous », illustrée par le rapport entre Warlpiri et Aranda, consiste à mémoriser par des itinéraires mythiques un lien ancestral qui n'est pas actualisé par des échanges rituels mais se présente comme une virtualité d'alliance et témoigne qu'il y eut autrefois des échanges. En témoigne la description que firent Spencer et Gillen (1899) de la visite d'un groupe warlpiri en pays aranda.

Quant à la relation intertribale du « dessus », elle consiste à actualiser un itinéraire en transposant et condensant des épisodes mythiques et des rites associés à d'autres itinéraires, en élaborant de nouveaux mythes et rites, et en établissant de nouveaux échanges cérémoniels et matrimoniaux. C'est cette relation qui lie les Warlpiri aux Kurintji, dont ils ont reçu la cérémonie *Kajirri* et sur les terres desquels ils vivent à Lajamanu. Il va de même avec les Pintupi, certains d'entre eux étant installés dans les communautés warlpiri, auxquels les Warlpiri transmirent non seulement *Kajirri*, mais aussi leur cérémonie de circoncision *Kurdiiji* et les sous-sections. C'est encore cette même relation du « dessus » qui se met en place avec les Pitjantjatjara.

Nous venons de voir comment s'opère la lente mais incessante transformation des mythes, rites et alliances. En apparence, rien ne



change car c'est toujours la terre, au moyen des sites et des itinéraires, qui sert de référence aux mythes et aux rites. Mais, les hommes, en parcourant au fil des générations cet espace balisé, nouent de nouveaux échanges rituels et matrimoniaux qui réactualisent les repères locaux. Site par site, le contenu mythique se transforme, de nouveaux toponymes peuvent apparaître et les frontières intra- ou intertribales se modifier. L'important dans ce processus est que les identités tribales qui distinguent un groupe d'un autre par la langue se maintiennent, quelles que soient les formes d'assimilation locale.

Les Warlpiri ont certes la réputation d'être expansionnistes, et dans leurs relations intertribales ils s'emploient à instaurer un rapport de forces évitant une situation de dépendance à l'égard d'autres tribus. Leur stratégie est complexe. Comme c'est par l'exportation de ses rituels qu'une tribu affirme son pouvoir, les Warlpiri manifestent une réticence à adopter ce que les autres peuvent leur offrir ; par exemple, ils refusèrent d'être initiés à la cérémonie dite de l'Ocre Rouge des Pitjantjatjara<sup>6</sup>. Mais par ailleurs, ils renâclent à initier les étrangers ; ainsi firent-ils patienter huit ans les Pitjantjatjara avant de se rendre chez eux pour leur transmettre *Kajirri*, ils ne dévoilèrent pas tous les rites, disant que les Pitjantjatjara devaient venir chez eux l'année suivante pour connaître le reste.

Si l'idéologie warlpiri est ethnocentrique, valorisant à l'extrême ce qui caractérise leur Loi et manifestant de la méfiance à l'égard de l'extérieur, les échanges intertribaux sont le moyen par excellence de production de cette identité. Les Warlpiri acceptent de l'extérieur ce qu'ils peuvent « warlpiriser » et donnent aux autres s'ils ont le sentiment de pouvoir continuer à maîtriser ce qu'ils ont transmis. Ils reconnaissent les Kurintji comme étant les gardiens originels de *Kajirri* et exigèrent que quatre novices de cette tribu les accompagnent à Docker River. Mais ce sont les Warlpiri qui « vendirent » la cérémonie aux Pitjantjatjara et non les Kurintji ou les Pintupi, pourtant plus proches géographiquement et qui avaient déjà reçu *Kajirri* depuis des années.

Un rapport de force similaire s'instaura à propos d'un autre culte secret, *Juluru*, auquel des Warlpiri furent initiés en se rendant chez les Walmajarri et Kukatja de Balgo dans les années '70. En 1979, je vis les Warlpiri mettre en scène le culte à Lajamanu afin d'y initier

6. La cérémonie Ocre Rouge (*Red Ochre*) est très secrète et redoutée comme Loi « dure » (*hard Law*) par tous les Aborigènes du centre et de l'ouest qui n'y sont pas initiés : elle a conforté l'identité des Pitjantjatjara ces vingt dernières années (Berndt, 1977), selon Wallace (1977), elle daterait des années 40/50 et concernerait les hommes qui ont subi cinq rites successifs de subincision.

d'autres Warlpiri ainsi qu'un groupe de Kurintji invité pour l'occasion (Glowczewski, 1983*b*). Il m'apparût que les Warlpiri avaient modifié le culte lorsque je lus par la suite la description donnée par Kolig (1979 & 1989) pour les Walmajarri de Fitzroy Crossing. Et dès 1983, les Warlpiri exportèrent le culte chez les tribus de l'est.

La tendance systématique à retraduire ce qui vient d'ailleurs explique, me semble-t-il, l'impressionnante capacité d'assimilation dont les Warlpiri et les tribus du désert ont fait preuve depuis le contact avec les Blancs. Malgré des décennies de prétendue acculturation, connaissant et utilisant les acquis de la technique moderne, ayant voyagé et en Australie et à l'étranger (U.S.A., France), ils poursuivent leur travail d'élaboration symbolique ancestrale qui suppose rites, mythes, parenté classificatoire et comportements codés de prohibitions et prescriptions.

Cette vie traditionnelle est vivante, non parce qu'elle répète des choses du passé mais parce qu'elle reproduit un système social où certaines transformations sont inhérentes à sa dynamique. C'est à ce titre que le rêve, lieu de mémoire et de métamorphose, offre le modèle idéal de ce que les Warlpiri et leurs voisins définissent comme leur Loi. Le dernier chapitre va essayer d'en rendre compte sur un plan général.



## Des mots, des gestes et des images

Il ressort des analyses précédentes que le postulat aborigène d'un feedback entre les catégories cosmologiques « dessous » et « dessus » traduit à sa façon le processus incessant de transformations des relations intertribales. Celui-ci s'accompagne de transferts et d'élaborations ou réélaborations de rites, de mythes et de balises géographiques associées qui, pour les tribus du désert et du nord, se déploient en nouveaux segments d'itinéraires totémiques. Qu'en est-il de l'articulation des mythes australiens avec les tabous, les rites et les rêves ? Je propose de montrer que ces divers aspects des sociétés australiennes se révèlent les uns dans les autres et que leurs modes de figuration – interprétation des rêves, peintures, chamanisme, cosmogonie – convergent à traduire une logique qui fait appel à une quatrième dimension.

### STRUCTURE DES MYTHES : ACTUELLE OU VIRTUELLE ?

Les australianistes ont coutume de considérer comme mythes des histoires présentant les caractéristiques suivantes :

- les protagonistes sont des êtres fantastiques, à l'allure humaine, animale, végétale, ou hybride, peuples d'hommes-arbres ou de nuages ;
- ces héros se déplacent, marchant sur terre, sous terre et parfois volant ;
- ils vont couramment par deux ou en groupe ;
- ils sont sexués mais souvent de manière ambivalente : trop long pénis ou clitoris, les mâles ne sont pas initiés, les femelles détiennent des objets aujourd'hui masculins, certains subissant une métamorphose corporelle ou une perte pour se déterminer ;
- en voyageant, ils se comportent comme des êtres humains : ils chassent, cuisinent, mangent, se désirent, font l'amour, se disputent, se poursuivent, s'entretiennent ;

- à travers leurs actions, ils modèlent le paysage terrestre et céleste de manière fabuleuse : ils forment une dépression en s'asseyant, tracent un lit de rivière en marchant, percent une grotte en entrant sous terre ou en en sortant, font surgir une source en urinant, laissent un dépôt d'ocre rouge en saignant, etc. ;
- parfois un de leurs organes ou l'intégralité de leur corps se métamorphose et devient un aspect du paysage ou un objet rituel, telles les tablettes de pierre ou de bois ;
- ils nomment sur leur passage les lieux qu'ils ont marqués ;
- certains instaurent des lois, telles les règles de parenté, de mariage ou les tabous funéraires ; d'autres les transgressent ;
- en dormant, ils se guident souvent de leurs rêves, soit pour choisir une direction de voyage et anticiper sur ce qu'ils vont faire, soit pour découvrir la mémoire d'un lieu, c'est-à-dire apprendre en songe ce que d'autres héros ont fait dans cet endroit ;
- ils chantent, dansent et peignent ; par ces actions rituelles, d'une part ils instaurent le modèle des rites humains, d'autre part ils sèment des esprits-enfants dans la terre.

Partant du fait que les mythes constituent la Loi pour les Aborigènes, j'ai cherché à dégager huit variables mythiques qui feraient écho aux variables des tabous. Comme les héros voyagent, se métamorphosent en êtres sexués, en lieux, en totems, en esprits-enfants et en objets sacrés, s'attribuent ce qu'ils ont marqué par leurs actions ou leurs paroles, et font des rencontres pacifiques ou violentes, le parallèle avec les quatre contextes à tabous s'impose de lui-même.

En effet, les voyages des êtres mythiques, errants et nostalgiques des lieux qu'ils laissent derrière eux, renvoient au travail du deuil qui consiste à aider les défunts à trouver le chemin du monde des morts ; ceux des tribus du désert étant même censés se fondre dans les parcours et sites mythiques. Les métamorphoses des héros renvoient aux manipulations corporelles et aux transformations de statut de la socialisation des humains. L'attribution par les êtres éternels de noms, de terres et de rites renvoie à la fabrication sans cesse renouvelée du totémisme. Enfin, les rencontres mythiques renvoient au processus de différenciation en genres, parents et alliés, cristallisé par la relation belle-mère/gendre, symbole d'inceste et d'alliance pour les hommes autant que les héros qui le transgressent souvent (cf. chap. 7 & 8).

Les quatre domaines à tabous sont aussi présents dans les mythes : l'espace en ce que les héros mythiques modèlent le paysage terrestre et céleste ; le langage en ce qu'ils nomment des lieux et des choses qui deviennent des totems ; la sexualité en ce qu'ils se déterminent en genres ou définissent des catégories parentales qui discriminent parents ou alliés ; enfin les biens (aliments et autres) en ce qu'ils instaurent les cérémonies avec leurs privations associées et leurs échanges (cf. tabl. 21).

TABLEAU 21. – Parallèle entre tabous et mythes australiens

<b>Contextes à tabous</b>	<b>Contextes mythiques</b>
1. Deuil	1. Voyage : errance, nostalgie et exil des héros
2. Socialisation (initiations, etc.)	2. Métamorphoses sur ou par le corps des héros
3. Relations totémiques	3. Attribution de lieux, de noms et de rites totémiques
4. Relations belle-mère/gendre	4. Rencontres : alliances, transgressions et conflits
<b>Domaines à tabous</b>	<b>Domaines mythiques</b>
5. Espace	5. Formation du paysage terrestre et cosmique
6. Langage	6. Nomination des lieux, espèces, esprits-enfants, etc.
7. Sexualité	7. Détermination des genres et des catégories parentales
8. Biens (aliments, etc.)	8. Instauration des cérémonies et des échanges

On pourrait objecter qu'il suffirait d'ajouter une variable mythique pour que le parallèle avec les contextes et domaines à tabous devienne arbitraire. Je répondrais que, bien qu'étant partie des tabous pour réduire les mythes à huit variables, celles-ci me semblent rendre compte de manière exhaustive à la fois du contenu formel et de la forme dramatique des récits australiens dont j'ai pu avoir connaissance. Bien sûr, dans certains, les huit variables ne sont pas simultanément présentes : mon hypothèse est que ces mythes sont alors « incomplets », c'est-à-dire qu'ils supposent d'autres récits existants ou pouvant exister. J'ajouterais même que cette incomplétude, ce renvoi à l'Autre et à l'ailleurs, caractérise les relations aborigènes interindividuelles et intergroupes : la redéfinition, à chaque génération, de nouveaux liens entre les gens s'appuyant sur la reformulation des mythes qui vont les cautionner.

Un mythe australien n'est jamais clos puisqu'il peut en exister plusieurs versions, variant selon le degré de secret, les sexes, mais surtout de nouveaux épisodes ou associations symboliques pouvant le modifier avec le temps. Par ailleurs, la plupart des récits se connectent entre eux de manières diverses, selon le niveau d'interprétation et le contexte. Indépendamment de ce dynamisme propre à la narration, j'avance qu'il y aurait toujours une logique structurale articulant les huit variables proposées et que si l'une d'elles fait défaut en apparence, elle est présente en creux comme virtuelle et latente. Examinons ces variables les unes par rapport aux autres.

Que les êtres mythiques voyagent est quasi systématique, mais certains récits décrivent seulement les événements propres à un seul lieu. Cependant une question se profile nécessairement : d'où viennent-ils et où vont-ils ? La réponse peut se trouver dans d'autres récits ayant les mêmes personnages pour héros. Rappelons que les divers épisodes de tels récits-feuilletons peuvent être détenus par plusieurs groupes locaux appartenant parfois à des tribus de langues différentes. La présence d'un récit centré sur un site n'exclut donc pas que ses protagonistes pourraient avoir d'autres aventures ailleurs.

Posée par les Aborigènes, cette probabilité définit en fait une des ouvertures possibles pour des innovations mythiques futures.

Dans tout le centre et l'ouest australien, le report des mythes sur des itinéraires, qui relie des épisodes associés à des lieux différents, systématise le processus de construction infinie d'un récit. On peut ajouter des épisodes antérieurs ou postérieurs au récit déjà existant, rallongeant ainsi l'itinéraire. On peut aussi insérer de nouveaux épisodes entre les lieux et les événements déjà répertoriés, modifiant ainsi le trajet d'un lieu à un autre par un détour. C'est le paradoxe de Zénon, d'un infini potentiel entre deux points ; c'est aussi une des caractéristiques de la topologie qui préserve les propriétés d'un parcours tout en étirant ou rétrécissant la surface qu'il décrit.

À l'est de l'Australie, les mêmes héros apparaissent souvent dans des récits différents. Ayant été recueillis à une époque où les ethnographes s'attachaient rarement à un repérage territorial, l'information ne permet pas d'ordonner ces divers épisodes dans l'espace et le temps. Mais les héros étant décrits comme se déplaçant, l'hypothèse d'une trame géographique à leurs diverses actions est plus que vraisemblable. La plupart se sont transformés en corps célestes ; cette montée au ciel est par définition un voyage permanent du fait du déplacement quotidien ou saisonnier des étoiles.

La formation du paysage implique toujours une métamorphose des héros, entendue ici au sens large, soit par transformation directe de leurs corps ou de leurs effluves (sang, sperme, lait, sueur, larmes, urine, fécès), soit par l'empreinte qu'ils laissent à leur passage. Or formation et métamorphose s'accompagnent toujours de la nomination et de l'attribution du nouveau lieu. En revanche, les êtres qui nomment et s'attribuent des sites peuvent ne pas être décrits comme se métamorphosant à cette occasion, ce qui laisse inexplicables les conditions d'émergence de ces lieux. Métamorphose des héros et formation du paysage relèvent alors souvent du secret. Ou bien de telles explications sont laissées en suspens, « oubliées » soit par le narrateur, soit la société dans son ensemble, sans exclure qu'elles viennent, si nécessaire, à être « révélées » un jour, notamment par le biais du rêve.

L'instauration des cérémonies constitue une activité courante des êtres mythiques dans la mesure où ils se peignent, chantent et dansent. Souvent, ils inaugurent un rituel portant leur propre nom ou y étant associé : initiation *Kurdiji* ou *Kajirri* chez les Warlpiri, initiation *Bora* dans le sud-est, cultes *kunapipi* en Terre d'Arnhem, rites funéraires ou simplement totémiques dans de nombreuses tribus. Lorsque les héros ne semblent participer à aucune activité rituelle, elle est latente. En effet, les hommes qui célèbrent tous les êtres

mythiques par des rites identifient ces mises en scène à des événements ancestraux. Autrement dit, ce sont les actions mêmes des héros, qu'elles soient rituelles ou non, qui font office d'instauration cérémonielle.

Le même raisonnement s'applique à la détermination des genres. Il est des mythes où les héros sont mâles ou femelles, d'autres où ils subissent une transformation sexuelle qui les fait « vraiment » hommes (pénis trop long raccourci, circoncision et subincision) ou « vraiment » femmes (clitoris trop long raccourci, introcision), ou encore qui donne à des êtres informes des attributs (sexe, membres, organes de perception et parole) qu'ils n'avaient pas. Mais dans d'autres mythes, l'ambiguïté sexuelle du ou des héros est maintenue. L'altérité se lit en creux, ces êtres incarnant pour les hommes la problématique de la distinction sexuelle par le corps ou l'attribut social.

Il en va de même pour les différenciations parentales. Certains mythes décrivent l'instauration de règles de parenté – prescriptions matrimoniales selon des moitiés, sections, sous-sections ou seulement un type de cousine. La plupart situent les héros dans des relations de parenté et, pour les sociétés à moitiés nommées ou à sous-sections, leur donnent une appartenance classificatoire. Mais d'autres récits mettent en scène une confusion parentale, tel le mariage d'Invincible avec ses filles, ou l'indétermination d'un héros qui a deux noms de sous-section au lieu d'un seul. A l'instar de l'ambiguïté des genres, le désordre parental s'inscrit comme l'envers générateur de l'institution : le mythe qui décrit une anomalie est décrypté en négatif, devenant le garant des règles sociales de parenté pratiquées par les hommes.

La dernière variable mythique, « rencontres », d'une manière différente que la variable « voyage », renvoie par définition à un Autre et un ailleurs supposés. Tout mythe australien est défini par le nom, en général totemique, de son ou ses héros, un couple ou un peuple dont les membres, de même sexe ou non, sont en relation de germanité, de filiation ou d'alliance. Or les rencontres impliquent l'interaction avec des héros définis par un nom différent, souvent appartenant eux-mêmes à un autre récit (et itinéraire pour le désert et le nord). De nombreux épisodes confrontent les héros d'un récit avec des personnages provenant d'un autre : les femmes Bâton à Fouir avec un groupe Homme Initié et Varan (cf. chap. 3) ; les femmes *Ganabuda* avec des hommes *Tingarri* (cf. chap. 4) ; Invincible avec Vent et Serpent Arc-en-Ciel (cf. chap. 7) ; une femme Fleur Hakea avec une autre Péramèle (cf. chap. 8) ; le couple *Kajirri* avec le Serpent *Yarrapiri* et les Dingo (cf. chap. 9), etc. Il faut préciser



que, selon les circonstances de la narration, le récit (Bâton à Fourir, *Ganabuda*, Invincible, Fleur Hakea, *Kajirri*, etc.) peut très bien être raconté sans aucune référence à ces interactions.

A un premier niveau donc, en tant qu'histoire autonome (itinéraire virtuellement infini), un mythe peut ne pas faire intervenir de rencontres. Mais, à un second niveau, la possibilité de connecter les mythes entre eux érigent les rencontres comme une variable constitutive de telles connexions. Couvrant un nombre illimité de situations, les rencontres oscillent entre nouage de liens et affrontement conflictuel. S'il y a rapport d'alliance ou de fraternité, échange matrimonial ou cérémoniel, le lieu de l'interaction gagne une double ou multiple identité correspondant aux partenaires impliqués. S'il y a violence, le résultat est le même mais au terme d'un règlement de conflit soldé par une réconciliation effective ou la mort ; en témoignent les épisodes de transgression sexuelle (belle-mère/gendre) ou autres, les affrontements armés entre peuples, les meurtres, la sorcellerie ou le cannibalisme.

C'est par les rencontres, les interlocuteurs étant déjà nommés et localisés « en soi », que procèdent certaines différenciations en genres et catégories parentales, s'effectuent des métamorphoses marquant la topographie, se nomment des lieux et des choses ou s'inaugurent des cérémonies. Le voyage, qui « en soi » est errance, exil et nostalgie des lieux quittés au fur et à mesure par les héros, est aussi appel de rencontres. Alors que l'attribution de lieux, de noms, d'alliés ou de rites devient par les interactions un enjeu dynamique, une source de négociations et de reformulations. Le contexte des rencontres est sans doute la variable essentielle qui permette des innovations mythiques par les révélations oniriques.

Si la structure actualisée ou virtuelle des mythes semble refléter les variables qui s'articulent entre elles dans le registre des tabous, est-ce à dire que les actions mythiques sont en miroir des actions humaines ou l'inverse ? A regarder de près cet interface, il apparaît que les hommes, plutôt que de répéter les événements ancestraux, sont en rapport d'empreinte avec eux : ils s'en impriment et les expriment mais, ce faisant, ils inversent le processus qui préside à leur énonciation.

#### IMPRESSIONS ONIRIQUES : DU MYTHE AU RITE

Chez les Warlpiri, la production des êtres éternels va dans un sens – *Jukurrpa* donne des *Kuruwarri* qui donnent des *Kurruwalpa* – tandis que la production des hommes va en sens contraire : les

esprits-enfants *Kurruwalpa* s'incarnent dans les hommes qui produisent des images-forces *Kurruwarri* par leurs rites, actualisant ainsi les noms et itinéraires totémiques que sont les *Jukurpa* (cf. tabl. 1, chap. 1). Les données sur d'autres sociétés révèlent que, par delà le particularisme des concepts locaux, l'inversion entre l'ordonnancement des productions ancestrales et humaines semble générale. Reprenons nos variables mythiques en les opposant terme à terme aux activités humaines correspondantes (cf. tabl. 22).

TABLEAU 22. – Rapport en empreinte des activités mythiques et humaines

Contextes mythiques	Êtres éternels	Hommes et femmes
1. Voyage	- errent ou s'orientent en rêvant	- suivent et rêvent les itinéraires
2. Métamorphoses	- multiplient leurs formes pour l'éternité (corps, terre, objets)	- passent d'une forme à une autre (naissance, socialisation, mort)
3. Attribution	- s'identifient en lieux et totems	- se transmettent lieux et totems
4. Rencontres	- se lient ou s'affrontent	- gèrent alliances et conflits
<b>Domaines mythiques</b>		
5. Paysage	- laissent des traces	- interprètent la topographie
6. Nomination	- sèment des mots (lieux, choses)	- codifient la parole (totems, chants)
7. Parenté	- virtualisent des catégories (genres, parents, alliés)	- se donnent des règles parentales et des rôles sexuels
8. Cérémonies	- chantent, peignent et dansent pour évoquer leurs actions	- organisent des échanges rituels en évoquant les actions mythiques

Toutes les activités humaines ici énoncées correspondent à des enjeux rituels, ceux-là même qui étaient au cœur des tabous. En ce sens, l'opposition hommes/êtres éternels peut se traduire en une opposition rites/mythes. Les héros mythiques effectuent aussi des rites mais ceux-ci étant racontés ne sont que des activités mythiques ; exécutés ils deviennent une activité humaine.

Si les comportements humains s'appuient sur ceux des êtres mythiques, c'est à la condition d'une expression rituelle, d'une « traduction » dans un langage différent. Les hommes ne prennent pas strictement modèle sur les héros, car les rites font plus que copier les mythes : ils translittèrent des mots en gestes. Dans ce mouvement, l'espace-temps mythique se détache d'un simple passé inaugurateur et devient un présent dynamique du fait même que l'élaboration rituelle actualise les variables mythiques correspondantes.

Autrement dit, alors que les hommes et leurs rites s'inscrivent dans une diachronie, celle-ci à la fois présuppose et reproduit une synchronie du donné mythique. Or toutes les formes que prend cette synchronie – mémoire balisée, processus de transformation, identifica-

tion auto-référentielle, connexionnisme symbolique, traces imprimées dans la topographie, signifiants polysémiques, virtualité de classification (sexuelle, parentale et sociale), mise en scène des échanges – peuvent respectivement se traduire en traits caractéristiques du rêve, tel que nous avons coutume de le concevoir, que ce soit au niveau populaire, psychanalytique ou autre : une mémoire consciente ou inconsciente (individuelle ou collective, voire d'espèce) ; un « travail du rêve » par condensation, inversion, déplacement, etc.<sup>1</sup> ; une identité par le lieu de naissance ou de résidence (nationalité) et des noms (patronymes, prénoms, statut professionnel, signe du Zodiaque, etc.) ; des réseaux d'associations et d'oppositions multiples, virtuellement infinies mais personnalisées pour chacun ; des traces comme engrammes à interpréter ; des mots comme signifiants culturels ou personnels ; des discours sur l'alterité en référence au sexe, à la famille, aux étrangers ; des images comme fantasmes individuels ou collectifs. Le tableau 23 résume ces correspondances entre les traits généraux de l'onirisme et les variables mythiques et activités rituelles des Aborigènes d'Australie.

TABLEAU 23. – Correspondances entre variables mythiques, rituelles et oniriques

<p><b>Contextes mythiques</b></p> <p>1. VOYAGE : mémoire balisée</p> <p>2. METAMORPHOSES : processus éternel</p> <p>3. ATTRIBUTION : auto-référence</p> <p>4. RENCONTRES : connexions entre Rêves</p>	<p><b>Contextes rituels</b></p> <p>mémoire des morts</p> <p>marquage des étapes de la vie</p> <p>transmission (terres et totems)</p> <p>gestion des alliances et conflits</p>	<p><b>Contextes oniriques</b></p> <p>mémoire et inconscient</p> <p>condensation, inversion, etc.</p> <p>identité (lieux, noms, etc.)</p> <p>réseaux d'associations</p>
<p><b>Domaines mythiques</b></p> <p>5. PAYSAGE : traces et empreintes</p> <p>6. NOMINATION : toponymes, totems, chants</p> <p>7. PARENTE : virtualité de classification</p> <p>8. CEREMONIES : actions, danses, peintures</p>	<p><b>Domaines rituels</b></p> <p>interprétation de la topographie</p> <p>codification de la parole</p> <p>distribution de rôles</p> <p>mise en scène des échanges</p>	<p><b>Domaines oniriques</b></p> <p>interprétation d'engrammes</p> <p>signifiants culturels, personnels</p> <p>altérité (sexe, famille, étrangers)</p> <p>fantasmes individuels, collectifs</p>

Ainsi retraduites en référence à l'onirisme, les huit variables mythiques expliquent à leur façon comment les Aborigènes peuvent identifier au rêve l'espace-temps de leurs héros éternels. Si le rêve est Loi pour eux ce n'est pas parce que les hommes font « comme dans le rêve » mais parce qu'ils le « suivent à la trace », leurs actions consistant à interpréter, exprimer, révéler, c'est-à-dire transformer les images rêvées, imprimées, en les actualisant par des gestes, les rites, qui viennent donner sens aux mots, les mythes. C'est à la condition de ce renversement que l'expérience des rêveurs et celles des êtres

1. « Travail du rêve » pour Freud, ces figures du processus onirique jalonnent les témoignages des rêveurs de cultures différentes, qui y reconnaissent des rappels du passé proche ou lointain. Les thèses sur une mémoire de rêve collective sont diverses : archétypes de Jung ou travaux d'ethnologie, qui postulent que certains comportements d'espèce s'acquièrent en songe chez les animaux qui rêvent.

mythiques sont en négatif. Effet d'impression qui, à l'instar des tabous et de leurs inversions rituelles, peut se lire sur un hypercube dans le dédoublement des variables mythiques en variables oniriques (en italiques : cf. fig. 27).

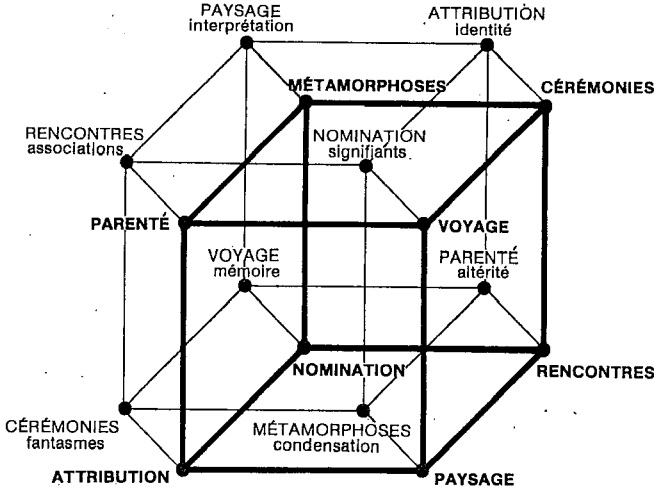


Fig. 27. – Un hypercube pour les variables mythiques et oniriques

Lorsque je définis rêves ou mythes comme synchroniques, ce n'est pas au sens lévi-straussien où la structure du mythe serait synchronique par opposition à sa forme (la narration) qui serait diachronique. T. Turner<sup>2</sup> a inversé cette opposition à partir de l'analyse de mythes amérindiens, soutenant la thèse que la structure des mythes est au contraire diachronique en ce qu'elle incarne « le principe invariant d'une coordination dynamique entre des opérations en paires et des ensembles d'opérations composant le contenu du mythe », révélant une structure de « syntagmes » et de « paradigmes » essentiellement dynamique ; alors que la narration même du mythe est synchronique en ce qu'elle renvoie aux étapes de la vie telles que définies par la société qui raconte ces récits. C'est en ce sens, que je parle de synchronie pour les mythes australiens : leur énonciation est synchronique en ce qu'elle s'actualise dans la vie rituelle qui socialise les hommes. Quant à leur structure, ce qui définit l'articulation interne et externe des figures de chaque récit, elle est dynamique et diachronique ; ce qu'illustrent les récits qui définissent des itinéraires dont l'orientation dans l'espace

2. T. Turner, 1984, *Animal Symbolism, Totemism and the Structure of Myth*, in G. Urton (ed.), *Natural Mythologies : Animal Symbols and Metaphors in South America*. Salt Lake City : University of Utah Press.

est un indicateur de temps, les sites balisant l'ordre de déroulement des actions.

En distinguant ces deux niveaux de synchronie et de diachronie dans le mythe, je propose de le faire également dans le rite, d'une manière différente cependant et en référence au rêve, en tant que lui aussi est à la fois synchronique et diachronique : si le rite est diachronique en tant qu'action, le rêve l'est en tant que source d'innovations mythiques ou rituelles, et si le rêve est synchronique en tant que figuration, le rite l'est en tant que producteur de l'espace-temps mythique et onirique. Une telle mise en rapport mythe/rite/rêve permet de sortir du dualisme exclusif opposant le continu et le discontinu, le réversible et l'irréversible, dépassement qui semble hanter la pensée aborigène avec la notion de feedback entre un « dessous-virtuel » et un « dessous-actuel » (cf. tabl. 24).

TABLEAU 24. – Relations temporelles entre mythe, rite et rêve

	Mythe	Rite	Rêve
<b>Synchronie</b> continu / réversible "dessous" / virtuel	narration	production de l'espace-temps mythico-onirique	figuration
<b>Diachronie</b> discontinu / irréversible "dessus" / actuel	production de différenciation sociale	action	production d'innovations mythico-rituelles

Cette articulation temporelle mythe/rite/rêve fait aussi sortir du vieux débat sur la fonction du mythe qui selon Hiatt (1975) oppose quatre thèses : 1) le mythe comme histoire, hypothèse phylogénétique de Spencer et Gillen, Frazer, Tindale (rejetée par Durkheim, Radcliffe-Brown et Lévi-Strauss) ; 2) le mythe comme charte pour le rite, thèse fonctionnaliste (Malinowski, Radcliffe-Brown, McConnel, Kaberry, Warner, C. et R. Berndt) ; 3) le mythe comme rêve, thèse psychanalytique ontogénétique postulant une libidinisation du paysage fondée sur une compensation de la séparation de la mère, un transfert de libido de la mère au père et un désir d'union éternelle avec la mère (Roheim, Meggitt, Bettelheim, Hiatt) ; 4) le mythe comme ontologie, thèse philosophique d'Eliade, reprise par Elkin et Stanner.

Roheim, dans la ligne du Freud de *Totem et Tabou* a d'abord défendu une thèse philogénétique selon laquelle les mythes traduisaient l'enfance de la société, mais il a ensuite restreint son interprétation à l'enfance individuelle. Stanner (1963, 1965b) a mis en avant l'homomorphisme de la structure du mythe et du rite, expliquant ainsi la présence de mythes sans rites et vice versa ; en ce sens, sa

thèse ontologique échappe à l'explication fonctionnaliste et il propose une définition à la fois immanente et transcendante du *Dreaming* (1958, 1979). Selon Hiatt (1975) l'ontogénie pourrait fournir un modèle pour l'ontologie : les mythes et les rites seraient « une forme de psychologie appliquée dans laquelle, à le dire peut-être plutôt trop témérairement, les principes sous-tendant les cauchemars sont transposés à un niveau conscient et collectif dans le but de l'intégration sociale et de l'adaptation ». Ne souscrivant à aucune de ces approches, les quatre thèses ne me semblent pas pour autant incompatibles.

En ce qui concerne le mythe comme témoignage de l'histoire, il est vrai que certains de ses aspects prennent cette apparence. Par exemple, un récit des Lardil raconte la séparation de leur île Mornington du reste du continent, fait qui selon les océanographes remonte à 6 000 ans. Au regard de temporalités aussi anciennes ou plus courtes, on peut mettre le côté inaugurateur des héros (cérémonies, règles de parenté, totémisme, etc.) qui traduit ce que les hommes ont adopté un jour. Mais si ces mythes parlent d'une certaine histoire des lieux et des hommes, cela ne veut pas dire qu'il s'agit nécessairement d'une mémoire transmise génération après génération depuis l'événement en question. Il est possible que l'observation géologique indigène a fait conclure à une génération de Lardil que leur île était autrefois rattachée au continent. De même, c'est par la réflexion que les hommes, à diverses époques, expliquent de manière nouvelle l'existence de telle ou telle cérémonie qu'ils pratiquent.

Le rapport aborigène à l'histoire diffère du nôtre : il n'est pas question pour eux d'établir une succession historiquement datée des changements. Les événements vécus par les hommes sont retraduits pour passer dans la mémoire du groupe. Ainsi, au delà de cinq générations, l'ancestralité devient anonyme, les morts se fondent avec les peuples mythiques. Le travail du deuil aborigène, en ritualisant le silence, l'évitement spatial et l'oubli, vise à détacher les morts de la diachronie humaine pour les plonger dans la synchronie de l'espace-temps du rêve. Le passé devient éternel à condition de « dépersonnaliser » les morts. Si les actions des générations disparues figurent dans les mythes c'est parce que leurs acteurs ont changé de statut : ils ne sont plus des hommes mais deviennent des êtres éternels. Ce processus de mémorisation sociale qui mythifie des événements en transformant leurs protagonistes en sujets anonymes semble à l'opposé de la mythification que nous faisons de nos grandes figures politiques ou des stars<sup>3</sup>.

3. En ce sens, pour certains Aborigènes du Kimberley, John Wayne est devenu un héros mythique, non en tant qu'acteur mais image éternelle du bon cowboy défenseur des Indiens et, par extension, des Aborigènes qui subirent le même traitement (cf. Poirier, 1990).

Par rapport à la thèse du mythe comme charte pour le rite, je dirais que leur similarité de structure topologique déplace la question : le mythe peut susciter des rites mais l'inverse est aussi vrai. Si je défends l'idée que les mythes ne sont pas de simples modèles pour les rites qui s'y réfèrent, je ne pense pas non plus que le rite soit un modèle pour les mythes qu'il génère. Il s'agit encore une fois d'un processus de feedback, dont témoigne l'introduction du culte *Kajirri* chez les Warlpiri : en intégrant dans le nouveau mythe élaboré à cette occasion d'une part le rite *Kajirri* pratiqué par les Kurintji et d'autre part des rites déjà existants en pays warlpiri mais associés à d'autres Rêves (telle l'épilation du pubis), la célébration du culte s'est trouvée elle-même modifiée avec le temps (cf. chap. 9). Rite et mythe se sont en quelque sorte réciproquement informés tout en prenant une forme autonome l'un de l'autre.

En ce qui concerne les événements mythiques sans rites associés ou les rites sans récits de référence, ils offrent des options pour des révélations oniriques : le rite pouvant susciter un nouvel épisode mythique et le récit inspirer de nouveaux chants, gestes ou motifs à peindre. D'après les données de diverses régions australiennes, les rêveurs disent recevoir en rêve une peinture, une danse ou un vers chanté mais leur identification peut soit être rapportée à un récit déjà existant soit en susciter un nouveau. Il est difficile de savoir s'il s'agit d'élaborations faites en rêve ou au réveil. Le rêveur assistant à un épisode mythique ancien ou nouveau, peut le « traduire » à son réveil sous forme d'un nouveau chant, pas de danse ou dessin rituels. Les Warlpiri précisent que lorsqu'ils voient la peinture ou la danse et entendent le chant dans leur sommeil, il leur arrive d'y apporter des variations lors de l'exécution.

Considérant que les Aborigènes disent que toute nouveauté – récits mythiques ou formes rituelles – était déjà virtuellement présente dans la mémoire du rêve, la question de la primauté du mythe sur le rite ou l'inverse n'a pas de sens. Ni le mythe ni le rite innovés ne sont conçus comme des créations humaines, ils se situent dans le même espace-temps que les êtres éternels. L'opposition entre cette synchronie et la diachronie, à la fois du mythe et du rite, permet d'expliquer le processus de feedback que les Aborigènes posent comme intrinsèque à leurs émotions, mais elle rend absolument caduque toute tentative de hiérarchisation.

Cela amène à répondre aux deux dernières thèses : le mythe comme rêve ou comme ontologie. Si, dès le premier chapitre, j'ai mis en avant que pour les Aborigènes les mythes sont intimement liés au rêve, en revanche l'interprétation roheimienne de cette association me semble très appauvrissante. C'est la définition même

du rêve qui est ici à reconsidérer : je pense qu'il y a beaucoup plus dans l'expérience onirique, qu'il s'agisse de celle des Aborigènes ou de la nôtre, qu'un simple enjeu libidinal entre le rêveur et ses parents. De même, le rapport aborigène au paysage, s'il consiste à identifier la topographie à des corps, souvent avec des connotations orales, anales ou génitales, transcende aussi cet aspect dans une cosmologie qui n'a rien de libidinal. Certes, les rapports à la mère et au père figurent dans certains mythes ou rites, mais ils s'articulent avec d'autres rapports de parenté et des facteurs d'ordre cosmologique où intervient une dimension ontologique qui imprègne fortement l'élaboration nocturne ou son interprétation.

Le mythe « est » rêve, non en tant qu'expression du désir d'union éternelle avec la mère, ou avec des êtres ancestraux, mais parce qu'il se manifeste en rêve. Si les rites, d'abord initiatiques puis funéraires, visent à faire fusionner les hommes et les héros mythiques, il s'agit seulement d'une phase dans le processus de production d'identité : la fusion actualise son envers, la différenciation. Le processus est régulièrement répété dans les rites pour produire d'une part la discontinuité spatiale, qui sépare les hommes des animaux ou d'autres choses totémiques dont ils portent le nom, et d'autre part la discontinuité temporelle, qui remplace une génération par une autre. L'enjeu même de l'identification des vivants à des noms et des lieux suppose de les séparer des êtres éternels correspondants. A l'inverse, la fusion finale des morts avec ces êtres implique de les détacher du nom qu'ils portaient et du lieu qu'ils habitaient.

Autrement dit, vivre participe du mouvement inverse à la fusion (la mort réelle et rituelle) : c'est marcher dans la nostalgie et l'exil. Les noms et les lieux mythiques ne fixent pas les hommes mais les « indéterminent » comme nomades, poussés d'un lieu à un autre, se référant aux noms comme à des origines inaccessibles et aux sites comme à des terres inatteignables. Si les êtres ancestraux sont aujourd'hui présents dans toutes leurs traces, au cours de leurs pérégrinations, ils manifestaient comme les hommes le regret des lieux passés et pour s'en souvenir chantaient et peignaient ou simplement y rêvaient. Suivre leurs traces n'est pas les prendre pour modèle, mais trouver de nouvelles solutions pour gérer une quête d'identité singulière. Le rêve serait ce voyage émotionnel à la recherche de lieux et de mots perdus, une marche sur les traces toujours vivantes du passé. C'est l'attraction vers l'inaccessible et l'inatteignable, le désir activé par la nostalgie et l'exil, qui transforme les traces en signes, récits, chants, peintures et danses.

A la fois rêvé et rêvant, le mythe est traduction de l'expérience onirique qui repose à la fois sur des signifiants personnels et

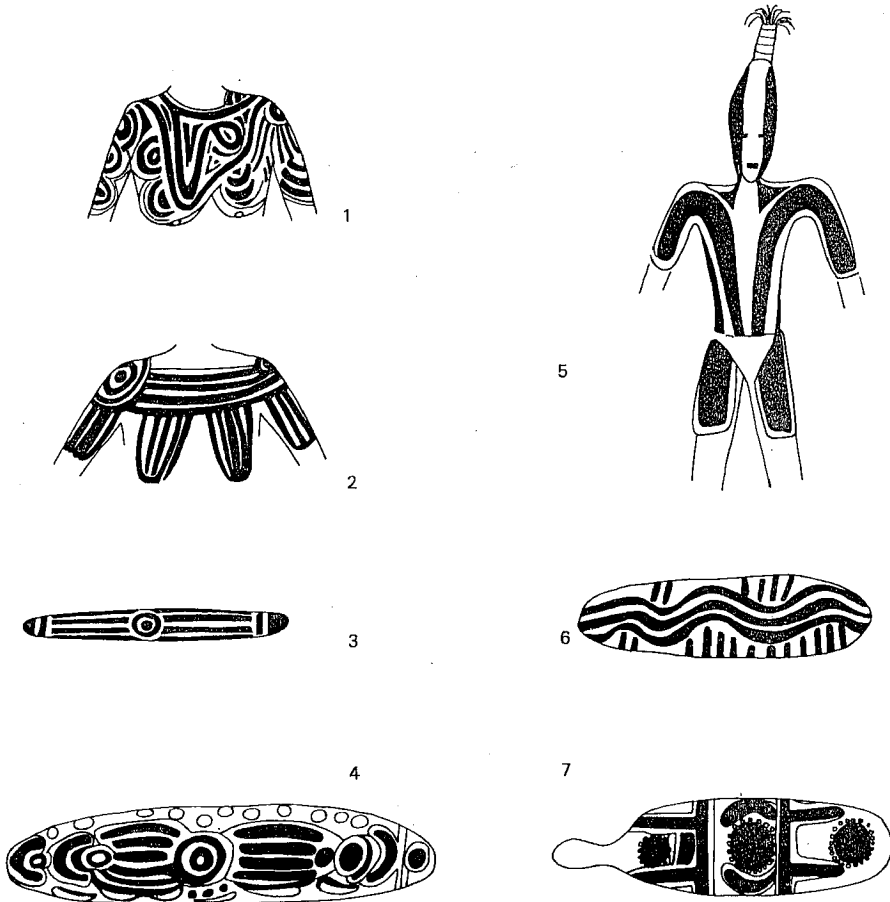


culturels et sur des processus a-signifiants d'indétermination de l'être. Si le rêve est agi par la culture et une quête d'identité singularisée, le mythe est ontologie en ce qu'il réfère la vision aborigène de l'existence à l'espace-temps onirique. C'est en tant qu'il est inaccessible que le réel est dans le rêve. En appréhendant la réalité par les symboles de la langue et l'émotion qui attache à des lieux et traverse les rites, les Aborigènes définissent un mouvement existentiel : pour devenir il faut des mots et des histoires attachées à des lieux, mais pour accéder à ce lien il faut des images de rêve traduites en peintures, chants et gestes rituels.

#### SITUER LE REGARD : LES PEINTURES DU DÉSERT

Pour l'observateur extérieur les motifs peints sur le corps ou les objets rituels des tribus du désert présentent une homogénéité. Ils sont en effet tous composés à partir d'une gamme réduite d'éléments : cercles pleins ou concentriques, ronds ou ovales, points, arcs, lignes droites ou sinueuses, plus rarement des spirales, ainsi que quelques empreintes animales (Strehlow, 1964). Pour les Aborigènes de ces régions, le choix d'éléments graphiques visant à représenter telle ou telle chose est explicitement analogique : il s'inspire de la forme des empreintes correspondantes. Les oiseaux seront figurés par des flèches, traces de leurs pattes sur le sable ; les êtres assis par des arcs, marque lisible de leur assise ; un arbre sera représenté par un cercle, diamètre du tronc à la surface du sol ; et la pluie par des lignes parallèles, aspect pris par le ruissellement des eaux sur la terre. Tout peut se dessiner selon ce code minimal sans pour autant prendre une apparence figurative ; l'ensemble du motif se présente comme une composition « abstraite » (cf. fig. 28).

Considérant le petit nombre d'éléments graphiques, ils sont par définition polysémiques et donc non interprétables sans autres informations qu'eux-mêmes. Comme l'a montré Munn (1973) dans un livre consacré à « l'iconographie » warlpiri, les cercles figurent aussi bien des arbres, des fruits divers, des camps, des sites, des étoiles, etc. ; les arcs renvoient à n'importe quel homme ou femme assis, tout être ancestral qu'il soit anthropomorphe ou non, ainsi que tout objet rappelant cette forme ; les lignes droites, outre la pluie, peuvent désigner des gens couchés, des lances, des bâtons à fouir ou des itinéraires ; quant aux lignes sinueuses, elles sont aussi itinéraires, ou lit de rivière, fumée, serpent, empreinte d'un lézard, etc. Des combinaisons particulières d'éléments ont leurs propres connotations mais qui restent encore sujettes à de multiples interprétations : par exemple, si de courts traits parallèles surmontés d'un arc représentent



1 & 2. Femmes warlpiri peintes : Rêve Wallaby *mala* à Yinapaka et Rêve Bâton à Fouir à Janyingki.  
 3 & 4. Tablette et plat rituels féminins : Rêve Homme initié à Kulungalinpa et Rêve Prune Noire à Yardurluyardurlu.  
 5. Homme warlpiri peint : Rêve Feu à Jurntu.  
 6 & 7. Tablettes masculines : (cf. Munn 1973) : Rêves Pluie et Prune.

Fig. 28. – Exemples de peintures Warlpiri

souvent des personnes couchées la tête contre un auvent, il arrive que cela ait un sens plus ésotérique ; et si les lignes qui relient des cercles figurent en général des itinéraires connectant des sites, rien ne permet de dire *a priori* de quel voyage mythique il s'agit ni des lieux ainsi identifiés, alors que, pour les Aborigènes, le motif porte toujours en lui de telles précisions.

Non seulement on ne peut assigner un sens à un élément sans le connecter à d'autres éléments du même motif, mais on ne peut non plus interpréter les relations entre eux hors de leur contexte, c'est-à-dire sans connaître la parole dite ou chantée et l'intention qui ont présidé à l'exécution du motif. En outre les éléments d'un même motif peuvent avoir plusieurs interprétations selon l'intention et le savoir de ceux qui les exécutent ou les regardent. En fait, l'ensemble de l'information enregistrée dans un motif corporel ou sur un objet peint ou gravé ne peut être déchiffrée que par ceux qui ont été instruits des différents registres de lecture de ce motif particulier.

Certaines associations d'éléments sont, pour les initiés, immédiatement identifiables, sortes d'emblèmes totémiques d'un lieu ou de l'ensemble d'un itinéraire mythique. Mais tous les éléments du motif ne sont pas nécessairement analogiques, ils ne se décryptent pas élément par élément mais « parlent » par leur effet d'ensemble. A ce titre on ne peut comme le fait Munn parler d'une iconicité générale : les éléments iconiques n'étant qu'un aspect du système graphique (Dubinskas & Traweek, 1984). On retrouve cette ambiguïté avec les *toas*, piquets sculptés et peints par les Dieri et leurs voisins d'Australie-Méridionale, innovation du début du siècle disparue depuis : en quittant un camp les Aborigènes les fichaient en terre pour indiquer aux prochains arrivants la direction qu'ils avaient prise. Mais les informations données par la forme ou les motifs de ces marqueurs ne pouvaient être « lues » que par ceux qui connaissaient l'identité des propriétaires de ces objets et le symbolisme particulier qui les liaient à des lieux et des totems (Morphy, 1977).

Dans le désert central et de l'ouest, à chaque Rêve (mythe, totem et itinéraire) sont associés de nombreux motifs, et la liste n'est pas exhaustive puisque de nouvelles peintures peuvent être rêvées. En outre, à partir de certains traits de base, des variations sont permises au peintre. Là encore, les éléments utilisés ne sont pas systématiquement décomposables en autant de choses représentées : le motif illustre de manière globale le contenu mythique et géographique du nom totémique qu'il porte. Il arrive que d'un Rêve à un autre on retrouve le même motif, mais d'après mon expérience chez les Warlpiri, ce « même » est dit « différent » : par delà la forme, c'est le nom de référence qui distingue deux motifs pour nous similaires.

De rituels en rituels, j'ai recueilli auprès des femmes un millier de motifs différents, corporels et sur tablettes, en notant à chaque fois le Rêve (et souvent un site particulier) qu'ils évoquaient. Mais quand je leur montrai les photos de ces motifs, si elles ne se

souvenaient pas du contexte dans lequel tel cliché avait été pris, elles se refusaient à dire de quel Rêve il s'agissait, le motif ne suffisant pas pour l'identifier. Il est toutefois des motifs typés qui renvoient toujours au même Rêve, en particulier lorsqu'ils comprennent des éléments en forme d'empreintes d'animaux, telle la flèche qui évoque l'émeu ou la « fourchette » qui évoque l'opossum. Mais il reste que, là encore, sans le contexte rituel on ne peut dire s'il s'agit d'Emeu en général ou d'un épisode et d'un site particulier qui lui sont attachés.

Les hommes utilisent dans leurs rites les mêmes éléments graphiques que les femmes mais en font un usage un peu différent. Ils saturent rarement leurs peintures corporelles par des encerclements comme c'est le cas sur les poitrines féminines bien que, tant sur le corps que le sol, ils remplissent les fonds avec du duvet d'oiseau ou de kapok. Ils ont tendance à reproduire plus d'empreintes animales et, sur leurs objets sacrés, ils dessinent plus systématiquement des trames de lignes-itinéraires reliant des cercles-sites ; les fresques qu'ils exécutent sur le sable, indiquent souvent de manière très dynamique, par des successions de flèches ou d'autres empreintes, les déplacements des êtres mythiques entre ou autour des lieux, leur émergence d'un site ou leur disparition à l'intérieur (Munn, 1973).

Ce dynamisme pictural de l'orientation d'un trajet se retrouve dans la vie quotidienne pour dessiner sur le sable des histoires se rapportant soit à la version publique des épopées ancestrales, soit à des événements diurnes ou nocturnes, chasse ou rêve. La technique, surtout pratiquée par les femmes, consiste à accompagner un récit verbal par des éléments dessinés qu'on efface de la paume au fur et à mesure des scènes racontées. Ainsi, au fil de la narration, divers tableaux se succèdent les uns aux autres sur le sable comme sur un écran : des éléments apparaissent et se surajoutent au rythme des mots qu'ils illustrent, mais comme chaque tableau a son unité de lieu ou de temps, dès qu'une action définit une nouvelle séquence, le sable-écran redevient vide en attendant de se remplir des signes qui vont la composer.

Parfois le narrateur ou la narratrice s'arrête de parler pour continuer le récit seulement en dessinant : imaginez que sont déjà tracés deux cercles figurant respectivement un arbre et un feu, si le héros de l'histoire doit se déplacer de l'un à l'autre, le trajet sera signifié en silence par une ligne en pointillés reliant les deux cercles. Eventuellement, le narrateur peut intercaler entre sa parole et ses dessins des signes du langage de « sourd-muet » qui prennent en relais le récit ou soulignent ce qui vient d'être dit et dessiné ou va l'être. Contrairement aux codes graphiques, les signes de mains sont directement interprétables et ne comprennent que la dimension

polysémique propre également aux mots. Parler, dessiner, faire des signes gestuels sont dans le cas des tribus du désert trois registres d'énonciation auxquels les enfants sont habitués dès l'enfance.

En 1970, à l'initiative de l'éducateur Geoff Bardon, les Pintupi, Warlpiri et autres Aborigènes regroupés dans la communauté de Papunya entreprirent de transposer leurs motifs picturaux traditionnels en peignant avec des acryliques sur des planches de bois et des toiles. Après une première réaction de colère d'autres Aborigènes de la région qui voyaient là une profanation d'un art sacré en partie secret, les anciens ont donné un nouveau statut à ces réalisations : celui d'œuvres d'art à destination d'acheteurs étrangers. Depuis quelques années, de nombreuses communautés du désert se sont mises à produire et vendre à haut prix dans le circuit des musées et des galeries de telles peintures à l'acrylique, dans le but, disent-elles, de promouvoir un patrimoine millénaire. Source importante de revenu, ces peintures sont aussi l'affirmation de la vitalité d'une culture. L'initiative a en particulier permis de mobiliser les jeunes, déroutés par les attraits de la vie occidentale : encouragés par la reconnaissance des Blancs, ils se sont rapprochés des anciens pour apprendre les motifs et pouvoir les exécuter à leur tour.

Défi aux historiens de l'art, l'« école de Papunya » a suscité un mouvement de contagion qui voit l'émergence de styles légèrement différents selon les communautés ou les individus. Pourtant tous les peintres partent du même principe de base, ces motifs hérités ou élaborés en rêve, toujours associés à des ancêtres totémiques et des terres. Chacun, de par le système traditionnel, partage avec certains parents ou alliés une série de motifs emblématiques de ses Rêves-totems et Rêves-itinéraires qu'ensemble ils sont seuls habilités à reproduire, dans les rites comme pour la vente. Bien que les peintures soient signées par l'initiateur de la toile, elles sont en général exécutées à plusieurs. Générations et sexes coopèrent ainsi sur une œuvre (Sutton et al., 1989).

La plupart des toiles frappent par leur style « pointilliste », de petits points saturant tous les fonds autour des motifs de base : cela produit souvent un effet cinétique où la perception des traits de diverses couleurs devient ambiguë car ils peuvent paraître tour à tour dessus ou dessous les uns des autres. Si les techniques de juxtaposition de points multicolores ont émergé avec l'utilisation des acryliques, en revanche le principe de noyer les motifs de base par des encerclements (pour les femmes) ou de la matière (pour les hommes) jusqu'à saturation de la surface à peindre caractérisait déjà les peintures corporelles ou sur sable. Avec le jeu traditionnel des quatre pigments naturels (rouge, jaune, blanc, noir) et du kapok

teint, il s'agit de fondre le motif au corps ou au sol, manière d'effectuer ce passage mystérieux du « dessus » au « dessous », retournement qui fait communiquer les hommes avec les êtres du Rêve. La confusion du motif avec son support traduit l'idée aborigène selon laquelle peindre le corps ou le sol c'est « entrer » dans le Rêve : corps ou sol deviennent alors la terre comme perçue du dedans. Les nouvelles techniques picturales des toiles à l'acrylique traduisent quelque chose de ce postulat cosmologique d'une continuité paradoxale entre « dessous » et « dessus ».

Le jeu des points, des encerclements et du choix quasi-illimité des combinaisons de couleurs acryliques, est le lieu où s'exercent aujourd'hui la liberté et l'inventivité du ou des peintres. Ainsi deux peintures ne seront jamais semblables bien que soit respectée la conformité formelle qui permet aux initiés d'identifier le nom de Rêve de la peinture. Ces dernières années, certains peintres ont commencé à représenter avec les mêmes codes graphiques des scènes de la vie quotidienne non attachées à des sites et des mythes particuliers, tels une chasse ou une cérémonie de femmes. D'autres insèrent dans leurs trames géométriques des éléments figuratifs, silhouette d'homme, d'animal ou d'objet pour, disent-ils, « aider » les non-aborigènes à trouver le sens, propre et figuré : reconnaître le Rêve et situer un haut et un bas ; étant peintes posées à même le sol, les toiles ont sinon rarement un sens privilégié en vue de l'accrochage au mur.

Toutes ces adaptations ne sont pas sans susciter de multiples discussions et parfois des désaccords entre les Aborigènes concernés : si chacun a le droit de peindre les motifs qui lui sont reconnus par le groupe, il y a des peintres meilleurs que d'autres. L'avis aborigène pourra suivre mais non nécessairement les critères esthétiques occidentaux. Certains rejeteront les couleurs très vives, les éléments figuratifs, l'exécution rapide, le trait incertain ou la symétrie trop systématique. D'autres ne s'attacheront qu'à la richesse mythique des éléments représentés et exigeront un prix très fort pour une peinture apparemment anodine ou reprocheront à un peintre de dévoiler un motif qui devrait rester secret : en guise de compromis, des Aborigènes refusent d'expliquer à l'acheteur ce qu'ils ont peint.

Pour dessiner au sol des itinéraires mythiques ou des parcours de chasse, les Aborigènes du désert ont tendance à orienter ces tracés en fonction des points cardinaux effectifs. De même, ils demandent pour lire une carte de Blanc à ce qu'elle soit tournée le nord au nord et le sud au sud. Mais lorsqu'un Aborigène indique une direction du doigt ce n'est pas nécessairement le nord ou le sud à partir de l'endroit où il se trouve ; souvent il se réfère à un

site particulier qui lui sert de balise pour orienter la direction qu'on lui demande (Lewis, 1976). C'est comme si vous trouvant à Marseille vous montriez le sud pour situer Lyon qui est à votre nord mais au sud de Paris, votre « site » de référence. L'orientation des dessins peut de même se référer à une sorte de carte mentale du réseau et non aux directions effectives.

Sur un objet ou sur le corps, les positions relatives des divers sites représentés ne sont pas toujours respectées comme si ne comptait que la structure qui les lie et non le fait qu'ils seraient à l'est ou à l'ouest, à droite ou à gauche les uns des autres : vision par excellence topologique. En outre, une série de cercles reliés par des traits peuvent être lus comme correspondant à des sites différents, au fur et à mesure que l'on parcourt la trame en boucle : façon d'indiquer à nouveau que ces cercles sont comme les cases vides d'une même structure, en l'occurrence l'itinéraire de référence. Peindre une tablette, un piquet, un montage de croix de fil, une coiffe, ou un corps c'est vouer la peinture à être nécessairement « désorientée » du fait des déplacements rituels de ces objets et des danseurs une fois peints ; mais cette désorientation est l'expression même du mouvement indissociable de la nature de l'itinéraire ainsi mis en œuvre.

En tant que cartes de géographie symboliques, les peintures sur corps, objet, sol ou toile suggèrent un mode de figuration en vue aérienne, tel celui que nous utilisons pour nos plans et nos cartes. Pourtant, rien ne permet de dire que les motifs-cartes aborigènes témoignent d'une simple vision par au-dessus. Ils peuvent tout aussi bien restituer une vision par en-dessous, toute empreinte ayant par définition le même contour qu'elle soit vue d'en haut ou d'en bas. Les dessins du désert représentent tant une vision aérienne que « souterraine », point de vue qui serait celui des êtres éternels enfouis sous terre, regardant la vie se dérouler au-dessus d'eux.

A l'instar des techniques de confusion entre le motif et son fond, la virtualité d'un double point de vue sur l'empreinte correspond à une suggestion picturale du retournement de vision qui caractérise la relation aborigène entre les concepts spatio-temporels « dessous » et « dessus ». Malgré la similarité du contour, le passage de la vision par au-dessus à en dessous modifie pourtant quelque chose, en l'occurrence l'orientation interne de la forme figurée : en effet, sa droite et sa gauche se trouvent retournées. Changer ainsi de point de vue n'est pas, sur le plan de la cosmologie des Aborigènes désert, de l'ordre du reflet. Le regard pour se mettre à la place du dedans doit faire une véritable traversée du miroir. Or celle-ci est inconcevable sans l'hypothèse d'une quatrième dimension qui seule permet de

franchir tant les obstacles de la troisième que de parcourir en tout sens le temps. Comme les mythes, les peintures nous renvoient ainsi à une des propriétés topologiques de l'hypercube.

#### VOIR À TRAVERS : PEINTURES DU NORD ET CHAMANISME

Les jeux de retournement dessous/dessus des peintures du désert se retrouve d'une manière différente dans celles des tribus du nord, en particulier en Terre d'Arnhem. Cette région est célèbre pour ses peintures rupestres d'apparence figurative, formes animales, humaines ou hybride dont le squelette et les organes internes sont dessinés à l'intérieur comme si la peau était transparente ; c'est pourquoi on appelle ce style « à rayons X ». Des motifs similaires étaient traditionnellement peints sur des rectangles en écorce utilisés dans certains rites ou en guise de paravents des abris. Lancées sur le marché de l'art dans les années 50, les écorces peintes continuent à être produites pour la vente, témoignant d'une diversité de styles selon les artistes, tout en gardant leurs caractéristiques symboliques ancestrales.

Les peintures sur écorces correspondent en général à des mythes, des héros totémiques ou des esprits nommés qui sont souvent associés à des lieux, voire des itinéraires. Comme dans le désert, chaque individu détient avec un groupe, en l'occurrence son patriclan, un certain nombre de motifs qu'il est habilité à peindre et qu'il peut enrichir de certaines innovations oniriques. Mais seuls les hommes peignent. Il est courant qu'un animal ou un être anthropomorphe soit figuré d'une manière quasi cubiste, moitié de face et moitié de profil ; selon Taylor (1987), c'est une traduction aborigène du mouvement intrinsèque au principe de transformation des êtres mythiques.

Taylor a aussi montré que les Aborigènes considèrent comme style « à rayons X » des peintures qui ne présentent pas de manière explicite des squelettes et des organes mais où les formes figuratives sont remplies de hachures géométriquement entremêlées : pour eux, cela traduit le « paysage » intérieur de l'être mythique représenté, c'est-à-dire les lieux et les parcours qui lui sont associés et par là son être même. A ce titre, la vision « à travers » du nord, à l'instar de la vision « dessus/dessous » du désert, correspond à l'évocation à la fois d'une carte de géographie et d'une carte d'identité.

Les maillages hachurés qui remplissent les formes figuratives sur écorce peuvent aussi saturer les fonds. Des combinaisons précises d'hachures et de losanges caractérisent par ailleurs les peintures corporelles masculines de Terre d'Arnhem ; les femmes ne se peignent



pas de tels emblèmes totémiques et claniques. Morphy (1980) a remarqué que, comme pour les motifs du désert, les éventuelles analogies entre les éléments graphiques et les choses représentées s'inscrivent dans un système dont la base fondamentale n'est pas iconique, l'ensemble du motif jouant un rôle identificatoire sans être décomposable en éléments iconiques.

Les hommes du nord peignent aussi des objets sacrés qui ont parfois la forme d'une sculpture figurative. Ceux du littoral exécutent en outre, au cours de leurs rites funéraires, des sculptures sur sable, immenses fresques sur lesquelles dansent les endeuillés des deux sexes ; là, le tracé des formes ressemble beaucoup, bien qu'en relief, aux motifs-cartes du désert (Keen, 1977). A l'inverse, les tribus du désert avaient traditionnellement, à côté de leurs motifs « abstraits », un art figuratif plutôt secret dans la mesure où ces peintures d'animaux, d'objets ou d'êtres anthropomorphes se trouvaient sur les parois des sites rupestres réservés aux hommes. On trouve en outre, chez les tribus du désert de l'ouest, des sculptures en forme de poupées, ciselées avec des lignes et des cercles reproduisant les itinéraires, sites et autres symboles totémiques dans le style des motifs-cartes : manière très explicite de passer du corps à la terre par le médium d'un objet sacré qui par sa forme est corps et par son contenu paysage (Mountford & Tonkinson, 1969).

En somme parler de « figuratif » ou d'« abstrait » à propos des peintures aborigènes du désert ou du nord est toujours ambigu : pour les concernés, l'apparence abstraite cache des figurations explicites alors que l'apparence figurative cache des abstractions. A l'inverse l'effet de sens n'est que partiellement iconique : l'enjeu de la peinture n'est pas tant de « représenter » mais de produire un effet à la fois esthétique et émotionnel où la signifiante – association d'un nom totémique, d'un récit mythique et d'un site ou itinéraire de référence – n'est qu'un moment de la vision qui, elle, suppose un processus a-signifiant permettant de s'imprimer, par-delà tout symbole, du devenir en mouvement de l'espace-temps du Rêve. Il s'agit là de ce processus quasi-holographique où par un élément on accède au tout qui n'est pas une somme d'éléments mais quelque chose d'indéterminé et infini, l'éternité comme virtualité de transformation. A ce titre, l'important à retenir, me semble-t-il, dans le travail pictural aborigène ce sont les diverses techniques figuratives et abstraites qui permettent de suggérer l'inversion et le retournement entre « dessous » et « dessus », passage « à travers » qui nie les obstacles de l'espace à trois dimensions.

Il est significatif que la vision dite à rayons X, qui caractérise les peintures du nord, soit aussi l'un des attributs général du

chamanisme australien : les chamanes-guérisseurs disent traverser le corps pour voir le point du mal à l'intérieur afin de pouvoir l'évacuer par la cure adéquate. Ce sont les Aborigènes eux-mêmes qui font l'analogie entre la technique occidentale des radiographies et le pouvoir traditionnel de leurs *medecine-men* ou *clever-men*. Ils identifient de même les autres pouvoirs chamaniques aux instruments qui nous permettent de voir et parler au loin (télévision, télégraphe, téléphone, satellite) ou de nous déplacer rapidement (voiture, avion).

Selon eux, le chamane est plus efficace dans la mesure où non seulement les pouvoirs sont en lui mais encore il peut s'en servir au mépris des contraintes temporelles et matérielles : clairvoyance, télépathie, présence en plusieurs lieux à la fois, invisibilité, visite des morts et des êtres éternels au ciel ou sous terre, insensibilité au feu, métamorphose en animal ou en arbre, élévation grâce à une corde qui se déploie à partir du corps sont autant d'attributs chamaniques<sup>4</sup>. La capacité de voir « à travers » est de par toute l'Australie associée à celle de voir « au loin », « dans le passé » ou « le futur » ou encore d'agir instantanément sur une victime en pointant un objet magique meurtrier pour le projeter à distance. Toutes ces caractéristiques renvoient à la synchronie de la quatrième dimension en tant qu'elle abolit les obstacles spatiaux ou temporels qui régissent nos repères courants.

La vision « à travers » est en général attribuée aux quartz ou coquilles perlières que les chamanes détiendraient dans leur corps après une initiation effectuée par leurs pairs, ou certains esprits : esprits des morts, esprits-enfants ou totems particuliers qui deviennent des assistants personnels, mais aussi des êtres éternels reconnus par l'ensemble de la tribu, tel *Baiame* ou *Bunjil* dans le sud-est ou Serpent Arc-en-ciel dans le nord-ouest. Certains de ces esprits sont identifiés à une sorte d'œil intérieur qui détecterait diverses informations par le pied du chamane dont l'orteil a été désarticulé dans ce but (Elkin, 1974).

De nombreux récits d'initiation chamanique insistent sur le fait que le postulant, qui hérite de la fonction ou est choisi, doit subir une mort et une renaissance ; ce modèle est courant dans les rites de socialisation mais, ici, il s'agit d'un degré supérieur permettant, selon Elkin (1977), aux hommes qui ont fait cette expérience d'être habilités à leur tour à restituer la vie en guérissant ou à tuer par sorcellerie. Celle-ci, à l'instar de nombreux autres attributs chamani-

4. Sur le chamanisme australien : Elkin, 1974 (1954) & 1977 (1945), aussi Baret, 1964 ; Berndt & Berndt, 1943 ; R.M. Berndt, 1947 ; Capell, 1952-53 ; Coate, 1966 ; Howitt, 1904 ; Meggitt, 1955 & 1961 ; Roth, 1897 ; Smith, 1930 ; Spencer & Gillen, 1968 (1899) ; Thomson, 1961b.

ques, n'est pas réservée aux seuls chamanes, mais ils sont les seuls à pouvoir intervenir sur un ensorcelé précisément parce qu'ils maîtrisent le processus induisant le mauvais sort et les techniques de renaissance magique.

Dans le centre et l'ouest, les futurs chamanes sont censés avoir les jointures brisées et les entrailles enlevés, se trouver donc avec un corps vide et inarticulé, pour gagner de nouveaux organes et des objets qui cristalliseront leur pouvoir. Des quartz ou autres substances sont souvent crachés par le chamane dans un but thérapeutique, supposés passer de son corps à celui du malade pour en extraire le mal sous cette forme. Dans le Queensland, pendant l'initiation, les Chepara représentaient par un arbre dont les racines étaient tournées vers le ciel et entouré de petits arbres peints en rouge un héros ancestral « père de tous », *Maamba*, qui faisait entrer les chamanes en transe (Howitt, 1904). En Australie centrale, certains chamanes sont censés retourner leur propre corps par l'anus pour se transformer en esprits *marali* : leurs bras deviennent ainsi des jambes, les jambes des ailes et le pénis une bouche (Mountford, 1978). L'inversion haut/bas et le retournement du corps comme un gant renvoient une fois de plus au paradoxal mouvement de transformation entre le « dessous » et le « dessus ». Ce retournement image le passage magique qui est à l'œuvre dans toute cure supposant l'évacuation d'une maladie, la métamorphose d'un mal au dedans en une substance ou une force au dehors. À ce titre, le chamanisme apparaît comme une dérivation logique de la cosmologie indigène qui postule le « dessous-dedans » et le « dessus-dehors » comme à la fois discontinus et continus.

On a souvent dit qu'à l'exception des Aborigènes du littoral, qui se guidaient en suivant les étoiles pour la pêche, les autres ne s'en servaient pas. Il faut d'abord préciser que les connaissances sur les étoiles constituent un savoir ésotérique, le sujet étant délicat à aborder, il est possible qu'on ait sous-estimé leur importance. Mais qui dit importance ne signifie pas nécessairement usage pragmatique dans l'orientation. Le ciel renvoie à une autre dimension, à la fois spatiale et temporelle, tout comme le souterrain avec lequel il est censé communiquer.

Bien des mythes répètent que les héros sont descendus sous terre pour monter au ciel, parfois qu'ils sont sortis de terre alors qu'ils venaient du ciel. Chez les Pitjantjatjara, le parcours de certaines étoiles transpose en négatif les itinéraires terrestres de héros ancestraux (Tindale, 1936). Pour d'autres les chemins du ciel ont leurs propres trajets et héros. Dans de nombreuses tribus, les morts, qu'ils soient enterrés ou incinérés, doivent suivre un parcours qui les

mènent au cœur souterrain des sites vers un au-delà cosmique : au delà de la Voie Lactée précisent les Lardil, au cœur des Nuages de Magellan disent les Kamilaroi et les Warlpiri. Lieu de fusion des défunts avec les êtres éternels, les Nuages sont reconnus comme des corps formés d'étoiles multiples pareils à la Voie lactée, c'est-à-dire comme deux galaxies. Le petit Nuage est en outre appelé « circonci-seur » en warlpiri, mot tabou réservé aux initiés.

Chez les Karadjeri de la côte ouest, les Nuages de Magellan sont les esprits de deux frères itinérants qui dévoilèrent la circoncision aux hommes, leurs corps étant devenus *Bulain*, le Serpent Arc-en-Ciel synonyme de toutes les forces des Rêves (Piddington, 1932). Chez les Aranda et les Kaytej, ces deux galaxies sont les camps de deux grands hommes noirs et « pleins d'une magie mauvaise qui étouffent les hommes et les femmes dans leur sommeil » (Spencer & Gillen, 1904). Pour les Aranda, la Voie lactée départagent le ciel en deux espaces de campements : est et ouest, le premier défini comme aranda, le second comme aluridja : certaines constellations (Croix du Sud, Centaur, Scorpion, Cygne, Aigle) et des étoiles singulières définissent des personnages à la fois dotés d'un nom propre et d'un nom de sous-section qui se déplacent en retraçant divers drames (Maegraith, 1932).

Diverses tribus associent les étoiles filantes ou les comètes à la mort. Chez les Koko Yao du Queensland, un météore indique la chute d'un esprit défunt ou le jet d'une pierre par l'esprit qui l'accueille (Thomson, 1933). Chez les Mara et Anula, les étoiles seraient les femmes et les enfants d'*Atnatu*, l'être du ciel, ou d'anciens Aborigènes restés au ciel après que le feu fut découvert sur terre par le faucon et ait brûlé l'arbre qui reliait la terre au ciel. Dans la région de la rivière Roper, la Voie lactée serait la fumée du premier feu de brousse grâce auquel les hommes obtinrent le feu ; le poulet-faucon se saisit d'une étincelle dont disposait Emeu sous son aile.

Howitt prétendit que pour les Aborigènes la terre est plate et surmontée d'une voûte ; or, il a lui-même noté que les Dieri définissent le ciel comme *puri wilpamina* « un vaste trou » et que le lac Eyre à sec est appelé « trou du soleil », car là le soleil est censé disparaître sous-terre pour ressortir à l'est au matin. Nous sommes loin d'une conception de la terre plate. Il s'agit plutôt d'un paradoxal passage à la béance du ciel par le sous sol. A propos des Narrinyeri et de leurs voisins d'Australie-Méridionale, Smith (1930) a relevé qu'ils paraissent « avoir cru que la terre tournait ainsi que l'évoque le dicton, " La terre se retourne elle-même " ». Cette expression indigène pourrait signifier qu'il s'agit non pas de la rotation de la terre mais de son retournement du dedans vers l'extérieur, l'espace galactique.

Les mythes cosmogoniques ou les interprétations indigènes du cosmos sont très délicats à analyser car, pour les Aborigènes eux-mêmes, ils traduisent différents contextes d'énonciation où des métaphores peuvent masquer des explications réservées aux initiés. Il reste qu'à travers toutes les informations apparaît l'idée d'une communication entre la terre et l'au-delà du ciel médiatisée par un espace-temps qui échappe aux repères habituels. Le rêve est ce qui donne aux hommes la meilleure intuition de ce que cette dimension parallèle peut être.

L'analogie est ici beaucoup plus qu'une simple extrapolation sur l'existence d'un monde des esprits des vivants et des morts à partir des visions de leurs images dans le sommeil, comme le postule la vieille théorie de l'animisme<sup>5</sup>. Il s'agit d'une réflexion complexe sur l'univers que les Aborigènes ont élaborée au cours des millénaires en la transposant dans tous les aspects de la société. A la lumière des recherches les plus récentes en astrophysique, qui relativisent le temps dans l'espace et interrogent topologiquement la forme de l'univers, voire se demandent s'il n'y en a pas plusieurs, la cosmologie aborigène semble interroger comme un défi à notre quête de l'esprit humain.

5. Tylor E.B., 1873, *La Civilisation primitive*, Paris, Ed. Barbier.

## Conclusion :

### Du temps dans l'espace

Si, par delà l'extrême diversité d'organisation sociale et de pratiques des tribus australiennes, il est clair que transparait une logique commune, se pose la question du statut de cet hypercube par lequel j'ai proposé d'en rendre compte. A l'objection que la discrimination opérée sur les éléments analysés force l'adéquation à un modèle et le rend arbitraire, je répondrais que l'hypercube fut seulement un outil comparatif de champs hétérogènes pour l'ethnologie et pourtant indissociables pour les Aborigènes eux-mêmes : parenté, mythes, rites et territorialité.

On s'est souvent interrogé, en anthropologie, sur la conscience que les indigènes pouvaient avoir de la logique qui, pour les théoriciens, semble régir ce qu'ils font. Il est clair qu'un Aborigène n'identifiera pas sa culture à un hypercube puisqu'il s'agit d'un objet appartenant à un langage mathématique spécifique à l'histoire de la pensée occidentale. En revanche certains modes de figuration aborigènes, tant dans la conception spatio-temporelle du cosmos que dans son application, à travers peintures et sculptures ou chamanisme, reposent sur des préoccupations du même ordre que celles de la topologie : penser les relations comme des parcours sans souci de la métrique, formuler des paradoxes permettant de sortir du dualisme exclusif, rendre compte de transformations par des symbolisations.

Meggitt (1954) a relevé que les hommes warlpiri appellent en anglais leurs motifs totémiques « number », nombre : manière de signaler que ces dessins sont pour eux des symboles existant en soi selon un principe similaire à nos symboles numériques. Il faut savoir que les Warlpiri, comme leurs voisins, ne nomment que le un et le deux, désignant les autres chiffres par la répétition combinée de un et deux (par exemple deux-deux-un pour cinq) ou simplement le

mot « plusieurs ». Si cette façon de compter rappelle le système binaire de nos ordinateurs, elle coïncide aussi avec le fait que le système pictural du désert repose lui-même sur un nombre limité d'éléments graphiques. Systèmes numériques et graphiques traduisent le même souci logique : concevoir l'infini à partir d'éléments réduits au minimum.

Dans le sud-est, chez les Wurunjjerri et leurs voisins, on trouvait autrefois un système numérique nommant les chiffres de 1 à 31, selon des termes correspondant à un trajet ordonné sur les parties du corps : 1) petit doigt, 2) auriculaire, 3) majeur, 4) index, 5) pouce ou main, 6) poignet, 7) divergence des tendons radiaux, 8) muscle radial, 9) intérieur du coude, 10) biceps, 11) articulation de l'épaule, 12) clavicule, 13) cou, 14) lobe de l'oreille, 15) suture latérale du crâne, 16) « lieu de la coupure », sommet de la tête où les deuilleurs se coupent pour saigner. Si cette pratique funéraire est quasi générale sur le continent, le système numérique wurunjjerri reconnaissait le sommet de la tête comme le lieu d'une coupure divisant le corps en deux moitiés inversées : en effet, pour arriver jusqu'à 31 on reparcourrait, cette fois en descendant, l'autre moitié du corps : 17) suture opposée du crâne, 18) autre lobe de l'oreille, etc., jusqu'à 31) petit doigt de l'autre main.

Howitt (1904) à qui l'on doit ces informations n'a pas précisé si l'on commençait à gauche ou à droite, mais on constate deux propriétés qui ne sauraient être purement hasardeuses : d'abord à partir du poignet, les parties du corps choisies alternent toujours entre un « creux » et une « bosse », ensuite si l'on fait la somme du chiffre associé à chacune de ces parties avec celui de la partie inverse (15 + 17, 14 + 18, 13 + 19, 12 + 20, 11 + 21, 10 + 22, 9 + 23, 8 + 24, 7 + 25, 6 + 26, 5 + 27, 4 + 28, 3 + 29, 2 + 30, 1 + 31) on obtient toujours 32 qui, n'ayant apparemment pas de nom, est le redoublement de 16, situé au « lieu de la coupure » sans inverse localisé. Autrement dit, le corps est ici numéroté d'une manière telle qu'il apparaît à la fois comme fait de deux moitiés inversées, asymétriques du point de vue des chiffres associés, sauf en un point, le 16, qui renvoie à un ailleurs et une ligne de pliure produisant, par la somme des points pris deux à deux, une permanence symbolisée par 32.

Ce jeu sur le 16 amène inévitablement à l'hypercube, cube à quatre dimensions ayant seize sommets. Or les tribus qui utilisaient la numérotation en 16 sur le corps ne pratiquaient pas le système de parenté à huit sous-sections qui s'inscrit sur un hypercube. Mais c'est comme si par la symétrie inversée des chiffres sur le corps ces tribus appliquaient un raisonnement logique similaire à celui des

sous-sections dans le centre-ouest : autre façon de dire que la logique « hypercubique » était présente à l'est et que les systèmes de parenté ne sont qu'une application parmi d'autres d'une logique rendant possible leur formalisation par les indigènes. On peut supposer que, si les Wurunjerrri n'avaient pas été décimés, ils auraient pu adopter les huit sous-sections et modifier leurs systèmes de parenté précédents, à l'instar des nombreuses autres tribus du nord et de l'ouest qui l'ont fait au cours de ces dernières décennies.

Tout au long du livre j'ai tenté de démontrer que le système à huit sous-sections n'aurait pas de prise sur les sociétés qui l'ont élaboré ou adopté s'il n'y avait pas déjà à l'œuvre une logique de fabrication rituelle des identités locales et intertribales. Seule l'existence d'une telle dynamique explique le processus en feedback qui, par constantes réélaborations rituelles, mythiques et territoriales, caractérise la reproduction sociale des Aborigènes d'Australie. Mais faut-il en conclure que toute innovation est déterminée par une interaction, en l'occurrence entre deux sociétés aborigènes, par définition différentes mais traduisibles l'une dans l'autre de par leur logique commune ? A un premier niveau, un élément nouveau, toujours exogène, n'est intégrable qu'à condition d'être précisément traduisible. Mais qui dit élément exogène n'exclut pas qu'il surgisse de l'intérieur, en l'occurrence par un individu.

L'anthropologie n'a pas fini de sonder les conditions d'émergence des innovations. Dans le cas aborigène, l'interaction intertribale en fournit un aspect mais tout individu est d'une certaine façon sollicité à fournir des innovations, en particulier rituelles (peintures, chants, danses, récits) en réponse à sa vie tant affective que sociale. Il est vrai que celles-ci étaient traditionnellement interprétées de manière à s'insérer dans le langage commun, fondamentalement réticent semble-t-il à l'émergence du Un, sous la forme d'une organisation sociale hiérarchisée et de la prise de pouvoir par un individu ou un groupe.

La situation a changé depuis le contact avec les colons européens et l'impact de notre société technologique qui tend vers une logique polaire, que ce soit celle du monothéisme, en l'occurrence chrétien, ou de l'État. Je posais la question en introduction si les Aborigènes sont condamnés à se soumettre à ce nouvel ordre logique, s'ils peuvent assumer le Un dans leur logique multipolaire ou si leur survie tient au fait de suivre comme ils disent « deux lois ». En fait toutes les situations sont présentes en Australie. Les survivants des tribus décimées qui n'ont pas eu le temps de répondre à la violence du contact vivent en apparence comme nous. Je dis bien en apparence, car par delà le processus d'intégration des métis, se pose la question



de l'identité aborigène qui bien souvent déchire en deux ceux-là même qui ont perdu leur culture.

Une élite métisse a commencé à se constituer, revendiquant son ascendance aborigène et travaillant souvent au service des organismes d'état ou privés qui gèrent les affaires aborigènes dans tous les domaines : art, audio-visuel, santé, logement, travail, environnement, droits, etc. Mais il ne faut pas oublier que les Aborigènes ayant achevé leurs études secondaires sont encore très rares, que les conditions de vie de nombre d'entre eux sont déplorables, les taux de mortalité, d'emprisonnement, d'alcoolisme et de chômage étant très élevés. Dans certaines régions, les tensions inter-raciales s'exacerbent, le désir d'auto-détermination des Aborigènes n'est pas toujours compris et les mines continuent de détruire les terres que défendent leurs gardiens. Certes, quelques groupes reçoivent en échange des compensations, mais cet argent est souvent un nouveau facteur de déstructuration.

Les groupes du désert et du nord, qui, pour des raisons historiques, ont pu maintenir une cohésion tribale à travers leur langue, leur lien à la terre et des pratiques d'organisation sociale et rituelle, résistent à l'assimilation soit en essayant de traduire ce qui les menacent pour l'incorporer dans leur propre logique soit en gérant au mieux un mode de vie « selon deux lois » (Bell & Ditton, 1980). Bien que de nombreuses pratiques décrites dans ce livre aient disparu, les sphères traditionnelles dont elles relèvent restent vivantes pour ceux des Aborigènes qui s'appuient sur la collectivité. Il s'agit non d'un simple héritage culturel et historique mais d'une référence dans la vie quotidienne suscitant en contrepoint des adaptations constantes face aux nouveautés introduites par les Blancs.

A côté de ceux qui rejettent la religion chrétienne, il y a ceux qui se convertissent mais non sans essayer de préserver leur place dans le réseau relationnel tribal avec ses obligations traditionnelles. Ainsi assiste-t-on à des tentatives de syncrétisme religieux, la Bible représentant pour de nombreux Aborigènes la condition nécessaire à l'accès à la « loi des Blancs ». La politique *white way*, « façon blanche », provoque de nombreux conflits opposant les jeunes représentants élus aux anciens détenant l'autorité territoriale. L'argent et l'afflux des biens de consommation suscitent une réaction qui désespère les gestionnaires occidentaux : ils circulent sans être accumulés à une vitesse d'usure qui ne semble pas préoccuper les Aborigènes, comme s'ils cherchaient à évacuer au plus vite ce que à la fois ils désirent et ressentent comme un danger. La revendication de royalties minières et le développement de peintures pour la vente participent de cette même ambiguïté.

Si la peinture est affaire rituelle, économique et politique, pour les peintres des communautés tribales, les œuvres sur écorces du nord ou sur toile du désert sont devenues symbole de l'identité pan-aborigène pour les métis urbains dont certains s'inspirent de ces styles. Accrochées dans de nombreux lieux publics, les toiles à l'acrylique en viennent même à signer la culture australienne en général : image résumant le télescopage sur le continent du plus ancien et du plus moderne. Jusqu'à présent ce déploiement artistique semble plutôt profiter à tout le monde, donnant particulièrement aux jeunes métis en quête de racines et d'insertion sociale une fierté nationale.

En dernière instance, la Loi du Rêve, qui a guidé les Aborigènes pendant les millénaires de leur isolement sur le continent australien, c'est peut-être cette aptitude à transformer un mode de vie social fondé sur des liens intimes avec le cosmos en un peuple d'artistes, fondamentalement singuliers, comme tout artiste, mais portés par une culture qu'ils vivent dans le corps et la terre et non dans les livres.



*Paroles de Warlpiri*

1. RÊVE PLUIE-EAU : EMERGENCE DU SERPENT ARC-EN-CIEL<sup>1</sup>  
 Récit de Jo Long Jangala de Lungkardajarra

Repérant un arbre au bois tendre, l'homme l'abat et le fend en deux. Cet arbre n'est pas un arbre mais l'homme qui vit au point d'eau appelé Lunja ne le sait pas. Il taille deux plats dans le bois, en expose un au soleil et part chasser. A son retour, le plat a disparu. L'homme le cherche partout et ne trouve que les traces d'un petit serpent. Le plat s'est changé en serpent mais l'homme qui se met à le pister ne le sait pas. Les empreintes au sol sont de plus en plus larges et il s'écrie : « Mais il est grand maintenant ! C'est un python à nez noir (*yunturrkunyu*) ! »

Le serpent grandit tandis qu'il avance. Sous son poids, à présent, les arbres plient. Il serpente, gigantesque, écrasant tout sur son passage. L'homme le suit et court pour essayer de le voir en entier. Maintenant il sait : le géant est *Warnayarra*, le Serpent-Arc-en-Ciel du Rêve Pluie-Eau. Arrivé à la hauteur de ses côtes, il ne peut pas même apercevoir la tête du Serpent tant elle est loin. A Yapurnu, il cherche encore son nez. A Kintinjunu, il arrive juste à temps pour voir le Serpent s'enfoncer sous terre et rejeter derrière lui d'immenses volées de poussières. L'homme a vu et est parti.

Toutes les termitières que l'on trouve dans la région Lungkardajarra « Deux-Lézards » furent également témoins de la disparition du Serpent. C'est comme cela le Rêve Serpent Arc-en-Ciel : de petit il est devenu grand et descendit sous terre jusqu'à l'eau, aussi profond que les sondes des réservoirs. D'abord Serpent Arc-en-ciel fut un, puis il s'est multiplié dans le Rêve Pluie-Eau. Maintenant, les serpents *warnayarra* pullulent, réfugiés dans de nombreux points d'eau. Le trou d'eau Parrarikirlangu « Qui-appartient-à-l'Arc-en-ciel » est l'endroit où le Serpent est tombé du ciel pour la première fois.

L'Arc-en-Ciel (*parrari*) se tenait là et, en même temps, le Rêve Eau pleuvait, inondant le pays. Arc-en-Ciel se saisit du Serpent et lui fit faire un demi-cercle dans le ciel en suivant la forme de son arc. Sa lumière creusa un trou et, dans ce trou, Arc-en-Ciel pointa le Serpent. Aigle-qui-Siffle regardait cela, pendant que le Rêve Pluie-Eau enfantait de nouveaux nuages. Aigle attrapa la tête du Serpent qu'il enroula sur lui-même pour le poser sur sa propre tête. Arc-en-Ciel tenta d'empêcher Aigle d'emporter Serpent

1. Cf. pp. 30-31, 134.

mais il échoua. C'est comme cela le Rêve Eau : l'Aigle *kirrkirlanji*, celui qui siffle toujours « *kirrkirrkir...* », si petit qu'il était, s'envola avec sur sa tête le Serpent Arc-en-Ciel grand comme le pays. Tout le long de l'itinéraire du Rêve Eau, Aigle faisait tomber le Serpent dont la chute sur terre provoquait la pluie. Après son passage poussaient les arbres à noix *marrarnki* qu'on y voit aujourd'hui. Aigle volait et s'arrêtait pour dormir. Serpent étalait son corps sur la terre. Il suivait son chemin. Même sa tête qui s'était enfoncée sous terre avançait et ressortit à Yanjaji. Le Serpent se répandit dessous et dessus. Aigle l'emporta loin au-delà de mon pays, chez Abe Jangala, gardien de la suite du Rêve Pluie-Eau.

C'est à Kintinjunu, le site où Serpent Arc-en-Ciel est entré sous terre, que mes pères se réunissaient lorsque le pays était à sec. Ils venaient toujours là pour faire tomber la pluie. D'abord ils creusaient une légère dépression circulaire à proximité de l'endroit où le Serpent s'est enfoncé. Au centre de ce cercle ils plantaient un eucalyptus à l'ombre duquel s'asseyaient en rond tous les gardiens du Rêve Eau (Jampijinpa et Jangala). Nous appelons cela *karpari* et le rituel des faiseurs de pluie *mikawurru*. Ils restaient là toute la journée à chanter et, à tour de rôle, se levaient pour aller creuser à l'endroit précis où Serpent pénétra la terre. Ils creusaient profond, jusqu'à la terre humide, mais jamais l'eau ne remontait à la surface comme dans les autres trous d'eau du désert. Au fur et à mesure qu'ils creusaient, le ciel se couvrait de nuages car ils s'approchaient du Serpent Arc-en-Ciel. Je les ai vu faire mes pères lorsque j'étais jeune. Pour creuser ils s'enroulaient le torse, les bras et la tête de lianes *ngalyipi*, celles du Rêve Homme Initié. Ils faisaient ainsi pour se protéger du pouvoir du Serpent. Assis près du trou où ils creusaient, j'ai vu la poussière de terre humide s'amonceler petit à petit sur le bord.

Nous avons veillé deux jours et deux nuits, chantant et creusant du lever au coucher du soleil et du coucher au lever ! Les hommes installés autour du cercle sacré s'éclairaient la nuit avec des torches qui illuminaient l'arbre rituel planté au milieu. Nous autres, gardiens du Rêve Eau, devons baisser la tête tout le temps. Seuls nos régisseurs rituels (*kurdungurlu*) pouvaient – et devaient – fixer le ciel pour observer l'apparition des nuages. Lorsqu'ils nous crièrent que les nuages arrivaient, alors nous avons pu lever la tête et mes pères se réjouirent. Les régisseurs allumèrent des feux de brousse tout autour de l'espace cérémoniel, faisant monter les nuages de fumée haut dans le ciel. Alors, les nuages de pluie grossirent et, peu après, la pluie se mit à tomber, la pluie provoquée par mes pères. Il a plu toute la journée et toute la nuit, et encore le lendemain sans interruption jusqu'au petit matin. En deux jours et deux nuits, tous les trous furent remplis, les eaux ruisselèrent jusqu'à déborder des marigots asséchés, la région fut inondée comme en pleine saison des pluies ! Dès qu'il cessa de pleuvoir, les régisseurs effacèrent le cercle rituel et déterrèrent l'arbre pour le cacher. C'est ainsi que le Rêve Pluie-Eau fut à nouveau enterré et, alors, les nuages s'en sont allés.

Mes pères faiseurs de pluie étaient six, six frères Jampijinpa aujourd'hui décédés. Le premier, Munkurturru, est mort à Yuendumu, du temps de la première réserve. De lui j'ai reçu le (rituel) *purlapa* de Jurntu rêvé par Nakamarra<sup>2</sup>. Le deuxième Walpajukurrpa – mon père de sang – est mort à Jurrku, dans notre pays du Rêve Eau. Le troisième, Yunkungarna est mort à Kirkimpi, loin en Australie-Occidentale. Le quatrième, Wantajukurrpa « Rêve-Soleil », surnommé ainsi d'être resté trop longtemps au soleil, est mort à la mine d'or des Granites. Le cinquième, Japantarrajukurrpa « Rêve-Lézard-Dragon », est mort à Wave Hill dans la tribu des Kurintji. Le benjamin, Pilkijukurrpa, est mort à Yuendumu. Ils ne sont plus, mais ils ont laissé de nombreux fils après eux, tous mes frères de « peau » qui vivent ici à Lajamanu, ou à Yuendumu, ou encore en Australie-Occidentale. C'est pourquoi nous ne manquons jamais d'eau !

2. Cf. pp. 76, 337.

Il est dangereux de retourner sur le site où ils faisaient tomber la pluie car nous sommes restés trop longtemps sans en prendre soin. Mais je compte y retourner bientôt.

Mon frère de « peau » Abe Jangala pourra te raconter comment il participa avec les anciens à un rituel pour faire tomber la pluie, ici à Lajamanu. Comme dans notre site, un cercle fut tracé, mais cette fois il fut décoré de motifs ocre rouge et blanc correspondant au Rêve Eau ; au milieu fut érigé un piquet rituel et non un arbre et, tout autour du cercle s'assirent non seulement les hommes gardiens et régisseurs du Rêve mais aussi toutes les femmes de la communauté. Après un jour de chants, la pluie se mit à tomber !

Le Rêve Pluie-Eau a de multiples parcours. Il est arrivé dans mon pays de sable blanc et de termitières rouges, avec les hommes du Rêve Eclair, peuple venu d'ailleurs. Partout il lançait des éclairs, croisant d'autres Rêves, tels Homme Initié ou Bâton à Four. A Warlurra les hommes Eclair abandonnèrent un petit nombre d'entre eux en compagnie d'un petit lézard. Ils continuèrent leur chemin en « pleuvant » et s'arrêtèrent de « pleuvoir » à Jukajuka, pour y dormir. Les pierres que l'on voit là-bas aujourd'hui sont les traces que les hommes Eclair ont laissées. Ils avançaient, « pleuvaient », et enfantaient de nouveaux nuages qui prenaient leur place pour continuer le voyage. C'est ainsi que nos ancêtres du Rêve Eau se reposaient et rajeunissaient et que la pluie s'arrêtait de tomber. Les nuages se réfugiaient sous terre. Plus tard, à Ngarrurgu, ils lancèrent des éclairs, coupant en morceaux ceux que nous appelons *Malpanturru*, les hommes à une jambe, qui moururent tous foudroyés. A Mikanji, ayant refait des enfants, ils abandonnèrent un patriarche aveugle. Et à Pirlinyanu, ils furent rejoints par un autre Rêve Eau. Les deux Rêves combattirent en se lançant des éclairs, puis, ensemble, s'approchèrent de mon pays, bifurquant alors en de nouveaux parcours. Le mien s'arrête à Yapurnu où il est pris en relais par le clan d'Abe Jangala.

## 2. RÊVE PLUIE-EAU : ATERRISSAGE DU SERPENT ARC-EN-CIEL<sup>3</sup>

Récit de Abe Jangala de Kulpulunu

A Pirpripirrdi, Thompson Rockhole pour les Blancs, vivait un Jangala, mon « frère » du Rêve Pluie-Eau. Il parla aux hommes Eclair qui, en entendant sa voix, se retrouvèrent les jambes coupées. Jangala alla à Yardukapanpa suivi par les hommes Eclair en colère qui essayaient de transpercer celui qui les avait ainsi mutilés. Ils avançaient en portant leurs jambes coupées et lançant des éclairs. Jangala rebroussa chemin pour se réfugier chez lui. Deux Nungarrayi, ses épouses, essayèrent de bloquer la route aux agresseurs mais elles échouèrent. Leur mari fut transpercé de partout par ses propres frères. On peut voir aujourd'hui dans ce site sacré son corps pétrifié et déformé par les lances-éclairs du Rêve Pluie-Eau : c'est un rocher. Les hommes Pluie-Eau continuèrent leur route avec leurs jambes coupées, jetant des éclairs à Mungunyu. Pendant ce temps, venant du pays des (Warlpiri) Warmala, Aigle-qui-Siffle apportait sur sa tête le Serpent Arc-en-Ciel et atterrissait dans mon pays, celui des (Warlpiri) Warnayaka. Aigle se posa et Serpent tomba. Il pleuvait et ma terre fut inondée.

Mes Pères Pluie-Eau se construisirent des abris pour se protéger de la pluie et saisirent une hache de pierre pour frapper un varan qu'ils mangèrent. A Wanimpirji, Serpent Arc-en-Ciel s'enfonça sous terre, Aigle regarda et, à nouveau, l'attrapant par la tête, l'enroula dans le ciel pour l'emporter plus loin. Serpent tomba à Papinya, sa queue s'y allongea alors que le reste de son corps suivit son nez sous terre jusqu'à Manjapantu. Ailleurs, à Jiikangu, les hommes Pluie-Eau plantèrent un arbre pour faire tomber la pluie. Il plût et les hommes repartirent. Alors Aigle remit le Serpent sur sa tête et s'envola. A Nganirri, par le pouvoir du Serpent Arc-en-Ciel, il forma un grand

3. Cf. pp. 28, 30-31, 134, 139.

marais et poursuivit sa route. Les hommes suivant les traces de leur Rêve, arrivèrent au marais où ils s'allongèrent.

A Winpirti, lorsque le Rêve Eau tomba et se répandit à nouveau, les hommes fabriquèrent des boucliers de combat *mita*. Ils étaient en colère contre les Rêves Igname *puurda* et Rat *junygunypa*. Ils repartirent avec leur arbre à faire tomber la pluie. A Walupalpala, ils le plantèrent à nouveau, et, alors, émergèrent de terre d'autres arbres, ceux qui portent des noix et se trouvent çà et là sur leur parcours. Le Rêve Eau s'est allongé sur le sable et avec les dunes il a fait des enfants-nuages qui sont allés, s'étendant au sol et dans le ciel, jusqu'à Kulpulunu. Ils ont formé un grand camp (*ngurra*), les Blancs diraient un marais. Kulpulunu est le site le plus sacré de tout mon pays, là se trouve *maralyipi* le pouvoir secret du Rêve Pluie-Eau qui répand les nuages aux alentours. Les femmes ne peuvent l'approcher mais les femmes ancestrales Pluie-Eau y vivaient.

Du fond de la grotte de Kulpulunu, la voix de l'ancêtre dit à ses filles d'allumer leurs bâtons et à ses fils de s'agenouiller, genoux contre genoux, coudes contre coudes et tête baissée sur le marais pour barrer la route à un gigantesque incendie de brousse. Avec leurs corps ils repoussèrent le feu se transformant en arbustes *watarrurru* et en lianes *jakurjakurta*, tandis que leurs soeurs devenaient des arbres à noix. Ces arbres sont toujours là aujourd'hui et on peut voir au sol les empreintes des genoux des hommes Pluie-Eau. Le peuple de nos ancêtres a sauvé son Rêve Eau Fraîche. En revanche, tout près de Kulpulunu, à Wingki, un trou d'eau formé par un nuage de notre Rêve, les ancêtres de nos « cousins » Jakamarra et Jupurrula n'ont pas su protéger leur eau de la fumée de l'incendie, elle fut brûlée et est devenue salée.

Et d'où venait cet incendie ? De deux étrangers de la tribu Walmajarri... Ils pistaient un kangourou noir (*kanyarla*), celui que les Blancs appellent euro. A Rrapunga, ils repérèrent enfin une empreinte de patte et frappèrent un arbre pour se faire une hache. De la sciure de bois inflammable s'est envolée. Peu après, ils virent une grande ombre planer au-dessus d'eux, c'était la fumée du feu provoqué par la sciure. Les deux hommes coururent vers l'est dans la direction du feu. A Tapu, ils coupèrent les herbes enflammées et se séparèrent emportant le feu, l'un vers le sud à Malungurru, et l'autre vers le nord à Yiriwawurru.

Quant au Rêve Pluie-Eau il produisit un véritable déluge jusqu'à Kamira. Tout le long de la route qui longe ce pays, on peut voir des collines de rochers qui sont ses enfants-nuages pétrifiés. Plus loin vers l'ouest, à Jiwaranpa, Serpent Arc-en-Ciel est tombé. Là le Rêve Eau se transforma en Rêve Grenouille (*jarji*). A Kamira, la voix de l'ancêtre aveugle a parlé et la foudre a éclaté. Alors, à Kurunkali, en Australie-Occidentale, Serpent Arc-en-Ciel lança des éclairs, les Rêves Dingo et Igname *puurda* lui répondirent par des éclairs aussi. De nouveaux arbres à noix sortirent de terre, le Rêve Eau s'éleva dans le ciel et retomba au coeur de notre pays, à Tanami, faisant pousser des acacias. Un autre itinéraire du Rêve Eau quitta Kulpulunu pour remonter vers le nord à Jinalku, près de Kulungalinpa, le site du Rêve Homme Initié. Il continua sur le territoire de la tribu Kurintji où vivait le Rêve Corbeau (*wangarla*), voyant passer les nuages les Corbeaux croassèrent alors le Rêve Eau s'arrêta pour former le grand marais Kuratja. Il ressortit de terre plus loin vers l'ouest, à Timber Creek, se transformant en Rêve Poisson Barramundi.

Mais il y a une région particulière que nous autres gardiens de Kulpulunu appelons « grand-frère » de même que nous appelons le pays de Jo Long « petit-frère », parce que les grands-pères des gardiens de ces trois régions étaient frères. L'aîné fut conçu à Lutu, un site du Rêve Rat que le Rêve Eau combattit. Et les fils de l'homme de Lutu, bien que descendants du Rêve Eau, reçurent la garde du pays des Rats. Dans ce pays, à Walatarri, notre Rêve Eau se transforma en un Serpent géant, différent d'Arc-en-Ciel. Il tourna sur lui-même en une immense spirale qui s'enfonça dans le sol. Les gardiens de cette région, nos « grands-frères », ont un rituel particulier pour

célébrer cette étape finale du Rêve Eau. Hommes et femmes dansent en spirale, comme s'ils suivaient le Serpent sous terre. Quant aux êtres Rat, autrefois géants, une fois foudroyés, ils sont devenus tout petits comme ceux que nous voyons aujourd'hui !

### 3. RÊVE VARAN : UN SEDUCTEUR<sup>4</sup>

Récit de Beatty Napanangka, Kinyurngali de Yinapalku

Courant vers l'est, il alla, celui qui appartient-à-la-queue, le Varan *pilja*. Il entra sous terre et continua son chemin par en-dessous en direction des Oiseaux Babillards *juwayikirdi*. Sentant au-dessus de lui la présence d'une volée de mâles, il s'effraya. Il avançait prudemment, comblant au fur et à mesure le tunnel derrière lui, pour bloquer le passage. Il ressortit. Il ne courut pas cette fois, non, mais s'envola comme un oiseau. Il se posa sur le sol et reprit sa course vers le sud. Varan cherche une femme. Il est Japangardi de « peau » et doit trouver une Nampijinpa. Eh bien, il ne respecte pas la loi : trouvant une Nungarrayi, sa belle-mère interdite, il fait l'amour avec elle. Le séducteur ! Il s'enfuit en courant vers Yarripilang. A mi-chemin, il se nomme *waji-waji* « transgresseur ». Inquiet des conséquences de son acte, il avance en inspectant tout son corps pour vérifier si rien n'y a changé. C'est ainsi que nous dansons aujourd'hui pour célébrer le Rêve, en regardant notre cou, nos épaules, nos bras, nos mains, notre dos, nos genoux, tout comme le fit le « transgresseur » ancestral qui observait chaque détail de son corps en marchant.

C'est l'histoire d'un seul Varan que je raconte, notre Père qui vivait au Mont Théo, à Yinapalku. De là, il explorait les environs en quête de nourriture et de femmes, mais il rentrait toujours dans son pays, mon pays. Il allait et venait. Je parle du temps où il était vivant, pendant la saison chaude. Je ne parle pas de la saison froide, quand les varans dorment « sans vie » et rêvent en attendant les premières pluies. Lorsqu'ils hibernent ainsi au fond de leurs terriers, nous pouvons facilement les attraper. Par contre, dès qu'ils se réveillent, après les premiers coups de tonnerre de la saison des pluies et des grandes chaleurs, ils vadrouillent et nous n'arrivons à les coincer qu'à condition de les surprendre dans leurs amours. Partout le Père Varan a marqué le sol de ses empreintes, son Rêve s'est imprimé dans la terre pour toujours. Il creusait sans cesse le sol, une fois pour se rafraîchir à l'abri du soleil, une autre pour trouver une femme réfugiée sous terre. Il tournait en rond, portant sa queue dans la bouche car, sinon, elle le brûlait trop au contact du sol chauffé par le soleil.

Trouvant enfin une femme, il copule. Elle s'enfuit loin de lui. Il part sur ses traces et la suit au fond d'un terrier. Ils forment un couple maintenant et vont ensemble. Ils trouvent une deuxième femme qui les accompagne, et vivent ainsi à trois. Aujourd'hui aussi, nous trouvons parfois dans un même terrier un mâle et deux femelles ensemble. C'est ainsi le Rêve Varan, tous les varans ont deux pénis ! Lorsque ses deux femmes furent enceintes, Varan les abandonna et partit en quête d'une nouvelle amante. Varan vivait ainsi, allant partout pour flairer et chasser les femelles. Et il les trouvait, au moment où la terre se couvre de verdure avec les premières pluies. C'est alors que les varans s'accouplent. Et lorsque les herbes se dessèchent, les femelles pondent leurs oeufs. Elles creusent très profondément le sol pour les déposer au fond d'un trou que nous appelons *kilparki*. Ce trou appartient au Rêve. Les mères couvrent de terre le trou où elles ont déposé les oeufs, s'en vont et ne reviennent jamais. Les petits naissent tout seuls pendant la saison froide. Grâce au Rêve, dès qu'ils s'éveillent à la vie, ils

4. Cf. pp. 31, 86, 90-91.



savent se débrouiller comme des grands, et sortent sans aide de leur terrier à la saison chaude.

Moi qui suis du Rêve Varan, je fus conçue dans la grotte secrète que la Mère Varan ancestrale creusa pour y enterrer ses oeufs à l'abri des prédateurs. Je ne peux m'approcher de cette grotte bien que là vécut l'esprit-enfant de mon Rêve qui pénétra ma mère : Kinyurngali est son nom et donc le mien. Ce nom vient du Rêve Deux Cannibales de Yupajarrayi qui en lançant les os de leurs victimes, créèrent une multitude de noms. Lorsque les os tombèrent près de Yinapalku, tous les petits morceaux fracassés dirent mon nom qui s'enfouit sous terre en attendant de s'incarner sous forme humaine. En célébrant les Deux Initiatrices *Kajirri*, nous chantons la corde « matrice » et mon nom Kinyurngali, qui était celui de la Mère Varan ancestrale lorsqu'elle tourna la tête vers l'endroit qu'elle quittait et où elle avait laissé ses œufs. Elle était très faible après sa ponte et avançait en rampant, les pattes écartées et le ventre écrasé contre le sol. Elle allait doucement, fatiguée et affamée. Elle trouva à manger de grandes araignées, de petits oiseaux et des graines noires. Rassasiée et ayant repris des forces, elle retourna vers ses enfants.

Ça, c'était dans le Rêve Varan, aujourd'hui les mères ne rejoignent plus leurs petits qui éclosent tout seuls. Lorsque Mère Varan les rejoignit, les petits sortirent de leurs coquilles. Tout petits, petits, ils suivirent leur mère. Ensemble, ils s'enfoncèrent sous terre à Yinapalku, au coeur du Rêve Varan. Et là, ils vécurent chassant aux alentours. La saison froide arriva et ils s'installèrent sous terre pour hiberner. Ils fortifièrent de « murs » leur camp d'hiver et bloquèrent toutes les entrées. Ce terrier se trouve au nord du mont Yinapalku. C'est un site sacré et secret que nous autres femmes ne pouvons voir. Mais l'endroit où Mère Varan et ses petits sont ressortis après la saison froide n'est pas secret. Ils étaient très nombreux maintenant les varans. Ils venaient tous des deux femmes que le Varan ancestral séduisit. Ces enfants n'étaient pas vraiment comme des varans mais plutôt comme des humains. Errant seule dans la région dite Wampajingi, autour du mont Yinapalku, Mère Varan effraya tous ses enfants qui ressemblaient à des humains et ils se dispersèrent pour la fuir. C'est ainsi que les varans se répandirent sur la terre. Ils passèrent bien des nuits loin de leur pays. Puis, ils revinrent au grand camp, leur terre de naissance. Les hommes chantèrent ce que nous appelons *yilpinji* (magie amoureuse). Les femmes dansèrent *karararra*, la cérémonie de multiplication des varans. Elles criaient « *wah ! wah !* », ce cri s'appelle *waakarra* et nous criions ainsi en chassant les varans qui, effrayés, s'immobilisent.

Les premiers enfants du Rêve Varan chantèrent et dansèrent, ils enduisirent leurs boucliers de gras, comme nous faisons aujourd'hui pour que les varans soient gras et se multiplient. Ainsi enduits, les boucliers sacrés deviennent *Kuruwarri* (image-force) du Rêve Varan. Depuis le Rêve, nous célébrons la cérémonie de multiplication des varans. Les hommes déposent à terre les boucliers peints des motifs sacrés du Rêve et les femmes munies de petits bâtons, font mine en dansant de frapper ces boucliers qui représentent des varans ; mais elles ratent leur coup et les hommes récupèrent les boucliers. Nous avons notre Loi du Rêve pour aider à la multiplication des varans. Lorsque, chassant, les hommes trouvent une mère varan qui vient d'accoucher, ils ne la tuent pas mais la retiennent au creux de la main juste le temps de « la chanter ». Le chant terminé, ils la relâchent : ainsi les varans peuvent continuer à se multiplier et à engraisser.

Dans le Rêve, un des hommes du nouveau peuple Varan quitta Yinapalku pour voyager. En chemin, il s'allongea pour rafraîchir son ventre contre le sol. A cet endroit, aujourd'hui, la route fait une bosse car, en dessous, se trouve une grotte secrète appelée *jarrirri* : nous ne pouvons y aller. L'homme errant, en s'arrêtant là, s'est transformé en un varan plus grand, de l'espèce qui vit dans l'eau et pas dans le sable. Nous lui donnons plusieurs noms, *jarrampayi*, *kalawurru* et en particulier *parntangarna*, c'est

pourquoi cet endroit et la rivière qui y passe s'appellent Parnta. Le varan métamorphosé dort dans la grotte et se fabriqua un boomerang en forme de sept, différent des boomerangs droits ou en croissant. Puis il s'en retourna, avançant à reculons, la queue en avant. Il descendit sous terre mais pas entièrement, non ! Son cœur resta en surface, c'est-à-dire son esprit *pirilirpa*, celui qui voyage dans les rêves : il suivit son corps qui avançait en-dessous. Avançant ainsi, le corps dessous et l'esprit dessus, l'homme-varan alla jusqu'à Ngarnatja où il croisa d'autres Rêves, celui des Hiboux et des Brolga, ainsi que le Rêve des femmes-esprits *Kayakaya*. Voilà comment le Rêve Varan d'Eau, qui vit dans les rivières du nord, fut engendré par le Rêve Varan de Sable, qui vit dans le désert du sud.

Quant à Mère Varan, elle suivit son propre chemin. Là où elle s'est installée pour l'éternité, se trouve un très grand nombre de trous d'eau, de puits cachés dans le sable qui donnent accès à des sources souterraines. C'est pourquoi nous appelons cet endroit Panupatu, « en grand nombre ». Les trous d'eau se sont formés dans le Rêve partout où Mère Varan s'est allongée après son accouchement. Panupatu est aussi le site de la Pudeur (*kuntangka*), ainsi désignons-nous le lieu où, quand nous vivions en brousse, les jeunes mères devaient s'isoler après avoir accouché. Mère Varan allait, s'allongeait, repartait, chassait, elle rentrait sous terre pour la nuit, dormait et ressortait le matin. C'est cela que je danse quand je célèbre mon Rêve ancestral. Mère Varan aussi a dansé autour de ses terriers.

Il y a d'autres histoires pour le Rêve Varan, certaines sont secrètes et je ne peux te les raconter, mais écoute celle-ci. C'est le Rêve Vieux Varan. Comme pour Mère Varan, là où il creusa des terriers, l'eau a surgi. Depuis, dans tous ces endroits, il nous suffit de creuser le sol pour que l'eau remonte à la surface. Vieux Varan s'aménagea un terrier plus grand que les autres. S'étant reposé depuis longtemps, il entend soudain des bruits étranges : « Qu'est-ce qui se passe ici ? » se demande-t-il, inquiet. Il quitte le terrier et, comme il fait encore chaud, il met sa queue dans sa bouche, la soutenant sur ses épaules, à la façon qu'ont les hommes et les femmes de porter le gibier ou les enfants. Il se terre dans un autre trou qu'il bouche sur lui. Le matin, il creuse un tunnel vers le haut pour ressortir. En émergeant à l'air libre, il scrute l'horizon tout autour de lui, tournant la tête, comme nous faisons pour danser le Rêve Varan. Il s'élançait à toute allure puis ralentit. Trouvant de l'eau dans un des trous qu'il a creusé la veille, il s'enfonce dans le sol humide et, doucement, s'approche du terrier d'où viennent les bruits étranges : « Qu'est-ce qui a parlé ? » se demande-t-il. Comme il n'entend plus rien, il cesse de se poser des questions. Mais les bruits reprennent. Il rejoint ses compagnons au grand campement, dans la grotte secrète de Yinapalku, tu sais, *maralypt̪*... Là se retrouvaient tous les hommes du peuple Varan.

Vieux Varan envoie un jeune chasseur dans la direction du terrier aux bruits étranges en précisant : « Je t'attends ici et toi tu me rapportes de la viande ! » A vrai dire, il n'était pas si vieux que cela, mais il faisait travailler les jeunes pour lui ! Jeune Varan part et entend à son tour les bruits étranges. Le soir, il rentre à la grotte avec du gibier pour le Vieux. Lorsque les autres Varans s'en reviennent de la chasse, tous entendent des bruits étranges qui indiquent la présence de deux voix inconnues. Ils s'effraient et fuient la grotte, se dispersant très loin en tout sens. Ils courent toute la nuit et ne s'arrêtent qu'au lever du jour pour s'endormir dans des trous.

Mais le vieil homme et son jeune chasseur ayant décidé d'éclaircir l'affaire au lieu de fuir comme les autres se postent en bordure de la grotte. En se réveillant le matin, ils se séparent pour chasser chacun de son côté. A midi, ils se retrouvent à l'ombre de la grotte pour manger ensemble ce qu'ils ont attrapé. Alors ils entendent à nouveau les bruits étranges et prennent peur. Ils s'approchent tout de même, lentement, très

lentement. Ils écoutent et distinguent comme un piaillage d'oisillons. Jamais encore ils n'ont entendu piailler des oiseaux. C'est comme ça que le bruit parle. Alors les deux hommes-varan font le tour de l'endroit d'où viennent les voix. Ils se placent dans le sens du vent pour qu'il leur porte les sons plus distinctement. Comme la veille, ils repèrent deux voix. Elles semblent apprendre à parler. Les deux Varans s'assoient et écoutent jusqu'à la fin de l'après-midi. C'était deux bébés oiseaux déposés par leur mère au sommet d'un arbre. Nous chantons : « Des bébés oiseaux parlent au sommet, à la tête de l'arbre ils parlent... »

Ensuite, les deux hommes-varan rejoignent leur peuple à nouveau rassemblé en grand nombre. Interrogés, ils expliquent ce qu'ils ont entendu et regroupent les hommes âgés qu'ils entraînent en direction de la grotte : « C'est là ! C'est là, en haut de l'arbre, que se trouvent les deux petits ! Deux enfants oiseaux ! Ils ont été déposés dans le nid ! » Les Varans saisirent les deux bébés. Les tenant dans leurs pattes avant, ils les couvrirent avec un propulseur pour les protéger du vent. Nous chantons pour ce Rêve *yamirri*, « le propulseur », et *kupalupalu* (*pakupaku*), un des noms de ces oiseaux. Ils sont noirs et tout petits et parlent presque comme des hommes, toujours pour dire la même chose – « Celui-ci, frappez-le » – incitant ainsi les hommes à s'attaquer et se battre. C'est pourquoi nous appelons parfois ces oiseaux *kurdaija* (vampires, sorciers)<sup>6</sup>. Dans le Rêve, lorsque les hommes-varan saisirent dans le creux de la main les oiseaux qui parlent, de varans ils se transformèrent en hommes. Ils devinrent des hommes et des femmes, les ancêtres humains des clans du Rêve Varan, mes pères. Et de ce Rêve vient aussi toute la viande de varan que nous attrapons aujourd'hui.

Yinapalku, le site du Rêve Varan, est tourné vers l'est depuis qu'il a regardé Yawuyawulu, site du Rêve Iguane *puurda* (*yarla*), son frère. De l'ouest vint le Rêve qui appartient au Bâton à Fouir<sup>7</sup>, un autre frère. Il baissa la tête devant Yinapalku, reconnaissant son frère qu'il appelle *yalpurru* « co-initié ». Alors Yinapalku regarda celui qui appartient au Bâton à Fouir. Puis, ensemble, ils se sont peints et les peuples des deux Rêves peignirent les bâtons à fouir comme nous faisons aujourd'hui pour nos rituels *yawulyu*. Pour peindre le Rêve Varan nous représentons parfois un serpent : il évoque la horde de tous les petits serpents qui sillonnèrent mon pays. Lorsque le piquet rituel est peint de ce motif, les hommes et les femmes des environs sont poussés à se battre. Le nom secret de ce dangereux petit serpent est *karkalyarra* et son nom commun *yalpinjalpinti*. Il vient du Rêve Varan, mais je ne peux t'en dire plus, le reste est secret ! Les Varans avançaient dessus et les petits Serpents, petits, tout petits restaient dessous...

#### 4. RÊVES MIEL, HIBOU ET PERRUCHE VERTE : UNE CÉRÉMONIE DU FEU<sup>8</sup> Récit de May Napaljarri, Yiripanta-Yalyawargali de Yinapaka

Au lac Surprise, Yinapaka, est venu le Rêve Hibou (*puluwanti*). Il forma un arbre au tronc noir immense et, plus loin vers l'est, des arbres à petites branches. Les Hiboux dansèrent en criant « *pa ! pa !* » et agitant des écorces d'eucalyptus. Arriva le Rêve Abeille (*munikiyi*) qui tomba dans l'arbre immense. Les Abeilles apportaient une feuille d'eucalyptus dont elles firent le Miel (*ngarlu*). Les hiboux avaient crié en brandissant les écorces, les Abeilles chantèrent portant la feuille. De tout cela, les Perruches Vertes (*ngatijirri*) qui se posèrent sur les arbres à petites branches, furent témoins. Les Hiboux coupèrent l'arbre immense et le Miel déposé par les Abeilles s'enfonça sous terre pour se répandre. Dessous le Miel coulait et dessus se formaient les Dunes de Sable (*jilja*).

6. Cf. p. 37.

7. Cf. pp. 87, 295.

8. Cf. pp. 31, 52, 209, 219-20.

Les Hiboux suivirent le Rêve Miel et Sable et rejoignirent les Perruches Vertes posées sur les petits arbres. Ils avaient sommeil et hochaient la tête, comme ça, d'un côté, de l'autre. Depuis, les oiseaux aux grands yeux font ainsi. Et nous, en dansant ce Rêve, nous balançons nos têtes, crions et agitions des écorces comme on fait nos Pères Hiboux.

Pendant que les Hiboux dansaient à Yinapaka, une Napaljarri ma soeur de Rêve dit à mon esprit-enfant : « Toi, va à Jarrangaparrunyu ! » J'y suis allée, entrant sous terre pour former le trou d'eau qui s'y trouve depuis. Nous chantons : « Yalyawargali est assise sous le sable... » Yalyawargali est mon nom secret, que le Rêve Miel et Hibou a glissé dans la terre. Nous chantons comme les Abeilles ancestrales : « L'essaim d'Abeilles tombe et se nomme Ngunulurru ». Ngunulurru est le nom du site sacré où se trouvait le premier arbre à miel (*yirlangkurrunyu*) de Yinapaka que les Hiboux ont coupé.

Lorsque le Miel se répandit, il dispersa des prénoms, ses esprits-enfants, qui formèrent autant de trous d'eau et se réfugièrent dans d'autres arbres à miel. C'est ainsi que, récoltant du miel avec mon père, ma mère m'a trouvée. Je l'ai aimée et je l'ai pénétrée car mon père a coupé l'arbre où vivait mon prénom Yalyawargali. Le trou d'eau Jarrangaparunyu est mon site de conception car là vivait l'esprit-enfant de mon Rêve Hibou. A l'est de Yinapaka se trouvent trois autres trous d'eau que nous appelons Karntawarra « Ocre Jaune », Ngunjungunju « Roche blanche » et Yatu, l'autre pierre d'un blanc plus vif. Autour de chacun de ces trous d'eau, on trouve des gisements de ces roches bonnes pour peindre. Elle viennent de mes Rêves Sable, Hibou et Miel. Comme aujourd'hui, dans les troncs d'arbres, un liquide a coulé de l'« œuf » de miel pour former la « tête », la partie comestible. C'est cette « tête » de miel qui a surgi à nouveau du sable pour creuser tous les trous d'eau de la région. Chaque année, à la fin de la saison des pluies quand l'eau ruisselle des trous, nous y trouvons du miel.

Les Hiboux de Yinapaka allèrent chercher un autre peuple d'oiseaux, les Brolga (*kuruwa*) pour qu'ils dansent avec eux, Ces derniers étaient des Japanangka et Japangardi, en relation « belles-mères/gendres » (*kuyu-wurruru*) avec les Japaljarri et Jungarrayi Hibou. Ensemble, ils firent la première cérémonie d'alliance *Jardiwanpa* ou *Puluwanti* « Hibou », dansant avec le feu et se brûlant (les poils pubiens). Ils dansèrent à Ngarnaja et à Tiyartiya à plusieurs reprises. Le peuple Hibou entreprit un long voyage. Lorsqu'il se posa à Wirijini, les Abeilles formèrent un nouvel essaim. Là vivait le Milan (*purlapurta*), un autre de nos pères Jungarrayi qui tua un Jangala son beau-frère, le Faucon (*warlawurru*) qui venait du Rêve Pluie-Eau. Les Hiboux, frères du Milan firent à nouveau leur cérémonie *Jardiwanpa* qui rappelle les liens entre les clans alliés et permet de les réconcilier si d'aventure ils se trouvent en conflit. Partout où les Hiboux sont passés, ils dansaient leur cérémonie du feu. A Rilkiya, ils plantèrent *mangaya*, leur piquet rituel et dansèrent. On y trouve de nombreux trous d'eau formés au passage du Rêve Hibou et remplis de miel par le Rêve Abeille. On y trouve aussi des arbres à écorce où le Rêve Perruche Verte s'est posé. De là, notre Rêve Miel a changé de cap, abandonnant l'est et les dunes de sable pour se diriger vers le nord.

Avec Miel les Hiboux passèrent à Yitikakari, puis Jarralku, et arrivèrent à Kulungalinpa, les collines sacrées du Rêve Homme Initié. Hommes et femmes Hibou aménagèrent leurs deux huttes rituelles sur la colline ronde appelée *jilimi* « camp des femmes » car depuis le passage du Rêve Homme Initié elle est réservée aux femmes. Les Perruches Vertes, elles, se posèrent tout autour dans la plaine, faisant surgir autant d'arbres à écorce qui s'y trouvent aujourd'hui. Grâce à ces arbres, les ancêtres du Rêve Homme Initié firent leurs lances. Au pied de la colline des femmes, dans le marigot où ruissellent les eaux de la saison des pluies, un Jungarrayi du Rêve Homme Initié prit de force une de ses belles-mères Napangardi. Il l'avait suivi sournoisement alors qu'elle campait dans la région avec son peuple, venu célébrer la cérémonie Bouclier (*kurdiji*) qui nouait des fiançailles et l'alliance de son Rêve avec celui des Hommes Initiés. Redoutant que la Napangardi le dénonce, Jungarrayi la frappa à mort sur la nuque. Le crime fut

découvert et l'alliance entre les deux peuples fut menacée mais grâce à la cérémonie de réconciliation des Hiboux, frères des Hommes Initiés, par la danse du feu *Jardiwanpa* le conflit fut effacé.

Cette pauvre Napangardi venait du Rêve Miel de Terre *nankalinji*, qui appartient à la tribu des Kartangarruru, alors que notre Rêve Miel vient des arbres. Un autre conflit avait précédemment opposé les deux Rêves. Lorsque Miel tomba à Kulungalinpa sous forme d'une fleur et de feuilles d'eucalyptus, des Abeilles étrangères venant du marais Minirrinyangu, le pays de la Napangardi qui serait violée par la suite, déroberent la fleur et les feuilles pour former le Rêve Miel de Terre sous les termitières plates. C'est pourquoi, lorsque nous célébrons cette étape de notre Rêve Miel, nous n'évoquons plus le Rêve Brolga mais le Rêve Miel de Terre. Nous peignons un plat rituel d'un motif qui représente à la fois nos Abeilles *munikiyi* porteuses du miel d'arbre, et les Abeilles étrangères *namawurru* qui le déroberent pour le transformer en miel de terre. Les femmes peignent le plat puis les hommes s'en emparent, dansent et chacun se présente de dos à une belle-mère.

Quittant Kulungalinpa, les Hiboux allèrent vers l'est. A Ngaja, après une nouvelle cérémonie de feu, ils changèrent de cap vers le sud pour retourner dans leur pays des dunes de sable. Ils passèrent par Kurrurru, site de notre Rêve Baies *mimpirri* celles qui poussent sur les eucalyptus et dont nous faisons des colliers ; les Baies, en tombant des eucalyptus, tournaient, tournaient, le Rêve dansait et formait le grand trou à eau qu'on peut voir aujourd'hui. Autour de ce trou, les Hiboux ont dansé à leur tour, c'est pourquoi on trouve du miel dans la région aussi. Puis ils sont rentrés à Yinapaka, au cœur des dunes de sable, où ils dansèrent encore et furent visités par d'autres Rêves. Le Rêve Wallaby *mala* surgit du centre du terrain cérémoniel en chantant « Je suis Warlpiri... », comme nous chantons aujourd'hui pour son Rêve. Nos ancêtres Hiboux ne le connaissaient pas car leurs deux peuples, aujourd'hui « frères », ne se mélangeaient pas.

Le Rêve Serpent *jurtiya* que nous appelons aussi « Terre-terre » (*walya-walya*) à cause de sa couleur et le Rêve de son compagnon *panukarla*, serpent rouge à queue noire, « celui-qui-serpente-très-serré », surprisent également les Hiboux en train de danser : le premier serpent vint par dessous, le second par dessus, se saisissant du bâton à fouir fiché dans le sol et dansa à son tour. Depuis, les dunes de sable pullulent de ces deux espèces de petits serpents. Autrefois nous marchions avec des bâtons de feu pour éloigner ces serpents. Pour s'en protéger, les animaux, eux, se réfugient dans les arbres à miel. Ceci parce que le Rêve Dingo, fuyant le grand Serpent *kirmarru*, s'est caché dans le creux d'un arbre à miel et, depuis, ces troncs ont l'effet d'un poison mortel sur tous les serpents qui ne s'en approchent jamais.

Voilà, j'ai terminé l'histoire de mes Rêves Hibou et Miel. Quant aux Perruches Vertes, elles allèrent dans de nombreux sites : partout elles firent tomber leurs plumes et pousser des arbres à écorce. Leur Rêve n'est pas un itinéraire comme les autres mais de constants allers et retours entre mon pays Yinapaka et des sites dispersés dans toutes les directions, même hors de notre territoire tribal. C'est pourquoi on trouve partout des arbres à écorce, car les Perruches Vertes ont dispersé ce que le Rêve Hibou avait fait surgir de terre avant que ne se forment les dunes de sable.

Ces dunes de mon pays sont très hautes. Mes ancêtres y avaient creusé des trous permettant de poser les pieds ou les mains pour grimper plus facilement. Enfants, nous jouions à gravir les dunes par les trous puis à redescendre en glissant – comme sur un toboggan ! Mon peuple se déplaçait alors en suivant tous les sites où notre Rêve est passé. Lorsque je fus trop lourde pour être portée, mes parents évitèrent d'entreprendre de trop longs voyages, mais lorsque je pus les suivre en marchant, ils recommencèrent. En sillonnant le pays de notre Rêve, partout nous trouvions le miel qu'il y avait laissé. Mais seules les femmes, les enfants et nos alliés avaient le droit

d'en manger. Telle est notre loi qui veut que les hommes gardiens du Rêve Miel s'abstiennent de manger cette « chair » (*kuyu*) dont ils partagent l'image-force (*Kuruwarri*).

Toute ma jeunesse j'ai vécu dans ce pays de sable et c'est sur le trajet de mon Rêve, au site du Milan, que j'ai trouvé mon premier fils. Le site de mon nom secret, esprit-enfant du Rêve Miel, se trouve lui tout près de Rilkiya, un site du Rêve Wallaby *wampana* de mon mari ; ainsi, mon Rêve et celui du père de mon fils se sont croisés avant même que nous nous rencontrions ou naissions ! Lorsque plus tard, je campais avec mon mari à Rilkiya, je me suis malencontreusement brûlée la cuisse, tout comme les Hiboux se brûlèrent dans le Rêve, après avoir croisé les Wallaby !

Je me souviens que jeune fille, alors que je vivais encore à Yinapaka avec mon clan Hibou, nous retrouvions le clan Brolga à Ngarnaja pour célébrer la cérémonie *Jardiwanpa*. Les femmes s'enduisaient d'ocre jaune, là (au pubis) et se brûlaient (les poils). Puis elles se réfugiaient dans la hutte rituelle *minjimurru*. Nous autres Hiboux en sortions avec notre plat sacré peint du motif Yinapaka ; nous dansions et revenions dans la hutte. Les femmes Brolga en sortaient à leur tour avec leur plat sacré peint du motif Ngarnaja ; elles dansaient et nous rejoignaient à l'intérieur. Nous ressortions ensuite ensemble, dansant en deux files parallèles, puis nous retournions dans la hutte pour nous peindre et chanter toute la journée.

De l'autre côté du terrain cérémoniel, des hommes chantaient et se peignaient dans leur propre hutte rituelle. Entre leur hutte et la nôtre se trouvait un espace circulaire appelé « nid », de part et d'autre duquel les régisseurs rituels plantaient deux rangées de perches *wanpanpirri*, une pour les Hiboux et l'autre pour les Brolga ; elles étaient coupées dans des eucalyptus et ficelées sur toute leur hauteur avec des feuilles pour servir de torches. Aux deux extrémités de chaque rangée était érigé un mât appelé *yarritarriti*. Au coucher du soleil, les régisseurs rituels s'approchaient de la hutte des femmes en criant « *pa ! pa !* » et nous lançaient des écorces d'eucalyptus comme le firent nos Pères Hibou. Nous les ramassions et répondions par les mêmes cris en renvoyant les écorces et dansant. Les régisseurs rattrapaient les écorces et, s'approchant de la hutte des hommes, les lançaient sur eux qui, criant et dansant, les leur renvoyaient.

Puis, tous ensemble, femmes et hommes Hiboux et Brolga, nous allions nous asseoir dans le « nid ». Alors les régisseurs, maris des femmes Hiboux, se saisissaient des perches de la rangée attribuée aux Brolga. Et les régisseurs, maris des femmes Brolga, attrapaient les perches plantées du côté réservé aux Hiboux. Ils embrasaient leurs torches et nous encerclaient, nous, les gardiens des Rêves Hibou et Brolga. Nos régisseurs formant deux cercles se mettaient à courir en sens opposé, agitant devant eux les torches allumées qu'ils tenaient à deux mains. Des étincelles tombaient sur nous qui devons rester assis, seulement autorisés à nous protéger en nous couvrant de feuilles. Cela nous faisait crier de peur et parfois nous étions brûlés, mais les régisseurs qui agitaient les torches se brûlaient aussi ! Puis hommes et femmes quittaient le « nid » et se séparaient. Nous, les femmes, dansions autour du piquet *mangaya* planté devant notre hutte. Les femmes Hiboux dansaient avec leur plat rituel peint du motif du Miel de Yinapaka ; et les femmes Brolga dansaient avec leur plat peint du motif de la rencontre que firent, dans le Rêve, les Brolga et Hiboux à Ngarnaja. En dansant, les femmes échangeaient leurs plats.

Un petit groupe de femmes Brolga se rendait ensuite près de la grande perche Brolga, plantée devant la hutte des hommes ; arrivaient les hommes Hibou, leurs gendres, présentant leurs fronts baissés, ornés de bandeaux en ficelles de cheveux dont les femmes se saisissaient pour les mettre dans leur plat. De même, à côté de la grande perche des Hiboux, les femmes Hibou retiraient les bandeaux en ficelles de la tête de leurs gendres Brolga. Avec ces ficelles, les belles-mères feraient des tabliers pubiens qu'elles transmettraient à leurs filles à la puberté. Les hommes Hibou et Brolga retournaient à leur hutte rituelle commune. Un par un, ils s'approchaient en dansant

de leurs mâts respectifs. Là, les régisseurs leur présentaient deux plumets de feuilles embrasés, *yirriwurrnyu*. Le danseur, muni d'un plumet à chaque main, s'accroupissait et les agitait dans son dos, ce qui provoquait des étincelles qui pouvaient le brûler. Mais, sur ce, arrivait sa belle-mère du groupe opposé, portant un balai de feuilles avec lequel elle tapait le dos de son gendre pour empêcher les étincelles de lui tomber sur la peau. Quand tous les gardiens du Rêve Hibou et ceux du Rêve Brolga avaient dansé à tour de rôle, les femmes Hibou mettaient le feu aux deux mâts plantés de leur côté et les femmes Brolga enflammaient les deux autres mâts. C'était fini et nous rentrions tous à nos camps. Aujourd'hui, lorsque nous célébrons la cérémonie du feu de mon peuple, le rôle des Brolga est interprété par des Japanangka et Japangardi, Napanangka et Napangardi, gardien-maîtres de tout Rêve en relation « belle-mère/gendre » avec le nôtre<sup>9</sup>. Ceux du Rêve Brolga sont loin à l'est : ils appartiennent à la tribu des Warumungu.

##### 5. RÉVÉLATION DE RITUELS POUR LES RÊVES IGNAME ET COURLIS<sup>10</sup>

Récit de Liddy Nakamarra, Janjiya de Yiningarra

Il y a longtemps, je reçus un *yawulyu* (rituel féminin) pour le Rêve Igname, celui qui appartient à mes « soeurs » Nakamarra de Yumurra, et leurs pères Jupurrulla. Ma « mère » *mungamunga* (la Voix des Nuits), me donna en rêve quatre motifs à peindre sur le corps. Depuis, à Lajamanu et à Yuendumu, les femmes dansent toujours ornées de ces peintures pour célébrer la terre et le Rêve de Yumurra. Le premier motif est la fleur d'igname *jijardu* que nous appelons « père ». De là partent les « mères » ou racines *wapi*, nom du deuxième motif. Sur ces racines mères se développent les jeunes racines *ngamarna*, dites « enfants » et qui donnent de nouvelles ignames, c'est le troisième motif. Quant au dernier motif, *mardi*, il correspond au tubercule (comestible) dit « vieux » terminant les jeunes racines qui se multiplient en tout sens.

Je vis ces peintures pour la première fois alors que nous célébrions, ici, à Lajamanu, la cérémonie initiatique du Rêve Pluie-Eau, détenu par les Jangala (« gendres » de Nakamarra) et leurs pères, les Jampijinpa. Les femmes gardiennes de ce Rêve, Nangala et Nampijinpa, dansaient leur terre de Kulpulunu. Les Nakamarra, nos tantes Napurrulla, et moi les accompagnions en dansant un autre Rêve Pluie-Eau qui se trouve à Wingki, tout près de Kulpulunu, mais qui nous appartient. Ces deux sites sont liés par une histoire de Rêve : à Kulpulunu des nuages se formèrent et se dispersèrent, passant sous terre dans toutes les directions, un nuage ressortit à Wingki mais un feu de brousse le captura et le fit suffoquer. Ainsi, au lieu d'être douce, fraîche et potable comme à Kulpulunu, la source de tous les puits souterrains de la région, l'eau que le nuage laissa à Wingki est salée et non potable<sup>11</sup>. Nous célébrions donc la cérémonie du Rêve Eau Douce et du Rêve Eau Salée. Cela durait depuis des semaines et, une nuit, je fis ce songe où je vis le nouveau *yawulyu* des Ignames pour le site Yumurra.

Le matin, je convoquai les gardiennes de ce site : « Vous autres Nakamarra et Napurrulla, mes soeurs et mes tantes, écoutez ! *Mungamunga* m'a donné un *yawulyu*, mais ce n'est pas le bon pour moi. Il ne célèbre pas mon pays Yiningarra... Il célèbre votre pays, Yumurra... Il vient de votre Rêve Igname, aussi, je vous le donne... Je ne peux pas le garder... » Non, me répondirent-elles, tu dois faire les peintures et garder

9. Cf. pp. 126, 145.

10. Cf. p. 35.

11. Cf. p. 326.

ce *yawulyu* jusqu'à ce que nous l'ayons bien appris. Alors, seulement tu nous en laisseras la garde... » Je leur expliquais qu'en me montrant le *yawulyu*, *mungamunga* m'avait dit : « Regarde ces feuilles d'ignames, regarde les bien, ne les donne pas trop vite, tu dois apprendre d'abord ! » L'esprit de ma mère (décédée) m'avait aidée à apprendre toute la nuit. C'est pourquoi, le matin, je pouvais à mon tour enseigner à celles auxquelles mon rêve était destiné. Je les peignis donc avec les quatre motifs de l'Igname : le « père », les « mères », les « enfants » et le « vieux ».

Je peignis aussi une tablette avec le motif du Serpent *pirkardi*. C'est cette vipère qui sous terre bloque le cheminement des racines et les obligent à pousser en remontant vers la surface, nous l'appelons aussi *rirrimirrimni*. Dans mon rêve, je vis la vipère et l'entendis chanter pour les Ignames. Elle allait vers l'ouest. Et je me voyais peindre une tablette avec son motif. La vipère s'enroulait dans les herbes et invoquait Igname « vieux » pour qu'il fasse de nombreux enfants Igname. Puis je vis deux hommes Igname quitter Yumurrpa pour attaquer deux autres hommes Igname venant de Waputarli. Ceux de Yumurrpa étaient les Grandes Ignames *puurda* (*yarla*) et ceux de Waputarli étaient les Petites Ignames *wapirti*. Les hommes Ignames se sont battus, les Grandes Ignames ont tué les Petites. Rentrant à Yumurrpa, les vainqueurs plongèrent leurs racines dans le sol et je vis de jeunes racines, de nouvelles ignames, tomber de la racine mère.

Cette histoire est racontée par un des chants que j'ai rêvés : « A Yumurrpa, les jeunes racines sont tombées... A Waputarli, les Petites Ignames pour toujours furent évincées... » C'était ainsi dans le Rêve Igname : les deux nourritures s'affrontaient. Mais depuis, les deux groupes, gardiens respectivement de chaque espèce d'ignames, sont en relation de « compagnie » rituelle et ne peuvent s'opposer. Après le combat des Ignames, les racines se répandirent loin dans la plaine. Le « père » alla sous terre dans un trou de source souterraine. Ses racines traversent encore aujourd'hui la grotte qui se trouve à Yumurrpa.

Lorsque nos anciens vivaient dans ce site, ils ne touchaient jamais à ces racines ni aux ignames qui se trouvent dans la grotte. Ils allaient plus loin dans la plaine pour déterrer leur nourriture. Etant jeune, j'allais avec ma famille camper à Yumurrpa et je descendais dans cette grotte pour puiser de l'eau. Dans le noir, je sentais les racines qui flottaient à la surface du puits. Elles appartiennent au Rêve, et la Loi veut que nous prenions l'eau sans leur faire de mal. Je devais les écarter doucement pour remplir mon plat à eau, comme le firent les soeurs *Kajirri* du Rêve Igname<sup>12</sup>.

Dans mon sommeil, *mungamunga* s'est montré à moi sous la forme des deux soeurs *Kajirri*. Elle me montra Yurnkunjurru, le site où Igname « le vieux » proliféra tellement que le sol craqua en surface. Je voyais l'herbe qui verdissait sous la poussée de nouvelles ignames. Je voyais deux femmes qui cuisaient et déterraient des ignames. C'était les deux initiatrices *Kajirri*. Apercevant une grotte, elles se sont penchées pour regarder : « Mais il y a plein de femmes là-dedans ! » ont crié les deux *Kajirri*. Elles continuaient à cuire les ignames. Puis elles fichèrent dans la terre deux piquets, comme nous faisons dans nos rites *Kajirri*. Alors, toutes les femmes sortirent de la grotte et dansèrent vers les deux piquets. Elles étaient très nombreuses. Après la danse, elles s'assirent et les deux soeurs leur servirent des ignames.

Je vis les deux *Kajirri* sortir de jeunes hommes de la grotte où elles les gardaient en réclusion. C'était en plein jour. « Où allons-nous trouver de l'eau ? » demanda l'une ; « Il nous faudra descendre sous terre, dans la grotte » répondit l'autre. Elles se munirent de petits bâtons *yirriwurrunyu*, qu'elles allumèrent pour descendre dans la grotte. Elles s'éclairaient pour repérer les racines d'ignames et ne pas les endommager. Avec précaution, elles les écartaient et remplissaient leurs plats avec l'eau de la source

12. Cf. pp. 283, 285-6.



souterraine. Les autres femmes de mon songe attendaient dehors et récupéraient un à un les plats que les deux initiatrices remplissaient l'un après l'autre.

J'ai reçu un autre songe de mon Rêve-itinéraire Courlis, *mirrijiwurru* « l'oiseau à longues pattes ». Son vrai nom (*ngamirli*) est *kumanjayi* : il est interdit de le prononcer jusqu'à ce que la veuve Napurrurla dont c'est le prénom ait achevé le deuil de son mari décédé l'an passé. J'ai vu un frère et une soeur venir de l'ouest, fuyant un feu qui menaçait de les brûler. Quand leurs ailes frôlées par les flammes furent rafraîchies, ils s'en retournèrent dans leur pays, Yiningarra. Un grand groupe de Courlis campaient là-bas. Les femmes étaient assises avec leurs plats à nourriture. Elles se sont levées pour désherber un grand terrain. Puis elles ont mangé les petites prunes *yiwirnti* qui poussent dans la région. J'ai fait ce songe il y a deux ans (1982), pendant la saison froide, lorsque je suis retournée à Yiningarra, ma terre, pour un meeting de revendications territoriales. Dans mon sommeil, je vis de nouvelles peintures et j'entendis de nouveaux chants. Courlis, le Rêve de mon pays, me montra ainsi son nouveau *yawulyu* (rituel féminin).

L'oiseau mâle que je vis ouvrir mon rêve était un petit garçon, l'esprit-enfant qui s'est incarné en Kenny Hooker Jupurrurla. Tout le monde reconnaît que Courlis est son Rêve (de conception), bien qu'il ait vécu dans un autre pays, celui de son père et du Rêve Wallaby *wampana*. J'ai entendu Petit Courlis crier pour rassembler son peuple. Ils n'ont pas entendu et ne sont pas venus. Alors il a hululé, comme font les anciens pour nous rassembler aux cérémonies *Kajirri*. Les Courlis accoururent en foule. Il hulula encore, et tous les autres le rejoignirent sur le sable de Yiningarra. Les hommes Courlis arrivèrent par deux côtés et les deux groupes se croisèrent, faisant le tour des femmes-oiseau assises, pour se rendre auprès de celui qui les avait appelés. Ils attrapèrent les garçons à initier et les emmenèrent au coeur de Yiningarra où ils préparèrent la nourriture spéciale des novices *punyunyu* : des galettes de graines et des ignames, mais pas de viande.

Au grand trou d'eau du rocher de Yiningarra, pendant ce temps, les femmes se « brûlaient » (épilation du pubis). Les hommes fabriquèrent de petits boomerangs avec des écorces *wurdamiri* et les lancèrent comme nous faisons aujourd'hui pour clore les cérémonies du feu (de règlement de conflit)<sup>13</sup> : deux files de garçons et d'hommes jetèrent les boomerangs les uns sur les autres, puis à nouveau se croisèrent, faisant le tour des femmes assises. Petit Courlis vint au milieu des nouveaux initiés *malyarra*. Une épine lui pénétra le pied. Il l'enleva. Puis il entra sous terre, là à Yiningarra. Alors les hommes Courlis, ses frères Jupurrurla et ses pères Jakamarra, ramenèrent les jeunes *malyarra* (initiés de *Kajirri*) à leurs mères qui les massèrent comme nous faisons lors de telles retrouvailles.

Les Courlis regardèrent vers l'est et virent le peuple Igname *puurda* qui venait de Yawuyawulu, site de Japanangka et Japangardi. Ils avançaient en flottant au-dessus du sol. A la vue du grand rassemblement du peuple Courlis, les Ignames se cachèrent sous terre à Lajamanu, non pas là où nous vivons mais dans un autre site de ce nom appartenant au Rêve Feu. Ainsi le Rêve Igname s'arrêta avant Yiningarra. Seul un Japanangka, sous la forme d'une banane sauvage *yuparli*, continua le voyage souterrainement, ressortant à Yumurrpa, site d'un autre peuple Igname *puurda*, des Jakamarra et Jupurrurla, « frères » des Courlis. Ce deuxième peuple Igname tenta de rejoindre celui de Yawuyawulu à l'ouest. Mais il ne réussit pas à l'atteindre et entra sous terre à Jukakarini. Aujourd'hui, dans ces trois sites – Lajamanu, Yumurrpa, Jukakarini – la terre est riche en ignames.

Lorsque les Courlis virent disparaître les Ignames à Lajamanu, ils continuèrent la cérémonie en faisant ce qui est le secret des hommes. Je ne peux en parler. Nous

13. Cf. pp. 209-10, 333-34.

disons seulement que les novices furent installés dans une grotte où deux femmes *Kajirri*, deux Napanangka, « épouses » des Jupurrurla et « mères » des Jakamarra, s'occupèrent d'eux. De cette grotte vient mon *Kurruwalpa*, l'esprit-enfant qui a pénétré ma mère. C'est là que ma mère et mon père m'ont trouvée ; il les a choisis pour renaître. Mon père fut également conçu à Yiningarra, le site même de son clan. Ainsi, comme lui, mon Rêve (de conception et clanique) est Courlis et cette terre est ma terre. De Yiningarra, les Courlis se sont envolés en direction de Jurntu, le site du Rêve Feu et Python pour lequel j'ai rêvé un autre *yawulyu* et un *purlapa*<sup>14</sup>. Ma nièce, Jean Napurrurla, dormant près de moi à Yiningarra, la même nuit rêva aussi le rassemblement des Courlis pour *Kajirri*. Elle ne reçut pas le nouveau *yawulyu* mais suivit pour moi l'ensemble de l'itinéraire ancestral Courlis qui vient du Rêve « Haricot » *wakilpiri*.

#### 6. ESPRITS-ENFANTS ET ANNONCES DE NAISSANCES<sup>15</sup>

Récit de Betty Nungarrayi, Ngaripalang de Yarunkanyi

A Yarduralinyi, le Rêve a pris Ignose *ngarlajiyi*. Il a pris le prénom de mon père. Avec le Rêve, l'esprit de mon père est allé, loin à Yamakungu. La fleur d'igname a parlé au Rêve Ignose. Elle a dit « Ignose » et igname a poussé, l'esprit de mon père. Le Rêve est allé. Il est allé au site « sans nom » (*kumanjayi*). Les feuilles ont poussé. Une nouvelle igname est née. Les racines se sont étendues au loin. Jusqu'à Ngarnka elles ont emmené le Rêve. En lignes parallèles elles sont allées. La fleur d'igname a parlé. A Yalingparunyu, une nouvelle igname est née. Dans le sol humide le Rêve fit une igname. Les feuilles se sont couchées. Elles brillèrent d'un vert vif, nourries de l'eau de la terre. Le Rêve de mon père a emmené son nom. Ignose a étendu ses racines. De nouvelles racines, longues, très longues, ont voyagé jusqu'à Yinikimpi. Sur toute leur longueur elles ont donné des tubercules qui partaient vers le haut ou le bas. Mon père sentit le sol, il le frappa. La terre était dure là où les tubercules avaient poussé. Les racines se sont étirées jusqu'à Lapurkurra. Des tubercules sont nés. Mon père creusa le sol. Il en trouva. Beaucoup. Il creusa, creusa... Et suivit les racines jusqu'à Ngarranji. Le Rêve fit tomber les racines, tout près, à Yarunkanyi. C'est là qu'il posa le prénom de mon père. Avec d'autres esprits-enfants, il le déposa. Dans le trou d'eau Panakulmanu, l'esprit de mon père est tombé. Ignose, le Rêve (de conception) de mon père, continua jusqu'à Waputarli, mais là-bas c'est une autre histoire qui ne m'appartient pas.

Moi, je suis de Yarunkanyi. C'est là que je fus conçue. Mes parents collectèrent des graines dont ils firent une galette qu'ils ont mangée. C'est ainsi que ma mère m'a accueillie en elle. Mon père avait trouvé mon esprit-enfant dans les graines de son pays. Cet esprit venait du Rêve Homme Initié qui est enterré là-bas, à Yarunkanyi. Mon père, après ses pères, était gardien de ce Rêve. Avec ses frères, il organisait les danses pour la terre et les initiations. Je suis née. J'appris à mon tour à danser, chanter et peindre mon Rêve. Quand ma mère mourut, je suivis mon père et partis travailler dans une station de bétail que les Blancs avaient montée. Sentant venir sa mort, mon père voulut retourner sur sa terre. Mais il s'est éteint à mi-chemin, à Patilirri, un site du Rêve Perruche Verte. Je restai travailler à la station de bétail. J'y vivais avec mon groupe et je fus mariée à l'homme qui m'avait été promis avant ma naissance.

Un jour, je me promenais seule à proximité de Pikilyi, un site du Rêve Bâton à Four<sup>16</sup>. Un Rêve Pluie-Eau est aussi passé là, drainant dans ses eaux un esprit-enfant :

14. Cf. pp. 76, 324.

15. Cf. pp. 38-39.

16. Cf. pp. 87-90.

Pirlipanta. Le Rêve déposa le prénom dans la source de Pikilyi. Je bus l'eau de cette source. Puis voyant venir la pluie, je me réfugiai dans une grotte. Je vis bouger quelque chose : « Qu'est-ce qui sort de là ? » me suis-je demandée. Prenant une pierre, je frappai : c'était un lézard pérentie, envoyé par l'esprit-enfant de la source mais je ne le savais pas... Le pauvre, je le frappai ! Puis je le grillai sur le feu et le mangeai ; ainsi, j'ai avalé cet esprit-enfant ! Je me sentis malade et m'endormis. L'enfant grandissait dans mon ventre, mon premier fils, qui reçut le nom de son esprit, Pirlipanta.

Je me réveillai et, en rentrant à la station de bétail, je racontai aux autres que j'étais enceinte. « Où as-tu rencontré l'esprit qui est entré dans ton ventre ? m'ont-ils demandé. « A Pikilyi ! » ai-je répondu. Hé oui, c'est ainsi. Mon premier fils ne fut pas conçu sur la terre de son père mais sur celle du clan Bâton à Fourir. Il vient néanmoins du même Rêve que son père, Pluie-Eau, auquel appartient son esprit-enfant que le Rêve a drainé durant l'inondation. J'accouchai de ce fils alors que je campais près d'une rivière. Pauvre petit, il pleurait. « Oh ! elle ramène un bébé du *bushi* ! » s'exclamèrent les gens à mon retour à la station. C'est là que j'ai élevé mon premier garçon, au milieu des Blancs.

Lorsqu'il commença à marcher, je partis pour Jutarrang, un site du Rêve Wallaby *wampana*. Là, le peuple Wallaby a fait sa cérémonie du feu *Jardiwanpa*<sup>17</sup>. Avant de se remettre en route, ils y ont déposé des tas d'esprits-enfants... Tout au long de son itinéraire le Rêve Wallaby a semé ses esprits. C'est ainsi qu'à Jutarrang je fus pénétrée par l'esprit de mon deuxième fils.

Plus tard, j'ai eu une fille. Je collectais des raisins sauvages à Yarunkanyi, mon site de conception et celui de mon père. L'esprit-enfant de ma fille se trouvait dans les raisins mais je ne le savais pas. J'en mangeai et je vomis : c'était à cause de lui. Je m'endormis. Je vis l'esprit-enfant qui me disait : « Maman ! je suis entrée en toi ! », « Mais qui m'a appelée « maman » ? » me suis-je demandée en me réveillant. Je rentrai à la station et l'esprit me suivit, car il était caché dans mon ventre ! Je l'avais avalé en mangeant les raisins, mais il venait du Rêve de Yarunkanyi, mon Rêve Homme Initié. Ainsi, ma fille, comme ses frères, ne vient pas de la terre de son père mais de la mienne... Déportée à la réserve de Yuendumu, j'accouchai de ma fille. Les missionnaires qui s'occupaient de la réserve me donnèrent pour elle de la nourriture et des vêtements de bébé.

Mon dernier enfant se manifesta en allumant un feu. Son esprit mit le feu à une tente. Les gens virent un petit lézard *karnari*, mais c'était un homme, mon fils. Il provoqua un terrible conflit entre les gens dans les camps. C'est souvent comme ça avec les esprits-enfants : ils incitent à la discorde. Tout le monde se joignit à la bagarre. « Battez-vous tous en grand nombre ! » criait l'esprit-enfant de mon fils, il les poussait à se battre ! Les lances volaient et des gens furent blessés ! Après le combat, je m'endormis sous un arbre à prunes. L'esprit-enfant s'approcha et me souffla dans l'oreille : « Hé ! Maman, je suis là ! » « Où est celui qui m'a parlé ? me suis-je dit au réveil, Ce doit être un enfant, un esprit qui m'a parlé... Mais oui ! C'est pourquoi je ne peux le voir. » C'était vrai, il était dans mon ventre ! Ainsi, lui aussi, comme mes autres enfants, ne fut pas conçu sur la terre de son père. Il a pour Rêve de conception celui qui traverse la réserve de Yuendumu, le Rêve Fourmi à Miel *yunkuranyi*. Mais comme ses frères et sa soeur, il est gardien du Rêve de ses pères, le Rêve Pluie-Eau.

17. Cf. pp. 209-10, 333.

## Références citées sur les Aborigènes

Les abréviations en marge gauche indiquent s'il s'agit des Warlpiri du désert central (w) ou d'autres groupes du centre (CA), de l'ouest (O), du nord (N), dont de Terre d'Arnhem (T), du Queensland (Q), du sud (S), du sud-est (E) ou des Aborigènes en général (A).

- CA Abbie A. A., 1969, *The original Australians*, Johannesburg, *The Leech*, 28 (3, 4, 5).
- T Arndt W., 1962, The Nargorkun-narlinji Cult, *Oceania*, 32, 298-320.
- CA Ashley-Montagu F., 1937, The Origin of Subincision in Australia, *Oceania*, 8 (2).
- T Barnes J. A., 1967, *Inquest on the Murngin*, Londres, Royal Anthropological Institute (« Occasional Paper » 26).
- W Barrett M. J., 1964, Walbiri Customs and Beliefs concerning Teeth, *Mankind*, 3, 56-59.
- O Bates D., 1925, Organisation sociale des Biroungoumat et des Djouamat (Australie Occidentale), *Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires*, 121, 27-48 (trad. de M. Delafos).
- O – 1938/1966, *The passing of the Aborigines*, Londres, Murray (2<sup>e</sup> éd.).
- W Baume F. F., 1933, *Tragedy track. The story of the Granites*, Sydney, Johnson.
- E Beckett J., 1959, Further Notes on the Social Organisation of the Wongaibon of Western New South Wales, *Oceania*, 29, 200-207.
- W-CA Bell D., 1983, *Daughters of the Dreaming*, Melbourne and North Sydney, McPhee Gribble Publishers & George Allen & Unwin Australia Pty Ltd.
- CA Bell D. & Ditton P., 1980, *Law : the old and the new. Aboriginal women in Central Australia speak out*, Canberra, Aboriginal History.
- N-O Berndt C. H., 1950, *Women's Changing Ceremonies in Northern Australia*, Paris, *L'Homme* 1.
- O – 1965, Women and the « Secret Life », in R. M. & C. H. Berndt (eds.).
- E Berndt R. M., 1947, Wuradjeri Magic and « Clever Men », *Oceania*, 17 (4), 327-365.
- T – 1951, *Kunapipi*, Melbourne, Cheshire.
- T – 1952, *Djanggalawul, an Aboriginal Religious Cult in North-Eastern Arnhem Land*, Melbourne, Cheshire (1953, New York, Philosophical Library).
- O – 1970, Traditional Morality as expressed through the Medium of an Australian Aboriginal Religion, in R. M. Berndt (ed.).

## Références citées sur les Aborigènes

Les abréviations en marge gauche indiquent s'il s'agit des Warlpiri du désert central (w) ou d'autres groupes du centre (ca), de l'ouest (o), du nord (n), dont de Terre d'Arnhem (r), du Queensland (q), du sud (s), du sud-est (e) ou des Aborigènes en général (a).

- ca Abbie A. A., 1969, *The original Australians*, Johannesburg, *The Leech*, 28 (3, 4, 5).
- t Arndt W., 1962, The Nargorkun-narlinji Cult, *Oceania*, 32, 298-320.
- ca Ashley-Montagu F., 1937, The Origin of Subincision in Australia, *Oceania*, 8 (2).
- t Barnes J. A., 1967, *Inquest on the Murngin*, Londres, Royal Anthropological Institute (« Occasional Paper » 26).
- w Barrett M. J., 1964, Walbiri Customs and Beliefs concerning Teeth, *Mankind*, 3, 56-59.
- o Bates D., 1925, Organisation sociale des Biroungoumat et des Djouamat (Australie Occidentale), *Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires*, 121, 27-48 (trad. de M. Delafos).
- o – 1938/1966, *The passing of the Aborigines*, Londres, Murray (2<sup>e</sup> éd.).
- w Baume F. F., 1933, *Tragedy track. The story of the Granites*, Sydney, Johnson.
- e Beckett J., 1959, Further Notes on the Social Organisation of the Wongaibon of Western New South Wales, *Oceania*, 29, 200-207.
- w-ca Bell D., 1983, *Daughters of the Dreaming*, Melbourne and North Sydney, McPhee Gribble Publishers & George Allen & Unwin Australia Pty Ltd.
- ca Bell D. & Ditton P., 1980, *Law: the old and the new. Aboriginal women in Central Australia speak out*, Canberra, Aboriginal History.
- n-o Berndt C. H., 1950, *Women's Changing Ceremonies in Northern Australia*, Paris, *L'Homme* 1.
- o – 1965, Women and the « Secret Life », in R. M. & C. H. Berndt (eds.).
- e Berndt R. M., 1947, Wuradjeri Magic and « Clever Men », *Oceania*, 17 (4), 327-365.
- t – 1951, *Kunapipi*, Melbourne, Cheshire.
- t – 1952, *Djanggawul, an Aboriginal Religious Cult in North-Eastern Arnhem Land*, Melbourne, Cheshire (1953, New York, Philosophical Library).
- o – 1970, Traditional Morality as expressed through the Medium of an Australian Aboriginal Religion, in R. M. Berndt (ed.).

- – 1972, The Walmadjeri and Gugadja », in M. G. Bicchieri (ed.), *Hunters and Gatherers today*, New York, Holt, Rinehart and Winston.
- – 1977, Spiritual and Ritual Change, in R. M. Berndt (ed.).
- A Berndt R. M. (ed.), 1970, *Australian Aboriginal Anthropology*, Nedlands, University of Western Australia Press.
- A – 1977, *Aborigines and Change*, Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies.
- Berndt R. M. & Berndt C. H., 1942-1943, A Preliminary Report of Fieldwork in the Ooldea Region, Western South Australia, *Oceania*, 12 (4), 305-330; 13 (1), 51-70; 13 (2), 142-169; 13 (3), 243-280; 13 (4), 362-375; 14 (1), 30-66; 14 (2), 124-158.
- – 1944, A Preliminary Report of Fieldwork in the Ooldea Region, Western South Australia: Women's life, *Oceania*, 14 (3), 220-29; 14 (4), 338-358.
- A – 1964, *The world of the first Australians*, Sydney, Ure Smith.
- N-CA – 1988, *End of an Era. Aboriginal labour in the Northern Territory*, Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies.
- A Berndt R. M. & Berndt C. H. (eds.), 1965, *Aboriginal man in Australia*, Londres, Angus & Robertson.
- A Bettelheim B., 1971, *Les Blessures symboliques*, Paris, Gallimard.
- W-CA Bjerre J., 1956, *The last cannibals*, Londres, Joseph.
- Blundel V. & Layton R., 1978, Marriage, Myth and Models of Exchange in the West Kimberleys, *Mankind*, 2 (3), 231-245.
- A Brandenstein C. G. von, 1982, *Names and Substances of the Australian Subsection System*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press.
- A Buchler I. & Maddock K. (eds.), 1978, *The Rainbow Serpent: A chromatic Piece*, La Haye, Mouton.
- W Capell A., 1952, The Wailbri through their own Eyes, *Oceania*, 23 (2), 110-132.
- T – 1960, Wandarang and Other Tribal Myths of the Yabuduruwa Ritual, *Oceania*, 30, 206-224.
- – 1980, From men to Gods and back again. A review article, *Oceania*, 50 (2), 141-149.
- Coate H. H. J., 1966, The Rai and the Third eye north-west Australian Beliefs, *Oceania*, 37 (2), 93-123.
- A Courrège P., 1965, Un modèle mathématique des structures élémentaires de parenté, *L'Homme*, 5 (3-4), 248-290 (républ. dans P. Richard & B. Jaulin (eds.), *Anthropologie et calcul*, Paris, UGE, 1971).
- W Cribbin J., 1984, *The Killing times. The Coniston massacre 1928*, Sydney, Fontana/Collins.
- E Dawson J., 1881, *Australian Aborigines. The language and customs of several tribes of aborigines in the Western district of Victoria*, Melbourne, George Robertson.
- CA Denham W. W., McDaniel C. K. & Atkins J. R., 1979, Aranda and Alyawarra Kinship: a Quantitative Argument for a Double Helix Model », *American Ethnologist*, 16 (1), 1-24.
- T De Meur G., 1986, Une structure pour les Murngin in G. De Meur (ed.), *New Trends in mathematical anthropology*, Londres, International Library of Anthropology.
- Q Dixon R. M. W., 1989, *Searching for Aboriginal Languages. Memoirs of a Field Worker*, The University of Chicago Press.
- Douglas W. H., 1968, *The Aboriginal languages of south-west Australia*, Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies.
- W Dubinkas F. A. & Traweek S., 1984, Closer to the Ground: a Reinterpretation of Walbiri Iconography, *Man*, 19, 15-30.
- A Dumont L., 1966, Descent or Inter-marriage? A relational View of Australian

- dans L. Dumont, *Dravidien et Kariëra. L'alliance de mariage dans l'Inde du Sud et en Australie*, La Haye, Mouton & co, 1975).
- W Dussart F., 1988a, Notes on Warlpiri Women's Personal Names, *Journal de la Société des Océanistes*, 86 (1), 53-60.
- W - 1988b, *Warlpiri women's yawulyu ceremonies. A Forum for Socialization and Innovation*, Canberra, Australian National University, Thèse (PhD).
- A Durkheim E., 1912/1990, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.
- O Elkin A. P., 1933, Totemism in North-western Australia, *Oceania*, 3, 257-296.
- O - 1934, Totemism in North-western Australia, *Oceania*, 4, 54-64.
- S - 1934b, Cult-Totemism and Mythology in Northern South Australia, *Oceania*, 5, 171-192.
- E - 1937, Beliefs and Practices connected with Death in North-eastern and western South Australia, *Oceania*, 7, 275-299.
- E - 1939, Kinship in South Australia, *Oceania*, 10 (2), 196-234 ; 10 (3), 295-349.
- E - 1940, Kinship in South Australia, General Survey and Summary, *Oceania*, 10, 368-388.
- E - 1949, The Origin and Interpretation of Petroglyphs in South-East Australia, *Oceania*, 20 (2), 119-157.
- T - 1961, The Yabuduruwa, *Oceania*, 31 (3), 166-209.
- T - 1971, Yabuduruwa at Roper River Mission, 1965, *Oceania*, 42, 110-164.
- A - 1974, *Les Aborigènes australiens*, Paris, Gallimard (trad. de *The Australian Aborigines : how to understand them*, Sydney, Angus & Robertson, 1954).
- A - 1976, R. H. Mathews : his Contribution to Aboriginal Studies, *Oceania*, 46, 207-234.
- A - 1977, *Aboriginal Men of High Degree*, St Lucia, University of Queensland Press (1<sup>re</sup> éd. 1945).
- T Elkin A. P., Berndt C. H. & Berndt R. M., 1951, Social Organization of Arnhem Land. I : Western Arnhem Land, *Oceania*, 21, 253-301.
- E Fison L. & Howitt A. W., 1880, *Kamilaroi and Kurnai*, Melbourne, Robertson.
- A Freud S., 1924, *Totem et tabou*, Paris, Payot.
- CA Fry H. K., 1933, Body and Soul : A study from Western Central Australia, *Oceania*, 3, 247-256.
- A Gale F. (ed.), 1970, *Woman's role in Aboriginal Society*, Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies.
- W Glowczewski B., 1981, Affaire de femmes ou femmes d'affaires, *Journal de la Société des Océanistes*, 70-71, 77-97 (traduit in Arbeitsgruppe für Ethnologie, Wien (Hg), *Von fremden Frauen*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 784, 1989).
- W - 1983a, Death, Women, and « Value Production » : the Circulation of Hair Strings among the Walpiri of the Central Australian Desert, *Ethnology*, 22 (3), 225-239.
- W-O - 1983b, Manifestations symboliques d'une transition économique : Le « juluru », culte intertribal du « cargo » (Australie occidentale et centrale), *L'Homme*, 23 (2), 7-35.
- W - 1984a, Viol et inviolabilité : un mythe territorial en Australie centrale, *Cahiers de Littérature orale*, 14, 125-150.
- A - 1984b, Au pays du Dreamland et de la terre rouge, les Aborigènes, in *Australie, Autrement*, HS, n° 7.
- W - 1986, Les hommes du dessous et les femmes du haut, *Côté femmes*, Paris, L'Harmattan.
- A - 1989a, L'espace-temps du rêve, Faire des rites c'est du business, Entre naissance et mort, in *Australie noire. Les Aborigènes, un peuple d'intellectuels*, *Autrement*, HS, n° 37.
- W - 1989b, *Les Rêveurs du désert. Aborigènes d'Australie*, Paris, Plon.
- A - 1990, Australian Aborigines : a paradigm of modernity? in *Australian Aborigines and the French*, Occasional Monograph 3, Sydney, The University of N.S.W.

- W Glowczewski B. & Pradelles de Latour C.-H., 1987, La diagonale de la belle-mère, *L' Homme*, 104, 27-53.
- N Goodale J., 1962, Marriage Contracts among the Tiwi, *Ethnology*, 1, 452-466.
- N – 1971, *Tiwi wives*, Seattle et London, University of Washington Press.
- N Grau A., 1983, *Dreaming, dancing, kinship : the study of yoi, the dance of the Tiwi of Australia*, Northern Ireland, Queen's University of Belfast, Thèse (PhD).
- W-CA Gregor A. J., 1963, Ethnocentrism among the Australian Aborigines : some preliminary Notes, *The Sociological Quarterly*, 4 (2), 162-167.
- W Hale K. L., 1971, A Note on a Walbiri Tradition of Antonymy, in D. D. Steinberg & L. A. Jakobovitz (eds.), *Semantics : an interdisciplinary Reader in Philosophy, Linguistics and Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- W – 1974, *Walbiri-English vocabulary. An elementary dictionary of the Walbiri language*, MIT, miméo.
- T Hamilton A., 1970, The Role of Women in Aboriginal Marriage Arrangements, in F. Gale (ed.)
- O-S – 1979, *Timeless transformation. Women, men and history in the Australian Western Desert*, University of Sydney, Thèse. (PhD).
- O-S – 1980, Dual Social Systems : Technology, Labour and Women's Secret Rites in the Eastern Western Desert of Australia, *Oceania*, 51, 4-19.
- A – 1981, A complex strategical Situation : Gender and Power in Aboriginal Australia, in N. Grieve & P. Grimshaw (eds.), *Australian Women. Feminist Perspective*, Melbourne, Oxford University Press.
- T Hargrave S., 1983, Two Sister Myths : A structural Analysis, *Oceania*, 53 (4), 347-357.
- T Heath J., 1978, Mara « Moieties » Once Again », *Mankind*, 11, 468-479.
- A Heath J., Merlan F. & Rumsey A. (eds.), 1982, *The Languages of kinship in Aboriginal Australia*, Sydney, University of Sydney (Oceania Linguistic Monograph 24).
- A Heran F., 1989, *Les diagrammes élémentaires de la parenté*, Paris, INED, « Recherches et documents » n° 29.
- T Hiatt L. R., 1965, *Kinship and conflict : A study of an Aboriginal community in Northern Arnhem Land*, Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies.
- A – 1967, Authority and Reciprocity in Australian Aboriginal Marriage Arrangements, *Mankind*, 6, 468-475.
- A-W – 1979, Queen of Night, Mother-Right, and Secret Male Cults, in R. Hook (ed.), *Fantasy and Symbol*, Londres, Academic Press.
- T – 1984, Your Mother-in-law is Poison, *Man*, 19, 183-198.
- A Hiatt L. R. (ed.), 1966, *Australian Aboriginal concepts*, Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies (AIAS).
- A – 1975, *Australian Aboriginal mythology*, Canberra, AIAS (préface d'Hiatt).
- E Howitt A. W., 1904, *The Native tribes of South-East Australia*, London, Macmillan.
- A Johnston T. & Cleland D. J., 1934, The History of the Aboriginal Narcotic, Pituri, *Oceania*, 4, 201-223 ; 268-283.
- T Jorion P., 1982, Relations généalogiques et catégories cosmologiques dans le mariage australien (de Howitt à Radcliffe-Brown), *Revue européenne des sciences sociales*, 20 (62), 63-83.
- T Jorion P. & De Meur G., 1980, La question murngin, un artefact de la littérature anthropologique, *L' Homme*, 20 (2), 39-70.
- O Kaberry P., 1937, Subsections in the East and South Kimberley Tribes of North-West Australia, *Oceania*, 7 (4), 436-458.
- O – 1938, Totemism in East and South Kimberley, North-West Australia, *Oceania*, 8 (3), 265-288.
- O – 1939, *Aboriginal Woman, Sacred and Profane*, Londres, Routledge and Kegan Paul.



- T Keen I., 1977, Yolngu Sand Sculptures in Context, in P. Ucko (ed.).
- T – 1978, *One ceremony, one song : An economy of religious knowledge among the Yolngu of North-East Arnhem Land*, Canberra, Australian National University (ANU), thèse (PhD).
- W Kendon A., 1988, *Sign languages of Aboriginal Australia. Cultural semiotic and communicative perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press.
- W-CA Kimber R. G., 1976, Beginnings of Farming? Some Man-Plant-Animal Relationship in Central Australia, *Mankind*, 10 (3), 142-150.
- W-CA Koch H., Koch G., Wafer P. & Wafer J., 1981, *A Claim to areas of traditional land by the Kaytej, Warlpiri and Warlmanpa*, Alice Springs, Central Land Council.
- O Kolig E., 1979, Djuluru : Ein Synkretistischer Kult Nordwest-Australiens, *Baessler-Archiv*, Neue Folge, Bd. xxvii, 419-448.
- O – 1989, *Dreamtime politics. Religion, World View and Utopian Thought in Australian Aboriginal Society*, Berlin, Dietrich Reimer Verlag.
- T Kupka K., 1972, *Peintres aborigènes d'Australie*, Paris, Publication de la Société des Océanistes (Musée de l'Homme).
- T – 1975, Le système des sous-sections matrimoniales dans la famille aborigène d'Australie, *Journal de la Société des Océanistes*, 49, 435-465.
- T Kupka K. & Testart A., 1980, A propos du problème murngin : Le système de sous-sections, *L'Homme*, 20 (2), 71-90.
- W Laughren M., 1982, Warlpiri Kinship Structure, in J. Heath, F. Merlan & A. Rumsey (eds.).
- W – 1983-1988, *Warlpiri dictionary project. Warlpiri dictionary entries : Fauna domain, Flora domain, Body parts, Verbs.*, Yuendumu, miméo.
- A Lawrence W. E., 1937, Alternating generation in Australia, in G. P. Murdock (ed.), *Studies in the Science of Society*.
- T Lawrence W. E. & Murdock G. P., 1949, Murngin Social Organization, *American Anthropologist*, 51, 58-65.
- A Levi-Strauss C., 1947, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, La Haye, Mouton & Co.
- A – 1962, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.
- O Lewis D., 1976, Observations on Route Finding and Spatial Orientation among the Aboriginal People of the Western Desert Region of Central Australia, *Oceania*, 46 (4), 249-282.
- O Lommel A., 1949, Notes on sexual Behaviour and Initiation, Wunambal Tribe, North-western Australia, *Oceania*, 20 (2), 158-164.
- A Lucich P., 1987, *Genealogical symmetry : Rational Foundations of Australian Kinship*, Armidale, NSW, Light Stone Publications.
- T Maddock K., 1969, Necrophagy and the Circulation of Mothers : a Problem in Mara Ritual and Social Structure, *Mankind*, 7, 94-103.
- T – 1970a, A Structural Interpretation of the « mirriri », *Oceania*, 40 (3), 165-76.
- T – 1970b, Rethinking the Murngin Problem : a Review Article, *Oceania*, 41, 77-89.
- A – 1972, *The Australian Aborigines ; a portrait of their society*, Melbourne, Penguin Books (2<sup>e</sup> éd.).
- A – 1978a, Metaphysics in a Mythical View of the World, in I. Buchler & K. Maddock (eds.).
- A – 1978b, The Rainbow-Serpent Myths of Australia, in I. Buchler & K. Maddock (eds.).
- W – 1981, Warlpiri Land Tenure : a Test Case in Legal Anthropology, *Oceania*, 52 (2), 85-102.
- CA Madigan C. T., 1936, *Central Australia*, Londres, OUP.
- CA Maegraith B. G., 1932, The Astronomy of the Aranda and Luritja Tribes, *Transactions*, 56, 19-26.

- A Malinowski B., 1913, *The Family among the Australian Aborigines : a Sociological Study*, Londres, University of London Press (nouv. éd., New York, Schocken, 1963).
- E Mathews R. H., 1896, The Burbung of the Wiradthuri Tribes ; The Bora, or Initiation Ceremonies of the Kamilaroi Tribe (Part II), *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 25, 295-318 ; 318-339.
- CA – 1900, The Wombya Organisation of the Australian Aborigines, *American Anthropologist*, 2, 494-451.
- E – 1904, Aboriginal Tribes of New South Wales and Victoria. – Sociology of the Tribes of Western Victoria, *Journal of the Royal Society of New South Wales*, 38, 286-305.
- CA – 1908, Marriage and Descent in the Arranda tribe, Central Australia, *American Anthropologist*, 10, 88-102.
- Q McConnel U., 1930a, The Wik Munkan Tribe of Cape York Peninsula, *Oceania*, 1 (2), 97-104.
- Q – 1930b, The Wik-Munkan Tribe. Part II. Totemism, *Oceania*, 1 (2), 181-205.
- Q – 1931, A Moon Legend from the Bloomfield River, North Queensland, *Oceania*, 2 (1), 9-25.
- N-CA McConvell P., 1985, The Origin of Subsections in Northern Australia, *Oceania*, 56, 1-33.
- W Meggitt M., 1954, Sign Language among the Walbiri, *Oceania*, 25, 1-16.
- W – 1955, Djanpa among the Walbiri, *Anthropos*, 50, 375-403.
- CA – 1961, The Bindibu and Others, *Man*, 61, 172.
- W – 1962, *Desert People. A study of the Walbiri Aborigines of Central Australia*, Londres, Sydney, Melbourne, Angus & Robertson.
- W – 1966, Gadgeri among the Walbiri Aborigines of Central Australia, *Oceania*, 36 (3), 173-213 ; 36 (4), 283-315 ; 37 (1), 22-147 (regroupé en Oceania Monograph 14).
- W – 1972, Understanding Australian Aboriginal Society : Kinship Systems or Cultural Categories », in P. Reining (ed.), *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*, Washington, Anthropological Society of Washington.
- Q Memmott P., 1979, *Lardil Properties of place – An ethnological study in man-environment relations*, University of Queensland, Thèse (PhD).
- Q – 1982, Rainbows, Story Places, and Malkri Sickness in the North Wellesley Islands, *Oceania*, 53 (2), 163-182.
- Q – 1983, Social Structure and Use of Space Amongst the Lardil, in N. Peterson & M. Langton (eds.), *Aborigines, land and land rights*, Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies.
- T Merlan F., 1980, Mangarrayi Semi Moiety Totemism, *Oceania*, 51, 81-97.
- A – 1986, Australian Aboriginal Conception Beleifs Revisited, *Man*, 21 (3), 474-493.
- E Morphy H., 1977, Schematisation, Meaning and Communication in Toas, in P. Ucko (ed.).
- W-T – 1980, What circles look like, *Canberra Anthropology*, 3 (1), 17-36.
- T – 1984, *Journey to the Crocodile's Nest*, Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies.
- T – n.d., Inside and outside : the Yolngu system of knowledge, chap. 5 de *Ancestral connections* (sous presse).
- CA Mountford C. P., 1953, *Hommes bruns et sables rouges. Mythes et rites des Aborigènes d'Australie centrale*, Paris, Payot (trad. de *Brown men and red sand ; journeyings in wild Australia*, Londres, Phoenix House Ltd, 1950).
- CA – 1968, *Winbaraku and the myth of Jarapiri*, Adelaïde, Rigby.
- A – 1978, The Rainbow-Serpent Myths of Australia, in I. Buchler & K. Maddock (eds.).

- s Mountford C. P. & Harvey A., 1941, Women of the Adnjamatana Tribe, *Oceania*, 12 (2), 155-162.
- o Mountford C.P. & Tonkinson R., 1969, Carved and Engraved Human Figures from North Western Australia, *Anthropological Forum*, 2 (3), 371-390.
- o Muecke S., Roe P. & Benterack K., *Reading the country*, Fremantle, Fremantle Arts Centre Press.
- w Munn N. D., 1964, Totemic Designs and Group Continuity in Walbiri Cosmology, in M. Reay (ed.), *Aborigines now. New Perspectives in the Study of Aboriginal Communities*, London, Angus & Robertson.
- T - 1969, The Effectiveness of Symbols in Murngin Rite and Myth, in R. Spencer (ed.), *Forms of Symbolic Action*, Proceedings of the American Ethnological Society.
- w-o - 1970, The Transformation of Subjects into Objects in Walbiri and Pitjantjara Myth, in R. Berndt (ed.).
- w - 1973a, *Walbiri Iconography*, Ithaca, Cornell University Press.
- w - 1973b, The Spatial Representation of Cosmic Order in Walbiri Iconography, in A. Forge (ed.), *Primitive art and society*, Londres, OUP.
- o-w Myers F. R., 1986, *Pintupi country, Pintupi self-sentiment, place, and politics among Western Desert Aborigines*, Washington, Londres, Smithsonian Institution Press.
- w-o Myers F. R. & Clark B., 1983, *A Claim to areas of traditional land by the Warlpiri, Kukatja and Ngarti*, Alice Springs, Central Land Council.
- w Nash D., 1980, *A traditional land claim by the Warlmanpa, Warlpiri, Mudbura and Warumungu traditional owners*, Alice Springs, Central Land Council.
- w - 1982, An Etymological Note on Warlpiri *kurdungurhu*, in J. Heath et al. (eds.).
- A Needham R., 1986, Alliance, *Oceania*, 56 (3), 165-180.
- A Numelin R., 1967, *Native contacts and diplomacy. The History of intertribal relations in Australia and Oceania*. Commentationes Humanorum Litterarum, 41 (1).
- E Parker K. (Langloh), 1905, *The Euahlayi tribe*, London, Archibald Constable.
- o Pentony P., 1938, *The Dream in Australian culture*, University of Western Australia, Thèse (PhD).
- w Peterson N., 1967, *Walbiri ritual at Gunadjari*, film et documentation, Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies.
- w - 1969, Secular and Ritual Links : Two Basic and Opposed Principles of Australian Organization as Illustrated by Walbiri ethnography, *Mankind*, 7, 27-35.
- w - 1970, Buluwandi : A Central Australian Ceremony for the Resolution of Conflict, in R. Berndt (ed.).
- A - 1972, Totemism yesterday, *Man*, 7, 12-32.
- A Peterson N. (ed.), 1976, *Tribes and boundaries in Australia*, Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies.
- w Peterson N., McConnell P., Wild S. & Hagen R., 1978, *A Claim to areas of traditional land by the Warlpiri and Kartangaruru-Kurintji*, Alice Springs, Central Land Council.
- o Piddington R., 1930, The Water-Serpent in Karadjeri Mythology, *Oceania*, 1, 352-354.
- o - 1932a, Report of Fieldwork in north-western Australia, *Oceania*, 2, 342-358.
- o - 1932b, Totemic System of the Karadjeri tribe, *Oceania*, 2 (4), 373-400.
- o - 1932c, Karadjeri Initiation, *Oceania*, 3 (1), 46-87.
- A - 1970, Irregular marriages in Australia, *Oceania*, 40, 329-343.
- CA Pink O., 1935, The Landowners of the Northern Division of the Aranda Tribe, Central Australia, *Oceania*, 6, 275-305.
- o Poirier S., 1990, *Les jardins du nomade - territoire, rêve et transformation chez les groupes aborigènes du désert occidental australien*, Québec, Université Laval, Thèse (PhD).
- o Radcliffe-Brown A. R., 1913, Three Tribes of Western Australia, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 42, 143-195.

- E – 1929, Notes on Totemism in Eastern Australia, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 59, 399-415.
- A – 1930-1931, The Social Organization of Australian Tribes, Part I and Part II, *Oceania* 1 (1), 34-63; 1 (2), 206-246; 1 (3), 322-341; 1 (4), 426-456.
- T – 1951, Murngin Social Organization, *American Anthropologist*, 53, 37-55.
- N Reay M., 1970, A Decision as Narrative. Women of Borroloola, in R. Berndt (ed.).
- W Reece L. (Rev.), 1975, *Dictionary of the Wailbri language of Central Australia*, Part 1 : *Wailbri-English*, Oceania Linguistic Monograph 19.
- W – 1979, *Dictionary of the Wailbri language of Central Australia*, Part 2 : *English-Wailbri*, Oceania Linguistic Monograph 22.
- CA Roheim G., 1933, Women and their Life in Central Australia, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 63, 207-265.
- CA – 1970, *Héros phalliques et symboles maternels dans la mythologie australienne*, Paris, Gallimard (NRF) (trad. de *The Eternal ones of the Dream*. International Universities Press, 1945).
- CA – 1974, *Children of the Desert : The Western Tribes of Central Australia*, vol. I, New York, Harper and Row (ed. and introd. W. Muensterberger).
- CA – 1988, *Children of the Desert, II : Myths and Dreams of the Aborigines of Central Australia*, Oceania ethnographies 2, Oceania Publications, University of Sydney (ed. and introd. J. Morton & W. Muensterberger).
- A Rohrllich-Leavitt R., Sykes B. & Weatherford E., 1975, Aboriginal Woman : Male and Female Anthropological Perspectives, in R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of women*, New York, Londres, Monthly Review Press.
- N Rose D., 1984, *Dingo makes us human : being and purpose in Australia Aboriginal Culture*, New York, Maw College, Faculty of Bryn, Thèse (PhD).
- A Rose D., 1985, Aboriginal trade, manuscrit non publié, Canberra, AIATSIS.
- N Rose F. G. G., 1960, *Classification of Kin, Age Structure and Marriage Amongst the Groote Eylandt Aborigines*, Berlin, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
- Q Roth W.E., 1897, *Ethnological studies among the North-West-Central Queensland Aborigines*, Brisbane, Government Printer.
- Q – 1907/1978, Signals on the Road : Gesture Language, in Sebeok & Sebeok (eds.).
- O Rumsey A., 1981, Kinship and Context among the Ngarinyin, *Oceania*, 51 (3), 181-192.
- O – 1984, Meaning and Use in Ngarinyin Kin Classification : A Rejoinder to Scheffler, *Oceania*, 54 (4), 323-331.
- A Scheffler H., 1978, *Australian kin classification*, Cambridge, Cambridge University Press.
- O – 1984, Meaning and Use in Ngarinyin Kin Classification, *Oceania*, 54 (4), 310-322.
- W – 1986, Kin Classes as Cultural Categories : the Walbiri Case, in D. Barwick, J. Beckett & M. Reay (eds.), *Metaphors of interpretation*, Canberra, Australian National University.
- Q Schneider D. M. & Sharp L., 1969, *The Dream Life of a primitive people, the dreams of the Yir Yoront of Australia*, American Anthropological Association.
- A Sebeok J. (Umiker) & Sebeok T. A. (eds.), 1978, *Aboriginal sign language of the Americas and Australia*, New York, Londres, Plenum Press (2 vol.).
- T Shapiro W., 1969, Semi-moiety Organization and Mother-in-Law Bestowal in Northeast Arnhem Land, *Man*, 5, 629-640.
- T – 1970, Local Exogamy and the Wife's Mother in Aboriginal Australia, in R. Berndt (ed.).
- A – 1971, Patri-groups, Patri-Categories, and Sections in Australian Aboriginal Social Organization, *Man*, 6, 590-600.
- A – 1979, *Social Organization in Aboriginal Australia*, New York, St Martin's Press.

- T – 1981, *Miwuyt Marriage. The Cultural Anthropology of Affinity in Northeast Arnhem Land*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issue.
- Q Sharp L. R., 1934, Ritual Life and Economic of the Yir Yoront of Cape York Peninsula, *Oceania*, 5, 19-42.
- Q – 1939, Tribes and Totemism in North-East Australia, *Oceania*, 9, 254-275 ; 439-461.
- E Smith R., 1930, *Myths and Legends of the Australian Aborigines*, London, George Harrap & Company Ltd.
- E Smyth R. (Brough), 1878, *The Aborigines of Victoria*, Melbourne (2 vol.).
- CA-T Spencer B. (Sir), 1914, *Native Tribes of the Northern Territory of Australia*, London, Macmillan & Co. Ltd.
- CA Spencer B. (Sir) & Gillen F. J., 1899/1968, *The Native Tribes of Central Australia*, New York, Dover Publications, Inc. (1<sup>re</sup> éd. Macmillan & Co. Ltd).
- CA-T – 1904, *The Northern Tribes of Central Australia* London, Londres, Macmillan & Co. Ltd.
- CA – 1927/1966, *The Arunta. A Study of a Stone Age People*, Londres, Macmillan & Co. Ltd.
- N Stanner W. E., 1936, Murinbata Kinship and Totemism, *Oceania*, 7 (2), 186-216.
- A – 1958, The Dreaming, in W. A. Lessa & E. Z. Vogt (eds.), *Reader in Comparative Religion. An Athropological Approach*, Evanston, Illinois, Row, Peterson & Company (1<sup>re</sup> éd. in T. A. G. Hungerford (ed.), *Australian Signpost*, Melbourne, Cheshire, 1956).
- N – 1963, *Aboriginal Religion*, Oceania monograph 11.
- A – 1965a, Religion, Totemism and Symbolism, in Berndt & Berndt (eds.).
- N – 1965b, *Report on fieldwork in north central and north Australia, 1934-35*, Australian Institute of Aboriginal Studies, mémo Ms 846.
- 1979, *White Man got no Dreaming. Essays 1938-1973*, Canberra, ANU Press.
- CA Strehlow C., 1907-1921, *Die Aranda und Loritja – Stamme in Zentral Australien – Mythen, Sagen und Märchen des Aranda – Stammes in Zentral Australien*, Frankfurt.
- CA Strehlow T. G. H., 1947, *Aranda Traditions*. Melbourne, University of Melbourne Press.
- A – 1964, The Art of Circle, Line and Square, in R. Berndt (ed.), *Australian Aboriginal Art*, Londres, Collier-Macmillan ; Sydney, Smith.
- A – 1970, Geography and the Totemic Landscape in Central Australia : a functional Study, in R. Berndt (ed.).
- CA – 1971, *Songs of Central Australia*, Sydney, Angus & Robertson.
- A Sutton P., Anderson C., Jones P., Dussart F. & Hemming S., 1988, *Dreamings, The Art of Aboriginal Australia*, New York, The Asia Society Galleries in association with George Braziller Publishers (P. Sutton ed.).
- E Taplin G., 1879a, *The Folklore, Manners, Customs and Languages of the South Australian Aborigines*, Adelaïde.
- E – 1879b, The Narrinyeri, in J. D. Woods (ed.).
- T Taylor L., 1987, *The same but different. Social reproduction and innovation in the art of the Kunwinjku of Western Arnhem Land*, Canberra, Australian National University, Thèse (Phd).
- A Testart A., 1978, *Les classifications dualistes en Australie. Essai sur l'évolution de l'organisation sociale*, Paris, Edition de la Maison des Sciences de l'Homme ; Lille, Publications de l'Université de Lille III.
- A Thomas N. W., 1906, *Kinship Organisation and Group Marriage in Australia*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Q Thomson D. F., 1933, The Hero Cult Initiation and Totemism on Cape York, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 63, 453-537.

- Q – 1935, The Joking Relationship and Organized Obscenity in North Queensland, *American Anthropologist*, 37, 460-490.
- Q – 1936, Fatherhood in the Wik Monkan tribe, *American Anthropologist*, 38, 374-394.
- CA – 1961, A Narcotic from *Nicotiana ingulba* used by the Desert Bindibu : chewing a true tobacco in Central Australia, *Man*, 61 (2), 5-8.
- T – 1961, Marrngitmirri and « Kalka ». Medecineman and Sorcerer in Arnhem Land, *Man*, 61 (131), 97-102.
- O Tindale N. B., 1936, Legend of the Wati Kutjara, Warburton Range, Western Australia, *Oceania*, 7 (2), 169-185.
- O – 1972, The Pitjandjara, in M. G. Bicchieri (ed.), *Hunters and Gatherers today*, New York, Holt, Rinehart & Winston.
- A – 1974, *Aboriginal Tribes of Australia*, Canberra, Australian National University Press.
- O Tonkinson R., 1978a, *The Mardudjara. Case studies in cultural anthropology, living the dream in Australia's desert*, New York, Holt Rinehart & Winston.
- O – 1978b, Semen versus spirit-child in a Western Desert culture, in L. R. Hiatt (ed.).
- A Turner D. H., 1980, *Australian Aboriginal Social Organization*, Atlantic Highlands, Humanities Press.
- A Ucko P. (ed.), 1977, *Form in indigénous art : schematisation in the art of Aboriginal Australia and Prehistoric Europe*, Londres, Duckworth ; New Jersey, Humanities Press.
- A Van Gennep A., 1905, *Mythes et légendes d'Australie*, Paris, E. Guilmoto.
- O Wallace N. M., 1977, Change in Spiritual and Ritual Life in Pitjantjatjara (Bidjandjadjara) Society, in R. Berndt (ed.).
- T Warner W. L., 1937/1958, *A Black Civilisation*, Chicago, Harper and Brothers.
- T Webb T. T., 1933, Tribal Organization in Eastern Arnhem Land, *Oceania*, 3 (4), 406-411.
- A White H. C., 1963, *An Anatomy of Kinship*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall, Inc.
- A White I., 1970, Aboriginal Women's Status : a Paradox resolved, in F. Gale (ed.).
- O-CA – 1981, Generation Moieties in Australia : Structural Social and Ritual Implications, *Oceania*, 52, 6-27.
- A Wierzbicka A., 1986, Semantics and the Interpretation of Culture : the Meaning of 'Alternate Generations' Devices in Australian Languages, *Man*, 21 (1), 34-49.
- w Wild S. A., 1975, *Walbiri Music and Dance in their social and cultural nexus*, Indiana University, Thèse (PhD).
- w – 1977-1978, Men as Women : female Dance Symbolism in Walbiri Men's Rituals, *Dance Research Journal*, 10, 14-22.
- E Woods J. D. (ed.), 1879, *The native tribes of South Australia*, Adelaïde, E. S. Wigg & Son.

## Liste des figures et tableaux

Fig. 1a et 1b.	– Deux projections de l’hypercube ou cube à 4D .....	19
Fig. 2.	– Un modèle cosmologique australien .....	66
Fig. 3.	– Le cube des huit sous-sections warlpiri .....	130
Fig. 4.	– Relations généalogiques et d’alliance entre <i>kirda</i> et <i>kurdungurlu</i> ..	137
Fig. 5a et 5b.	– Echange de soeurs entre quatre patricycles .....	143
Fig. 6.	– Echange de nièces entre deux hommes .....	145
Fig. 7.	– Echange de nièces entre deux matricycles et quatre patricycles ..	146
Fig. 8.	– Echange de nièces entre matricycles et patricycles dédoublés ...	147
Fig. 9.	– L’hypercube des sous-sections warlpiri .....	150
Fig. 10.	– Le cube des sous-sections murinbata .....	157
Fig. 11.	– L’hypercube des sous-sections murinbata .....	159
Fig. 12.	– Le mariage asymétrique des Murngin .....	162
Fig. 13a et 13b.	– Les systèmes murngin de Lévi-Strauss .....	164
Fig. 14.	– Circulation interclanique des femmes murngin .....	164
Fig. 15a et 15b.	– Les systèmes murngin déduits de Morphy .....	165
Fig. 16a et 16b.	– Deux hypercubes pour les sous-sections murngin .....	166
Fig. 17.	– Un cube à cinq dimensions pour les sous-sections murngin ..	167
Fig. 18.	– Exemple d’inversion des matricycles murngin .....	168
Fig. 19.	– Le cube des quatre sections aranda .....	170
Fig. 20a et 20b.	– Deux cubes pour les quatre sections wongaibon .....	175
Fig. 21a et 21b.	– Deux cubes pour les « semi-moitiés » mara .....	178
Fig. 21c.	– Un troisième cube pour les « semi-moitiés » mara .....	178
Fig. 22a et 22b.	– Principes d’alliance entre patrimoitiés et entre matrimoitiés ..	183
Fig. 23a et 23b.	– Le mariage aluridja avec la « cousine » MMBSD .....	187
Fig. 24a et 24b.	– Un cube et un hypercube pour les termes d’adresse aluridja .....	189
Fig. 25.	– Un cube pour les tabous warlpiri .....	221
Fig. 26.	– Un hypercube pour les tabous australiens et leurs inversions rituelles .....	252
Fig. 27.	– Un hypercube pour les variables mythiques et oniriques .....	299
Fig. 28.	– Exemples de peintures warlpiri .....	305

Tabl. 1.	– Transformations cosmologiques warlpiri .....	43
Tabl. 2.	– Processus totémique dans le désert australien .....	54
Tabl. 3.	– Ambivalence sexuelle des notions « dessous/dessus » warlpiri .....	98
Tabl. 4.	– Rêves-totems des clans warlpiri et sous-sections associées .....	132
Tabl. 5.	– Exemple d'ordonnement des Rêves-totems dans les matricycles ....	136
Tabl. 6.	– Termes d'adresse warlpiri .....	140
Tabl. 7.	– Equivalence des sections aranda et kariëra avec les sous-sections warlpiri .....	169
Tabl. 8.	– Equivalences entre semi-moitiés mara et sous-sections binbinga ....	176
Tabl. 9.	– Equivalences hypothétiques entre semi-moitiés mara et sections ....	176
Tabl. 10.	– Patrimoitiés australiennes : exemples de termes égocentrés .....	180
Tabl. 11.	– Patrimoitiés australiennes : exemples de termes sociocentrés .....	180
Tabl. 12.	– Matrimoitiés australiennes : exemples de termes égocentrés .....	181
Tabl. 13.	– Matrimoitiés australiennes : exemples de termes sociocentrés .....	182
Tabl. 14.	– Moitiés générationnelles australiennes : exemples de termes égocentrés .....	185
Tabl. 15.	– Moitiés générationnelles australiennes : exemples de termes sociocentrés .....	187
Tabl. 16.	– Termes d'adresse aluridja .....	188
Tabl. 17.	– Contextes et domaines à tabous warlpiri .....	220
Tabl. 18.	– Totems de sexes dans le sud-est australien .....	237
Tabl. 19.	– Estimation des tabous australiens et de leurs inversions rituelles ...	252
Tabl. 20.	– Sous-sections des nouvelles héroïnes <i>Kajirri</i> .....	283
Tabl. 21.	– Parallèle entre tabous et mythes australiens .....	293
Tabl. 22.	– Rapport en empreinte des activités mythiques et humaines .....	297
Tabl. 23.	– Correspondances entre variables mythiques, rituelles et oniriques ..	298
Tabl. 24.	– Relations temporelles entre mythe, rite et rêve .....	300

Les figures 1, 3, 7, 9, 10, 11, 16, 19, 20a et 20b, 21a et 21b, 24a et 24b, 26, 27 et 28 ont été redessinées par Patrick Mérienne.



*Index des noms d'auteurs*

- Abbie A. A., 200.  
Arndt W., 284.  
Ashley-Montagu F., 199.
- Barnes J. A., 161.  
Barrett M.J., 313.  
Bates D., 154, 186, 234.  
Baume F. F., 14.  
Beckett J., 173, 175.  
Bell D., 7, 101, 104, 320.  
Berndt C. H., 15, 109-13, 181, 300, 313.  
Berndt R. M., 15, 49, 109, 113, 116, 118-20, 181, 271, 288, 300, 313.  
Bettelheim B., 95, 300.  
Bjerre J., 200.  
Blundel V. & Layton R., 183.  
Brandenstein C. G. (von), 182.
- Capell A., 92, 238, 313.  
Clark B. (& Myers F.), 132.  
Coate H.H.J., 313.  
Courrège P., 18, 130.  
Cribbin J., 14.
- Davis P. J. & Hersh R., 19.  
Dawson J., 64, 229, 232, 244-5.  
De Certeau M., 54.  
Deleuze G., 54, 254.  
De Meur G., 161.  
Denham W.W., McDaniel C. K. & Atkins J. R., 156, 171.  
Ditton P. (& Bell D.), 320.  
Dixon R.M.W., 228.
- Douglas W. H., 92, 186.  
Dubinkas F. A. & Traweek S., 306.  
Dumont L., 154.  
Durkheim E., 9, 300.  
Dussart F., 7, 35, 41, 74, 81, 308.
- Eliade M., 300.  
Elkin A.P., 15, 46, 58, 61, 90, 117, 172, 180-1, 185, 187, 194, 228, 238-9, 279, 313.  
Ellis K., 113.
- Fischer G., 167.  
Fison, L. (& Howitt A. W.), 228, 237.  
Frazer J. G., 300.  
Freud S., 9, 34, 106, 259, 298.  
Fry H. K., 108.
- Garanger J., 46.  
Gérard B., 7, 18.  
Glowczewski B., 21, 35, 54, 61, 71, 76-7, 88, 113-4, 136, 150, 194, 211, 216, 234, 289.  
Goodale J., 105.  
Grau A., 7, 105, 111.  
Gregor A. J., 266.  
Guattari F., 54.
- Hale K. L., 83, 84, 198.  
Hamilton A., 7, 49, 101, 103-4, 113, 241, 274.  
Hargrave S., 119.  
Harvey A. (& Mountford C. P.), 181.

- Heath J., 176-7.  
 Heinlein R., 19.  
 Heran F., 148.  
 Hiatt L. R., 161, 228, 230, 271, 300-1.  
 Howitt A. W., 61-4, 103, 105, 114-6, 154, 172-3, 180, 182, 184, 190-1, 228, 230-5, 237-9, 242, 244-6, 248-9, 313-5.
- Johnston T. (& Cleland D.J.), 48.  
 Jorion P., 161, 172.  
 Jung C. G., 298.
- Kaberry P., 103-4, 109, 112, 156, 186, 241, 300.  
 Keen I., 57, 160, 312.  
 Kendon A., 197.  
 Kimber R. G., 277.  
 Koch H., Koch G., Wafer P. & Wafer J., 131.  
 Kolig E., 289.  
 Kupka K., 129, 161, 168.
- Lacan J., 18, 53.  
 Laughren M., 7, 18, 48, 129, 139, 141, 285.  
 Lawrence W. E., 154, 161.  
 Leach E., 94.  
 Levi-Strauss C., 9, 18, 51, 129, 148, 154, 156-161, 163-4, 299-300.  
 Lewis D., 310.  
 Lommel A., 241.  
 Lucich P., 194.
- Maddock K., 7, 58, 71, 161, 185, 239, 261.  
 Madigan C. T., 14.  
 Maegraith B. G., 315.  
 Malinowski B., 107, 300.  
 Mathews R. H., 46, 155, 173, 187, 194, 243.  
 McConnel U., 60, 120, 300.  
 McConvell P., 133, 153, 157, 160, 176, 180, 284.  
 Meggitt M., 7, 12, 15, 32, 35, 37, 70-1, 77, 80-1, 83, 87-90, 97, 133, 142, 144, 186, 198, 203, 210, 268, 272-7, 279-80, 282-3, 285-7, 300, 313, 317.  
 Memmott P., 60.  
 Merlan F., 47, 107, 180, 238.  
 Moisseeff M., 260.  
 Morphy H., 7, 31, 120, 160-5, 168, 232, 306, 311.  
 Mountford C. P., 49, 90, 181, 312, 314.  
 Muecke S., Roe P. & Benterack K., 54.  
 Munn N. D., 7, 35, 70-2, 81-82, 92-5, 304-7.
- Murdock J.P. (& Lawrence W.E.), 161.  
 Myers F. R., 7, 49, 51, 64, 92, 103, 109, 131, 174, 185, 231, 238, 262, 285.
- Nash D., 131, 138.  
 Needham R., 154.  
 Numelin R., 268.
- Parker (langloh), K., 117.  
 Pentony P., 58.  
 Peter White J. & Habgood P. J., 46.  
 Peterson I., 19.  
 Peterson N., 7, 32, 46, 57, 88-90, 144, 209, 218.  
 Peterson N., McConvell P., Wild S., & Hagen R., 71, 131, 285.  
 Petittot J., 254.  
 Piddington R., 58, 181, 187, 315.  
 Pink O., 50, 112.  
 Poirier S., 7, 49, 109-10, 301.  
 Pradelles de Latour C. H., 7, 18, 216.
- Radcliffe-Brown A. R., 46, 58, 110, 151, 154, 161, 169, 171-2, 184, 300.  
 Reay M., 101.  
 Reece L. (Rev.), 202.  
 Roheim G., 41-2, 49, 96, 106-7, 110, 112, 300, 302.  
 Rohrllich-Leavitt R., Sykes B. & Weatherford E., 101.  
 Rose D., 160, 268.  
 Rose F. G. G., 171.  
 Roth W. E., 231, 313.  
 Rucker R., 19.  
 Rumsey A., 174.
- Scheffler H., 151, 154, 174.  
 Schneider D. M. (& Sharp L.), 60.  
 Sebeok J. (Umiker) & Sebeok T. A. (eds.), 231.  
 Shapiro W., 148, 160-1, 165, 168, 172, 194.  
 Sharp L. R., 59-60, 176, 179, 180-1, 184, 191-2, 235, 237-8.  
 Smith R., 116, 313, 315.  
 Smyth R. (Brough), 63, 116.  
 Spencer B. (Sir), 105.  
 Spencer B. (Sir) & Gillen F. J., 12, 50, 104, 107-8, 111, 155, 176-7, 200, 206, 214, 231-3, 236, 240-1, 243-4, 247-8, 266, 287, 300, 313, 315.  
 Stanner W. E., 157, 159, 160, 238, 271, 300-1.

- Strehlow C., 108.  
Strehlow T. G. H., 46, 49, 112, 155, 304.  
Sutton P., Anderson C., Jones P., Dussart  
F. & Hemming S., 308.
- Taplin G., 190, 235, 246.  
Taylor L., 50, 311.  
Testart A., 154, 161, 168.  
Thomas N. W., 154.  
Thomson D. F., 48, 60, 229, 246, 313, 315.  
Tindale N. B., 8, 10, 12, 49, 191, 266-7,  
300, 314.  
Tonkinson R., 7, 49, 107, 312.  
Turner D. H., 154, 171.
- Turner T., 299.  
Tylor E. B., 313.
- Van Gennep A., 63, 116-7, 182, 192-3.
- Wallace N. M., 288.  
Warner W. L., 57, 118-20, 160, 162, 165,  
235, 300.  
Webb T. T., 161, 165.  
White H. C., 18, 130.  
White I., 101, 154, 185-9.  
Wierzbicka A., 185.  
Wild S., 7, 75-7, 199, 271, 274.

## Index des groupes par régions (cf. carte)

— *TERRITOIRE DU NORD (NT)*: 10, 46, 153.

Anula, 232, 315.

Binbinga, 11, 176, 192, 244.

Kurintji (*et WA*), 15, 18, 110-2, 131, 133, 179-80, 186, 266, 271, 273, 287-9, 302, 324.

Mangarrayi, 180-1, 238.

Mara, 175-80, 185, 193, 232, 271, 315.

Mudbura, 81, 110, 133, 267.

Murinbata, 157-60, 165, 179-80, 193-4, 238, 271.

Tiwi, 105, 111, 113, 153.

*Terre d'Arnhem*: 31, 58-9, 108, 117, 179-82, 230, 232, 238-9, 261, 271, 274, 284, 294, 311-2.

Dalabon, Maiali et Rembarnga, 58.

Gidjingali, 104.

Gnandji, 232.

Gunwinggu, 50, 58, 181-2.

Murngin/Yolngu, 57-8, 117-20, 160-9, 175, 177, 179, 193-4, 228, 232, 235.

Nunggulunu, 176.

*Désert central*: 19, 48-57, 304-10, 314.

Alyawara, 87, 171, 267.

Aranda, 48-50, 53, 87, 104, 107-8, 110, 112-3, 153, 155-6, 169-72, 180-2, 193-4, 233, 236, 239-42, 247, 249, 287, 315.

Djingilli, 110-1.

Kartangaruru, 131, 133, 267, 332.

Kaytej, 104, 236, 240, 242-3, 247, 266.

Pintupi (*et WA*), 48-9, 51, 88, 102, 109-10, 133, 174, 185, 216, 231-2, 238, 262, 266-7, 272, 277, 281, 285, 287-8, 308.

Warlpiri, 11-18, 20, 25-57, 69-100, 108-11, 117, 125-52, 155, 157, 160, 162-3, 177, 180-7, 193-4, 197-226, 232-4, 239-40, 243, 246, 259-289, 294, 296, 302, 304-8, 315, 317, 323-338.

Warumungu, 81, 110-1, 120, 180, 231-2, 240-4, 247, 280, 334.

Yanmadjeri, 87, 236, 247.

— *AUSTRALIE-OCCIDENTALE (WA)*: 10, 46, 187, 243, 301, 324, 326.

Baiong et Nanda, 194.

Bardi et Djugun, 185.

Kariera, 58, 153, 169, 171-2, 193-4.

Karadjeri, 58, 172, 180-1, 187, 315.

Ngarinyin, 59, 153, 174, 180, 183.

Worora, 183.

Unambal, 58-9, 183, 241.

Yerkla-Mining, 191, 193.

*Désert de l'ouest*: 48-57, 64, 103, 172, 228, 304-10, 311.

Djaru, 104.

Kalamay, 186-7.

Kukatja, 49, 109-10, 113, 239, 288.

Lungga, 104, 110, 156.

Maldgin, 110, 112.

Mardudjara, 49, 185.

Ngarti, 49, 110, 268.

Ngatadjara, 187, 267.

Walmajarri, 49, 104, 109-10, 156, 186-7, 216, 239, 241, 267-8, 288-9, 326.

- *AUSTRALIE-MERIDIONALE (SA)*: 10, 46, 90.  
 Narrang-ga, 191, 193.  
 Narrinyeri, 63, 116, 190, 235, 246, 248, 270, 315.  
*Désert du centre et de l'ouest (et Lac Eyre)*: 48-57, 314.  
 Aluridja (*et NT*), 48, 113, 154, 187-90, 193-4, 241.  
 Andagarinja, 113, 185, 188.  
 Dieri, 61, 105, 113-7, 181-2, 231, 234-5, 240, 242, 306, 315.  
 Janggundjara, 48, 103, 113, 185, 188, 241.  
 Kokatha, 113, 185.  
 Ngameni, Yantruwanta et Yaurorka, 61.  
 Pitjantjatjara (*et NT, WA*), 18, 48-9, 92, 106, 110, 113, 153-4, 185, 187-8, 194, 267, 272-4, 283-4, 286-8, 314.  
 Urabunna, 113-4, 181-2, 232, 243, 248.  
 Wailpi, 181-2, 185, 235.  
 Wonkanguru et Wonkamala (*et NT*), 61, 114-5.
- *NOUVELLE-GALLES DU SUD (NSW)*: 10, 46, 63, 117, 153, 172-3, 187, 231, 235, 260, 271, 294.  
 Bunya-Bunya, 246.  
 Euahlayi, 117, 235.  
 Kamilaroi, 61, 181-2, 232, 245, 315.  
 Ngarigo, 61, 181-2.  
 Wiradjuri, 232.  
 Wolgal, 181-2.  
 Wollaroi, 105.
- Wongaibon, 173-5, 179, 181-2, 184, 186-7, 193.  
 Yuin, 61, 190, 230, 232, 244-5.
- *VICTORIA (V)*: 10, 46, 63-4, 105, 172-3, 190, 229, 231-3, 234, 237-8.  
 Bunurrung, 116.  
 Kurnai, 62, 103, 105, 190-1, 233, 235, 237-8, 242.  
 Parnkalla, 244.  
 Theddora, 105, 232.  
 Turbal, 235, 239.  
 Unghi, 233.  
 Wotjobaluk, 64, 181-2, 231, 234-5, 237.  
 Wurunjerri, 63, 103, 116-7, 180-1, 237, 318-9.
- *QUEENSLAND (Q)*: 10, 46, 48, 59, 61, 115, 180-2, 191, 231, 234, 237-8.  
 Aditinngeti et Lenngeti, 181.  
 Dyirbal, 228.  
 Emon et Kaiabara, 182.  
 Koko-Yaluniu, 120.  
 Koko-Ya'o, 60, 191-3, 315.  
 Kurnandaburi et Wakelbura, 181-2.  
 Kuin-Murbura, 176, 181-2.  
 Lardil, 60-1, 108, 180-1, 234, 237, 301, 315.  
 Ompela, 229.  
 Waumin, 59.  
 Wik Munkan, 60, 229, 246.  
 Wilya, 182, 192.  
 Yir Yoront, 60.
- *TASMANIE (T)*: 10, 76.

- Aborigènes/Blancs, 42, 59, 155, 224, 269, 289, 308-9, 319.  
 – conflit, 14, 17, 46, 113, 209, 223-4, 268, 320.  
 – christianisme, 11, 21, 64-5, 320.  
 – métis, 9-10, 46, 269, 319-21.  
 – mines, 11, 14-16, 18, 113, 324.  
 – *outstation*, 12, 16.
- Actuel/virtuel, 43, 54, 95, 99, 250, 255, 270, 279, 287, 300.  
 (voir « dessus/dessous »).
- Alliance, 117, 125, 212, 225, 242, 247, 271-2, 281, 295.  
 – mariage arrangé/libre-choix, 104-6, 238.  
 – mariage prescrit, 128, 141, 143.  
 – mariage « incorrect », 127, 142-3, 169, 206, 208.  
 – polygynie, 90-1, 127, 171, 203.  
 – exogamie clanique, 26, 261, 269, 277.  
 (voir clan, parenté classificatoire, rites, sexualité).
- Alliance intertribale, 26, 133, 155, 172, 263, 265, 267-8.  
 – endogamie tribale, 262-4, 267, 269.
- Alliance belle-mère/gendre, 77-80, 89, 91, 103-5, 127, 197, 200, 217, 224, 229, 236, 239, 252, 292.  
 – tabou, 88, 135-6, 141, 220-1, 252, 293.  
 (voir cérémonie de règlement des conflits, échange, *kuyu-wumuru*, parenté, sexualité, tabou).
- Alliance/autonomie, 91, 96-7, 121.
- Arrachage d'une dent, 60, 106, 247-8.
- Aînés/cadets, 114-5, 118-9, 121, 139-41.
- Ame, 33, 35-7, 40, 61-3, 79, 83-4, 98.  
 – animisme, 26, 316.
- Ancêtres, 45.  
 (voir êtres éternels).
- Apprendre, 33, 42, 69, 125, 199, 202, 308, 335.
- Auto-référence, 93, 136, 223, 270, 298.
- Business*, 70, 83.
- Cannibalisme (rite funéraire), 185-6, 235, 270.  
 – mythe, 236, 248, 263, 270-1, 273, 280, 296.  
 – menace et interdit, 262-4, 267-9, 280.
- Cérémonies  
 – de règlement des conflits, 82, 135-6, 144, 209-11, 220, 224, 238-9, 286, 331, 333, 336, 338.  
 – initiatique *Kajimi*, 18, 136, 198, 223, 271-4, 279, 281-7, 294, 302, 336.  
 – cultes *kunaŋipi*, 119, 238, 271, 284-5, 294.  
 (voir initiation, rites).
- Chants (voir esprits-enfants, magie amoureuse, rêves, rites, sorcellerie).
- Chamanes-guérisseurs, 37, 49-50, 62, 64, 216, 291, 312-4, 317.
- Chasse et collecte, 10, 13, 27-8, 38-9, 45, 92, 102, 121, 262, 307, 309.  
 – armes et outils, 51, 87, 248.

- techniques, 48, 277, 327, 335.
- don de gibier, 80, 198, 222, 245.
- mythiques, 87-89, 91, 275-78.
- Chef, 62, 64.
- Cheveux (coupe de), 210-1, 232, 247.
  - ficelles et cordes de, 13, 37, 70, 73, 76, 79, 85, 198, 203, 209-11, 232, 279, 333.
- Circoncision, 78-80, 89, 105-6, 115, 127, 198-200, 202, 229, 271.
  - mythique, 107-8, 118-9, 275, 295, 315.
  - circulation du prépuce, 247.
- Clans, 13, 33, 49, 57, 96, 155, 191, 204, 224.
  - patriclan, 26-7, 126-8, 140, 161-5, 168, 176, 181, 190, 263, 265, 281, 311.
  - matriclan, 111, 160, 173, 260.
 (voir *kuyu*, parenté classificatoire, totémisme).
- Conception et naissance
  - (voir esprits-enfants, sexualité).
- Conflit, 15, 39, 45, 144, 208, 211, 239-40, 264, 268, 308-9, 320.
  - (voir Aborigènes/Blancs, cérémonie de règlement).
- Cosmogonie (voir étoiles).
- Cosmologie (voir « dessous/dessus », temporalité).
  
- Danses (voir rêves, rites).
- « Dessous/dessus », 98-99, 101, 230, 300.
  - repères sexuels, mythiques et rituels, 20, 91, 94-7, 109, 151, 199, 202, 217.
  - repères temporels, 30, 94, 99, 109, 270.
  - relations intertribales, 287, 291.
  - peintures, 308-11.
  - retournement, 99, 120, 222, 312, 314-5.
  - topologie, 20, 150-1, 253.
 (voir actuel/virtuel, secret).
- Dreaming*, 16-17, 47-50, 58, 64, 67, 111, 118.
  - (voir espace-temps, *Jukurra*, Loi du Rêve, itinéraires, mythes, totémisme).
- Deuil, 42, 55-6, 82, 84-5, 197, 229, 231, 234, 252, 292.
  - tabous, 55-6, 84-5, 336.
 (voir mort, sorcellerie, tabous).
- Droits territoriaux, 10-1, 16, 29-30, 38, 49, 131, 208-9, 221, 265, 269.
- Dualisme, 43, 98, 101, 230, 254, 300, 317.
  - pronom dual, 185.
- Echanges, 147, 206, 212-3, 236, 255, 265-7, 288, 292-3, 296, 298.
  - restreint/généralisé, 18, 143-5, 148-9, 156, 159, 162-4, 170-3, 175, 179, 183, 193-4.
  - de conjoints, 201.
  - alimentaires ou d'autres biens, 13, 34, 69, 80, 86, 102-103, 144, 198, 207, 211, 276.
  - entre belle-mère/gendre, 80, 103, 142, 198.
  - rituels intertribaux, 15, 45, 48, 50, 70, 110-3, 272, 283-4, 287-8.
- Épilation, 82, 106, 113, 186, 209-10, 244, 246-7, 286, 302, 333, 336.
- Espace-temps (mythique et onirique), 16-7, 20, 33, 40, 42-3, 46-7, 57-8, 111, 221, 225, 248-9, 254, 281, 286, 297, 302, 316.
- Esprits-enfants, 47, 50, 57-60, 65-6, 120, 122, 155, 280.
  - warlpiri, 38-44, 82-3, 95, 97-9, 225, 278-9, 328, 336.
  - rêves annonciateurs de naissance, 38, 39, 41, 107, 337-8.
  - sites de conception, 36, 38, 49, 126-7, 138, 231, 331, 333.
  - totems de conception, 38-39, 52, 57, 65, 281, 337-8.
- Etoiles, 28, 58, 63, 77, 216, 218, 294, 314-5.
  - Voie lactée, 36, 61, 98, 315.
  - Nuages de Magellan, 36, 58, 61, 79, 98, 315.
- Êtres éternels, 17, 25, 43, 66-7, 69, 82, 297, 310.
  - Aigle-Faucon, 63, 116, 120, 182-3, 186.
  - *Alknarintja*, 106, 121.
  - *Baiame*, *Daramulun*, *Ngalalbal*, *Birrahgnooloo*, 61-3, 117, 229, 245-6, 271, 313.
  - *Bunjil*, *Binbeal*, 63-4, 116, 180, 313.
  - *Djangawul* (*Djunkgao*), 57, 118, 121.
  - Femmes Bâton à Fouir, 85-90, 96, 108, 112, 134, 212, 295-6, 330.
  - *Ganabuda*, *Tingarri*, 109-10, 116, 121, 285, 295.
  - *Kajirri* (*Gadgeri*), 109, 273, 275-9, 283, 286, 295, 328.
  - *Mungamunga*, *Yiniwurru*, 81-2, 97, 109, 111, 279-80, 334-5.
  - Pléiades, 63, 113-7, 121, 180, 182, 216-7.

- Serpent Arc-en-Ciel, 25, 58, 61, 132, 156, 216, 295, 313, 323-7.
  - *Tundun*, 62-3, 238.
  - *Wawilak, Yurlungur*, 119, 121, 232, 274, 284.
  - *Wondjina, Ungud*, 58-9.  
(voir cérémonies, *Jukurrpa*, mythes, rites, totémisme).
- Faune et flore (catégories), 131, 134, 278.
- Filiation, 145, 148-9, 171, 255, 271.
- agnatique, patrilignée (voir patriclan).
  - utérine, matrilignée, 143-5, 160, 235, 271, 282.
  - double, 141, 148, 154, 158, 170, 177-8, 184.
  - mythique, 180, 261, 269, 281, 283, 295, 314.  
(voir alliance, êtres éternels, clan, *kuyu-wapirra*, parenté, totémisme).
- Fou/sourd-muet, 37, 47, 207, 223.
- Frère/sœur, 81, 118, 260-1.
- fraternité clanique, mythique, totémique, 131, 133, 171, 194, 264, 225, 295-6.
  - fraternité de « peau », de sous-section, classificatoire, 129, 146.  
(voir clan, mythe, parenté, sexualité, totémisme).
- Galettes de graines d'acacia, 13, 69, 103, 198, 211, 336-7.
- Groupes locaux non claniques, 49, 154, 160, 173, 190-1.  
(voir totémisme).
- Holographique, 40, 52, 312.
- Hypercube, 18-20, 150, 156, 165-6, 189-90, 194, 252-3, 269, 299, 311, 317-9.  
(voir topologie).
- Identité, 9, 32, 54, 66, 98, 262, 264, 266, 269-70, 288, 303-4, 311, 320.
- pan-aborigène, 268.
- Imprimer, impression, 28, 93, 248, 250, 296, 298-9, 312.
- empreinte, 28, 32, 37, 219, 234, 248, 250, 296-7, 304, 307, 310, 326.  
(voir *Kuruwarri*).
- Initiation (mixte), 105, 237.
- féminine, 81-2, 116, 200-3, 241-2.
  - masculine, 62, 77-80, 104, 106-7, 117, 127, 202, 216, 244-5, 282, 285, 294.
  - chamanique, 313-4.  
(voir arrachage d'une dent, circoncision, épilation, introcision, scarification, sub-incision, rites).
- Innovation, 17, 34, 49, 64, 77, 212, 253, 272, 285-6, 293-4, 296, 300, 302, 319.  
(voir rêves).
- Introcision, 81, 108, 200, 241-2, 295.
- Itinéraires (mythiques et géographiques), 17, 25, 59, 66, 134, 232, 265, 308, 314.
- relais intra- et intertribaux, 28-9, 139, 287.
  - croisements, 30-1, 133, 287.
  - modifications oniriques, 29-30, 35, 52, 93.  
(voir droits territoriaux, êtres éternels, mythes, parenté, rêves, rites, totems).
- Jeux d'« équipes », 179, 238-9.
- Jilimi* (camp et sites féminins), 82-3, 331.
- Jukurrpa*, 17, 25-33, 37-40, 42-4, 46, 48-50, 57, 71, 73, 75, 77, 83-5, 91-8, 207, 223, 225, 297.  
(voir êtres éternels, itinéraires, mythes, rêves, rites, totems).
- kirda/kurdungurhu*, 27, 70, 74, 97, 112, 137-8, 162, 202, 205, 211-2, 266, 282, 324.  
(voir droits territoriaux, parenté/patri-moitié, rites).
- Kuruwarri* (image-force) 32, 42-4, 70-2, 74, 83-6, 94, 97-8, 127, 204, 215, 279, 297, 333.
- Kuyu-kirda, -wapirra, -wurruru, -yarriki*, 126, 130, 137, 140, 142, 161, 213-4, 217, 261.
- *kuyu-wurruru*, 145, 169, 177, 210, 331.  
(voir clans/patri-, parenté classificatoire).
  - *Kuyu-rna/kuyu-kari* (voir parenté/moitiés générationnelles).
- Langage, 39-40, 43, 54, 57, 220-1, 235, 252, 269, 292-3.
- langues, 8, 10, 17, 45-6, 56, 59, 107, 119, 235, 268, 288.
  - gestuel (de « sourd-muet »), 197-8, 203-4, 225, 231, 307.
  - inversé, obscène, 198-9, 229.  
(voir tabous).
- Loi, 12, 20, 27, 36, 142, 230, 242, 248, 269, 270, 288, 335.



- Loi du Rêve, 43-4, 64, 207, 213, 219, 222, 255, 264, 289, 292, 320.
- « deux lois », 21, 319-20.
- (voir droits territoriaux, tabous).
- Magie amoureuse, 38, 41-2, 62, 70, 87, 90, 113, 268.
- Mangaya* (pouvoir féminin) 81-2, 97, 279, 331.
- Marahypi* (pouvoir masculin) 83-6, 97-8, 112, 127, 205, 285, 329.
- Matriarcat et fusion foetale, 96, 121, 271, 280-1, 300, 303.
- Mémoire, 17, 34-5, 40, 53-5, 250, 289, 297-8, 301.
- en devenir, 43, 93-4.
- oublié, 34, 44, 56, 294, 301.
- (voir actuel/virtuel).
- Mort, 10, 20, 33, 127, 207, 230, 270.
- esprits, 35-6, 40, 60-4, 66, 98-9, 210, 313, 315-6.
- (voir âme, cannibalisme, deuil, rites funéraires, sorcellerie, tabous).
- Mythes, 31, 43, 47, 66, 291-6, 299.
- d'origine, 16, 65.
- sur les rôles sexuels, 86-91, 96-7, 107-9, 114-20, 275-8, 295.
- sur la parenté, 117, 180, 182, 192-3, 216-19, 242, 295-6, 327-9.
- d'ingestion, 119, 213, 235, 236, 261, 270.
- sous-sections des héros mythiques et totémiques, 131-4, 156, 216-9, 283.
- (voir cannibalisme, étoiles, êtres éternels, itinéraires, parenté, sexualité, rêves, totémisme).
- Mythe/histoire, 300-1.
- Mythe/rite, 285, 297-8, 300, 302, 330-334.
- Mythe/rite/rêve, 35, 66, 291, 298, 300.
- Nature/culture, 44, 51-4, 278.
- Numérique (systèmes indigènes), 317-8.
- Objets sacrés, 32, 118, 120, 220, 279, 312, 333.
- féminins (tablettes, pierres, piquet, etc.), 72-75, 85-6, 95, 110, 112, 332-3.
- masculins (*churinga*, rhombes, mâts, etc.) 50, 62, 75-6, 79, 106, 110-1, 155, 233, 241, 245, 273.
- (voir cheveux/ficelles et cordes, tabous).
- Objet/sujet, 92-3.
- Ombilical, 60, 105.
- Orientation (spatiale), 19, 186, 299, 307, 309-10.
- Parenté, 125, 151.
- consanguine, 125, 143, 156, 214.
- de Rêve (totémique et mythique), 26, 65, 107, 126, 131, 133, 171, 193, 262, 265, 267.
- Parenté classificatoire, 10, 129, 194, 201, 208, 241, 289.
- termes d'adresse, 41, 125, 138-43, 156, 159, 171, 174, 177, 185, 188, 198, 260.
- épouse MBD, MMBDD, etc., 140, 142, 156, 158, 163, 171, 175, 177, 184, 187-9, 193.
- belle-mère/gendre, 126, 130, 135, 137, 140, 145, 149, 157-8, 163, 190, 210-1, 218.
- sections/sous-sections, 169, 176.
- sections, patricycles/matricycles, 153, 169-71, 173, 175-6, 178, 241, 315.
- sous-sections, 18, 20, 126, 129-137, 153, 160, 176, 240-2, 268, 284, 287, 318.
- sous-s., patricycles/matricycles, 130, 142, 146-7, 149, 157, 159-60, 166-7, 263.
- sous-s., patricycles/patrimoiétés, 131-2, 137, 209-10, 216, 282-3, 285.
- sous-s., patrimoiétés *Duwa/Yirritja*, 161-3, 176, 180, 238, 284.
- sous-s., matricycles/matrimoiétés, 135-6, 168, 181-2, 234, 237.
- patrimoiétés/matrimoiétés, 135, 153, 177, 179-83, 285.
- moitiés générationnelles, 128, 139, 154, 156, 161, 174, 184-7, 192-4, 206.
- (voir alliance, clans, échanges, filiation, hypercube, totémisme).
- Parenté/rite, 192-3.
- (voir *kirda/kurdungurlu*).
- Patrimoine (mythique et rituel), 9, 31, 34, 69, 308.
- « Peau », 126, 129, 324.
- (voir parenté/sous-sections).
- Pêche : 45-61, 101, 121, 249, 314.
- Peintures, 19, 32, 40, 291, 304, 310, 317, 320-1, 331, 334.
- corporelles, 32, 71-5, 105, 112-3, 119, 200, 234, 244, 272, 305-6, 308, 311.
- sur objets rituels, 32, 71-6, 250, 306.
- sur sol, 32, 73, 76, 95, 307-8, 325.
- sur parois rupestres, 32, 83, 311-2.

- sur écorces (« à rayons X »), 311, 321.
- sur toiles avec des acryliques, 12, 32, 35, 308-9, 321.
- dessins sur le sable, 307, 309.
- iconicité/polysémie, 305-7, 312.  
(voir rêves/révélation, impression, itinéraires, mythes, rites, totémisme).
- Prénom, 40-3, 55, 58, 97, 126, 156.
  - secret, 41, 272, 328, 331, 337.
- Réseau, 19-21, 29, 69, 298, 310, 320.
- Rêve(s) 17, 42, 48, 57, 66, 99, 111, 122, 289, 299, 304, 307, 316.
  - expérience et élaboration onirique, 25, 33, 49, 71, 83, 298, 303, 308.
  - prémonition et autres messages, 35, 37-8, 41, 59-62, 64, 280.
  - révélation de chants, peintures, danses, 17, 35, 57, 60-1, 64, 81, 119, 285-6, 302, 306, 334-7.
  - modification onirique d'itinéraires mythiques (voir itinéraires).
  - de conception (voir esprits-enfants).  
(voir innovation, mythe/rite/rêve, totémisation).
- Rêve-itinéraire, Rêve-mythe, Rêve-totem.  
(voir espace-temps, êtres éternels, *Dreaming*, itinéraires, *Jukurpa*, Loi, mythes, totémisme).
- Rites et rituels, 66, 99, 221.
  - chanter, peindre et danser, 28, 44, 47, 69, 91-2, 294, 303.
  - masculins, 13, 75-7, 83-4, 272-3, 279, 307.
  - féminins, 13, 17, 70-5, 81-2, 84-6, 101, 104, 106-8, 110-5, 202, 219, 273-4, 279, 306, 327, 330, 334.
  - mixtes, 76-8, 85, 101, 104-5, 110, 325, 332.
  - de socialisation, 204, 211, 245-8, 252, 292-3 (voir initiation).
  - enfumage, 78, 243, 247.
  - promesse d'alliance, 78, 104-5, 143, 238, 247, 273.
  - totémiques et territoriaux, 13, 32, 42, 91, 240.
  - de maintenance des espèces, 33, 60, 96, 212, 236, 239.
  - pour faire tomber la pluie, 76, 83, 135, 186, 243, 324-5.
  - funéraires, 210-11, 231-5, 238-40, 312, 318 (voir cannibalisme).
  - thérapeutiques, 70, 113, 314.  
(voir cérémonie, magie amoureuse, mythe/rite, objets sacrés, peinture, tabous, transgression).
- Scarification, 81, 106, 200, 248.
- Sculpture, 306, 312, 317.
- Secret, 97-8.
  - pratiques rituelles, 37, 82, 89, 234, 279, 288, 336.
  - versions mythiques, 29, 31, 90, 293-4.
  - savoir, 55-7, 79, 110, 131, 139, 205-6, 212, 217, 249, 280, 312.  
(voir « dessous/dessus », *mangaya*, *mara-lypi*, prénom, tabous).
- Sexualité, 86, 97, 227, 230, 239, 243, 268, 276, 279.
  - division sexuelle, 11, 70-1, 86, 95-6, 101-2, 121, 249, 274, 308.
  - ambivalence, 89-91, 97-8, 106-8, 119-20, 202, 225, 271, 274-5, 278.
  - menstruation, 89, 203.
  - reproduction, 107, 121, 201, 225, 247.
  - défloration rituelle, 200-1, 213, 241-2.
  - punition sexuelle, 208, 242.
  - inceste, 214-7, 222, 259-61, 264, 269, 292.
  - inceste et viol mythiques, 88-90, 114, 118, 216-9, 242, 327, 331.  
(voir « dessous/dessus », tabous, transgressions).
- Sites sacrés (voir droits territoriaux, esprits-enfants, itinéraires, totémisme, tabous, toponymes).
- Socialisation (voir initiation, rites, tabous).
- Sorcellerie, 37, 59, 62-4, 210, 234, 296, 313, 330.
  - chanter à mort et pointer à distance, 36, 62, 207, 223, 232, 243.
- Sous terre, 20, 25, 28-30, 32, 87, 89, 95, 99, 107, 216, 286-7, 292, 314, 323-32, 334-8.
- Subincision, 89, 95, 105-6, 108, 198-200, 202, 244, 276, 288, 295.
- Tabac (local), 47-8.
- Tabous, 197-8, 207, 220-1, 227-8, 250-1, 259-61, 263.
  - spatiaux, 135-6, 199, 203, 205, 231.
  - langagiers, 141, 203, 206, 228, 244-5, 270.
  - sexuels, 201, 204, 213, 217-8.

- alimentaires (et autres biens), 198-9, 205-6, 213, 234, 237, 245-6, 248, 333.
- de grossesse, 203, 228, 246.
- levée rituelle des, 80, 84-6, 243-4.
- sur les objets sacrés, 223-4, 249-50. (voir alliance belle-mère/gendre, cannibalisme, deuil, rites de socialisation, totémisme, transgression).
- Temporalité, 33, 122, 135, 220-1, 223, 225, 249, 263, 269-70, 281, 303, 307.
  - diachronie/synchronie, 98, 136, 254, 297, 299-302, 313.
  - devenir/permanence, 65, 67, 84, 92. (voir « dessus/dessous », espace-temps, mémoire).
- Topographie, 42, 93, 233, 297-8.
- Topologie, 18-19, 99, 194, 283, 294, 302, 310, 316-7. (voir hypercube).
- Toponyme, 29-30, 41, 46-7, 51-3, 231, 272-3, 288.
- Totémisation, 52, 56, 292.
- Totémisme, 25, 51, 53-4, 66, 224, 235, 252, 308.
  - territorialité totémique, 23, 46, 57, 190-2.
  - transmission patri- et matrilinéaire, 57, 60-1, 65, 160, 172-3, 184, 192.
  - transmission patri- ou matriclanique (voir clans).
  - transmission non linéaire ni clanique (voir groupe locaux).
  - totems de conception (voir esprits-enfants).
  - totems de moitiés, 181-2, 186-7, 237.
  - totems de sexes, 237.
  - totems claniques et sous-sections, 131-6, 156, 182-3, 281-3.
  - tabous, 204-7, 213, 236-7, 259-63, 333. (voir *Dreaming*, êtres éternels, filiation, *Jukurpa*, mythes, parenté, rites, tabous).
- Transformations.
  - cosmologiques, 16-7, 33, 43, 58, 65, 67, 92, 216, 218, 294-5, 311, 330.
  - sociales, 21, 221, 254-5, 263, 272, 280, 287-8, 291, 317.
  - de structure, 194, 254.
- Transgressions, 207-8.
  - rituelles, 212, 214, 222, 240, 242, 251 (voir conflit, mythes, sexualité, secret, tabous).
- Tribus, 7, 10. (voir index groupes par régions).
- Trompe *didgeridu*, 59.
- Yawulyu* (voir rituels féminins).

