HAL
open science

Uniques et pourtant identiques : devenir une personne et se penser en société dans le Désert de l'Ouest australien

Laurent Dousset

▶ **To cite this version:**

Laurent Dousset. Uniques et pourtant identiques : devenir une personne et se penser en société dans le Désert de l'Ouest australien. 2019. hal-02420311

HAL Id: hal-02420311

https://hal.science/hal-02420311v1

Preprint submitted on 19 Dec 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Ce texte, rédigé fin 2015, me fut commandité par Enric Porqueres i Gené et Sévérine Mathieu pour la publication d'un volume qu'ils avaient décidé d'éditer. À la suite du décès tragique d'Enric, Sévérine a pris en main la publication de l'ouvrage et l'a proposé aux éditions de l'EHESS, mais ces dernières ne semblent pas avoir été intéressées par la proposition. Quatre années après sa rédaction, je décide de le faire circuler, ayant perdu tout espoir que cet ouvrage verra le jour en jour…

A la mémoire d'Enric Porqueres i Gené

Laurent DOUSSET

(EHESS)

Manuscrit rédigé fin 2015.

Uniques et pourtant identiques : devenir une personne et se penser en société dans le Désert de l'Ouest australien[1]

Les théories autochtones du vivant, notamment celle concernant l'engendrement des êtres humains, doivent avoir la capacité de répondre à deux exigences fondamentales. La première, de nature générale, interroge le rapport entre l'humanité et le reste du vivant. En observant des formes et des processus apparentés, il lui faudra œuvrer à distinguer la reproduction humaine de la reproduction animale. La seconde, moins générale en ce qu'elle fait penser des distinctions non plus entre l'humanité et le reste du vivant, mais au sein de l'humanité elle-même, articule les particularités individuelles avec les ressemblances et les appartenances collectives. Comment expliquer la singularité de chaque être humain tout en lui attribuant des caractéristiques qui permettent de penser des ensembles et donc des ressemblances ? Pour les Aborigènes d'Australie, et plus particulièrement les groupes du Désert de l'Ouest, l'ontogenèse de l'homme s'inscrit dans une double tension.

Une première tension articule les similitudes des processus de reproduction du vivant avec la pourtant nécessaire distinction de l'homme. Cette tension est résolue par la ou les hypothèses totémiques, celles qui permettent de penser l'humanité comme l'étape essentielle

[1] Ce chapitre est une version modifiée d'une intervention faite dans le séminaire de recherche d'Enric Porqueres i Gené, que je remercie vivement de m'avoir offert la possibilité d'y présenter mes réflexions. Mes remerciements vont également à Maëlle Calandra, Simonne Pauwels et Véronique Rey qui ont commenté une première version de ce chapitre.

d'un processus circulaire dans lequel les reproductions animales et humaines dépendent l'une de l'autre. La seconde tension émerge de l'observation des singularités individuelles intrinsèques et de l'indispensable définition de caractères partagés des collectifs. Sa résolution fait jouer la dynamique des relations, le consensus, l'adhésion explicite à des valeurs et des pratiques sociales communes. Ce chapitre se propose d'illustrer et d'analyser cette double tension pour l'Australie aborigène, montrant que si les deux opèrent par des processus différents et répondent à des problèmes qui leur sont propres, c'est leur combinaison qui permet aux Aborigènes, et *a fortiori* à l'anthropologue, de penser l'ontogenèse humaine.

Dans un premier temps nous indiquerons en quelques mots combien l'anthropologie australianiste s'est trop souvent limitée à la première des tensions évoquées, ayant concentré ses efforts sur la question du totémisme et de ses acteurs principaux, les enfants-esprits, dans la production d'une explication définitive de la fabrique humaine aborigène. Après avoir, une fois encore brièvement, illustré le contexte sociohistorique et culturel du Désert de l'Ouest, sur lequel nous allons concentrer nos exemples ethnographiques, nous revisiterons les conclusions anthropologiques antérieures en intégrant dans l'analyse la seconde tension.

L'ethnographie de la naissance humaine — dont l'historique précède l'expulsion du corps maternel à proprement parler et dont l'aboutissement en est également ultérieur — montrera que l'articulation des deux tensions permet aux Aborigènes d'expliquer la singularité et simultanément de légitimer l'appartenance collective. Enfin, nous verrons que si les représentations qui expliquent la reproduction humaine permettent de penser les individus comme étant en principe identiques les uns aux autres, c'est en fait, la définition de leur singularité qui permet de penser la société et de construire des collectifs : la dissemblance rapproche.

Trop de totémisme

Les discussions suscitées par le totémisme sont aussi anciennes que les sciences humaines et sociales. De la psychanalyse[2] à l'anthropologie structurale, il a été un des pivots dans l'interrogation du rapport entre individu et société. Faut-il rappeler que le totémisme constitue un « problème » ? Pour preuve, les publications de quelques précurseurs les plus renommés : Lang publie *The secret of the totem* (1905), Van Gennep écrit *L'état actuel du*

[2] On se souviendra que *Totem et Tabou*, ouvrage dans lequel Freud (1913) définit le meurtre originel du père et la mise en place de règles sociales (tabous, exogamie) qui gèrent la relation au père devenu totem, est argumenté à partir de matériaux ethnographiques largement australiens.

problème totémique (1920), ou encore Wagner qui en 1934 rédige une note intitulée *The Problem of Totemism*. Les raisons de ce « problème » sont multiples. D'abord, et ce dès l'origine de l'usage du terme, la confusion de deux phénomènes sociaux pourtant distincts, à savoir le totem (*ot-ote-m)* des Ojibwa qui désigne le clan patrilinéaire associé à un animal d'une part, et le *manitu* ou *nigouimes*, gardien spirituel d'origine animale de l'individu d'autre part (voir Tylor, 1899). En ne retenant pour ces deux types de rapports qu'un seul terme, le totem, la question de la relation (et de la confusion) entre individu-personne et catégorie-groupe est d'emblée posée.

La seconde raison, en lien avec la première, illustre la difficulté d'agencer la diversité des configurations totémiques rencontrées sur le terrain ; diversité que les anthropologues australiens en particulier vont s'empresser d'énumérer et de classer. Elkin (1933), Berndt (1992 [1964]) ou encore Stanner (1965) parlent de totémisme social ou clanique, emblème d'un groupe ; de totémisme cultuel qui est d'usage dans les cérémonies ; de totémisme de rêve lorsqu'une personne apparaît dans le sommeil sous forme animale ; de totémisme d'assistance, décrivant la relation particulière entre le chaman et une espèce animale ; de totémisme de sexe lorsque des espèces sont associées aux hommes ou aux femmes ; ou encore de totémisme de conception, décrivant l'engendrement humain, sur lequel nous reviendrons amplement ci-dessous. Bref, à chaque représentation ou relation qui associe l'humain avec une espèce du vivant, son pendant totémique. Lévi-Strauss (1962 : 27) a tenté de remédier à cette prolifération en aménageant une typologie fondée sur l'énumération des rapports selon qu'ils impliquent du singulier (individus d'espèces et personnes) ou du pluriel (catégories du vivant ou groupes d'humains). Dans ce tableau, la question du rapport entre individu et société demeure pourtant centrale.

Durkheim (1960 [1912]) avait déjà ouvert la voie, et ceci sans que lui soit reproché l'usage d'exemples Nord américains pour expliquer l'Australie et réciproquement lorsque les faits nécessaires à sa démonstration faisaient défaut[3]. Souhaitant montrer que le totem, Australien en particulier, est un emblème collectif qui sacralise le groupe, Durkheim affirme que le totémisme individuel est rare en Australie (p. 222ff, 246). Or, comme nous le verrons, il est au contraire, le plus répandu. Ce continent serait, affirme encore l'auteur, « le terrain de prédilection du totémisme collectif » (p. 255). Et de poursuivre : « *Dans la grande majorité des tribus, il* [le totémisme collectif] *règne seul, tandis qu'il n'en est pas une, à notre*

[3] Par exemple dans les pages 154ff, 166, etc (Durkheim,1960 [1912]).

connaissance, où le totémisme individuel soit seul pratiqué » (phrase en italique dans l'original).

Ce qui est dit pour le totémisme sera, par Durkheim et les générations d'anthropologues qui l'ont suivi, extrapolé à l'ensemble de la culture aborigène. La capacité d'action et de décision individuelle et l'idée que les individus puissent penser la singularité de la personne disparaîtront des radars anthropologiques australianistes pour ne laisser la place qu'aux règles et structures qui construisent et gèrent des collectifs. Les conséquences de cette vision furent majeures. Deux exemples de spécialistes, pourtant de grande renommée, devraient suffire : Lommel (1973) parle d'un « conservatisme naturel » pour décrire les cultures australiennes. Les Aborigènes seraient tout simplement incapables d'intégrer tout élément social, culturel ou technique nouveau dès lors que celui-ci impose une autoréflexivité, une remise en question des manières de faire et de penser individuelle. Kolig (1989) admet quant à lui que les Aborigènes connaissaient l'idée d'un futur, mais note néanmoins que « ce futur n'était pas interprété comme quelque chose de problématique. Les options disponibles étaient trop évidentes : le futur devait avoir exactement le même aspect que le présent... [I]l n'y a pas de notion ou de théorie du changement social » (1989 : 55).

Ainsi, dans cette bataille, exclusivement celle des chercheurs, le collectif et le général l'ont emporté sur l'individu et le particulier au détriment de toute capacité aborigène à penser la singularité[4]. Or, on l'aura compris, la véritable question n'est pas celle d'opposer le groupe à la personne, le général au particulier, le partagé au singulier, la structure au changement ou encore la règle à la créativité, mais bien de montrer comment ils se constituent et se construisent mutuellement. Nous postulons que si les Aborigènes — du Désert de l'Ouest en particulier — disposent d'une théorie totémique qui transforme l'embryon en la potentialité d'une personne et intègrent cette dernière en la « désingularisant » dans des interrelations sociales et territoriales, cette théorie est en même temps silencieuse sur un aspect pourtant central qui ouvre la voie au changement et à la créativité : l'identification spécifique du totem en question. Cette identification, par le jeu de pratiques et de négociations sociales dont l'analyse permet d'appréhender toute la puissance de la complémentarité entre le général et le

[4] Bien évidemment les recherches plus récentes, et pour certaines même depuis les années 1980, mettent l'accent sur la capacité d'action des individus, leurs stratégies et leurs manières de s'emparer des nouveautés techniques et sociales. Malheureusement, ces recherches se limitent le plus souvent à des questions et domaines dits « contemporains », négligeant les sujets de prédilection de l'anthropologie plus classique tel le totémisme comme si le phénomène avait disparu. De ce fait et de manière implicite, ils continuent ainsi à valider la disparition de l'individu et de sa singularité derrière la règle et la structure collective préconisée par nos prédécesseurs.

particulier, produit *in fine* ce qu'on pourrait appeler une « resingularisation », c'est-à-dire une individualisation sociale et non plus seulement corporelle et psychologique des personnes.

Le Désert de l'Ouest australien

L'Australie est un continent des diversités. Certes, toutes les sociétés y sont ou ont été des « chasseurs-cueilleurs » (dès lors que l'on fait comme si les scientifiques s'étaient mis d'accord sur la définition), mais la diversité linguistique, écologique et historique y est telle, qu'il est abusif de parler de l'Aborigène australien au singulier[5]. Certaines caractéristiques culturelles y sont cependant relativement bien partagées ou se sont largement diffusées. Par exemple, les systèmes d'organisation sociale appelés sections et sous-sections se sont répandus dans de nombreuses régions au cours des derniers siècles (Dousset, 2005 ; McConvell, 1985). La croyance relative aux enfants-esprits, acteurs centraux dans le totémisme de conception (et donc individuel) est, au contraire de ce que prétendait Durkheim, un autre trait partagé par de nombreuses sociétés australiennes. Le totémisme social, clanique en l'occurrence, est en réalité bien plus rare. Il fait par exemple défaut dans le Désert de l'Ouest qui couvre pourtant 600 000 km^2, soit près du tiers du continent.

Composé du Great Sandy Desert, du Gibon Desert et du Great Victoria Desert, le bloc culturel dit du « Désert de l'Ouest » est habité par une quarantaine de communautés linguistiques entrées tardivement en contact avec l'Occident : à partir des années 1920 dans sa périphérie avec l'établissement de missions, et pour certains groupes familiaux dans les années 1950 et 1960 seulement, avec les tests nucléaires et les lancements de missiles (Dousset, 2011). Ces communautés partagent de nombreux traits culturels et sont — et se considèrent — apparentées. Certaines sont entrées dans l'histoire de l'anthropologie, telles les Pitjantjatjara avec les travaux de Yengoyan (1968) ou de Munn (1970), les Mardu avec les recherches de Tonkinson (1991), ou encore les Pintupi avec Myers (1986). Les communautés linguistiques qui retiendront spécialement notre attention sont les Ngaatjatjarra et les Ngaanyatjarra, avec lesquelles nous travaillons depuis 1994. Mais notons d'emblée que les caractères généraux décrits ci-dessous sont largement valables pour l'ensemble du Désert de l'Ouest. Certains de ces traits — en lien avec le sujet traité dans ce chapitre — doivent retenir

[5] Pour rappel, le nombre de langues parlées en Australie aurait dépassé les 200, regroupées en quelques 27 familles linguistiques. Les écosystèmes y sont particulièrement variés : des déserts les plus arides jamais peuplés par l'humanité avant la révolution industrielle aux forêts tropicales humides. Par ailleurs, si certains groupes ont été sous l'emprise coloniale depuis l'arrivée des premiers colons britanniques en 1788, d'autres ne sont entrés en contact avec l'Occident qu'à partir des années 1950.

notre attention. Il s'agit d'une part des processus par lesquels les individus sont affiliés à des sites et des espaces géographiques, c'est-à-dire l'« organisation territoriale », et d'autre part, des critères d'ordre moral par lesquels les acteurs incluent ou excluent des individus de leurs réseaux d'interdépendance et donc par lesquels ils font société.

L'organisation territoriale de ces groupes, inattendue par certains aspects, du moins pour l'Australie, est caractéristique de l'absence d'appartenance à des collectifs de propriétaires fonciers. L'idée même de ce genre de collectif ou de transmission de privilèges fonciers entre générations n'est pas considérée comme applicable dans ces sociétés. L'affiliation foncière, c'est-à-dire les droits et obligations à propos de sites et des espaces géographiques, est acquise dans cette région par des moyens relatifs aux expériences individuelles.

Le lieu de conception, le lieu de naissance, le lieu où le cordon ombilical sèche et finit par tomber, mais aussi les lieux de résidence prolongée, ou encore les sites sur lesquels les personnes acquièrent des savoirs mythiques et rituels, constituent autant de repères spatiaux sur lesquels les individus peuvent légitimer des droits à la parole et à la pratique rituelle et posséder des privilèges d'accès aux ressources (sans pour autant pouvoir nécessairement interdire ces accès à d'autres personnes). De par les aléas des grandes migrations et le mouvement individuel des familles, qui persistent de nos jours, chaque individu dans ses droits fonciers peut ainsi énumérer plusieurs sites, parfois à grande distance les uns des autres. De la même manière, les mêmes sites peuvent être associés à plusieurs individus dont les liens généalogiques ne sont pas nécessairement proches ni même identifiables. La hiérarchie entre « propriétaires » d'un même site est établie par l'évaluation de la quantité et de la qualité des liens qui y associent les individus. Parmi ces liens, celui de la conception est considéré comme le plus fort et le plus inaliénable de tous, car il permet, comme nous le verrons, d'inclure dans la relation entre expérience individuelle et géographie, la référence au temps des origines, dit le *Tjukurrpa* ou encore « Temps du Rêve ».

La fluidité et la dynamique de cette organisation foncière[6], mais aussi les nombreux mouvements migratoires et les réseaux d'échanges et de mariage qui unissent des familles parfois éloignées de centaines voire, de milliers de kilomètres, rendent les contours de ces communautés indécis. Parler de « tribu » ou de « groupe local » y est impossible. C'est ici qu'intervient le second critère que nous évoquions ci-dessus, à savoir l'adhésion à un ordre moral. Là où les sociétés dans le Désert de l'Ouest doivent en effet être considérées comme des ensembles de réseaux d'interdépendance dont la forme et la direction se transforment, à

[6] Voir aussi Tonkinson (1991 : 65), Poirier (1992 : 759); Sackett (1975) ou Myers (1990).

l'image des alliances et relations politiques, économiques, rituelles et maritales qui émergent et disparaissent entre individus et familles. L'extension rhizomatique et la contraction de ces réseaux résultent de processus d'inclusion et d'exclusion (Dousset 2013b) qui sont eux-mêmes articulés autour d'un ordre moral[7] explicite et composé de trois termes centraux : *ngaltutjarra* (avoir de la compassion, partager), *kurnta* (montrer de l'humilité et de la retenue), et *walytja* (la famille, la portée des rapports de proximité). Ce dernier terme renvoie à l'importance du partage de substances (au travers du manger ensemble de la nourriture cuite sur le même feu, par exemple) et d'expériences (vivre ensemble ou résider, même temporairement avec d'autres, pratiquer des rituels ensemble, etc.), et donc de l'identité en tant que relation et non comme une singularité ici : être commun par certains aspects. La conduite est celle d'une volonté de diversification du réseau d'interdépendance, c'est-à-dire l'extension de *walytja* pour inclure des personnes distantes et d'origines diverses, dont on signifiera mutuellement l'inclusion en offrant du *ngaltutjarra* et de la *kurnta*. Les personnes ainsi rapprochées se doivent entraide, considération et partage des ressources matérielles et immatérielles. Les membres de ces familles, généalogiquement distants ou proches, ne pourront plus s'épouser, car déjà considérés comme proches et identiques par l'expérience partagée (Dousset, 2013). Nous voyons ainsi que dans le Désert de l'Ouest (mais également dans d'autres régions australiennes), à l'instar de la perspective durkheimienne, la fabrique d'individus qui se considèrent et qui sont considérés appartenir à un collectif, n'est pas le produit d'une transmission par voie généalogique (le clan) d'une adhésion ou appartenance à des emblèmes et ancêtres partagés (totems), mais procède par extension et rétraction, inclusion et exclusion au fil des opportunités et volontés des acteurs. Mais absence de transmission linéaire ou d'appartenance collective *a priori* ne signifie pas pour autant absence de logiques sociales. Nous allons maintenant voir très concrètement de quelle manière se traduit dans la conception des personnes cette complémentarité entre la prédétermination ancestrale et la dynamique sociale.

Ethnographie du devenir

Chaque individu Ngaatjatjarra et Ngaanyatjarra est constitué de trois éléments. Le premier est le corps, *yarnangu*. Il se construit par la combinaison du sang menstruel maternel et du sperme paternel dans l'utérus. Nous ne reviendrons pas sur cette composante de

[7] Voir aussi Tonkinson (1991 : 150) et Myers (1989).

l'individu, sinon pour souligner dès à présent qu'elle est informe et sans vie, et que la deuxième est nécessaire pour l'animer. Celle-ci est le *kuurti*, l'esprit, qui provient du *tjuma*, l'ancêtre totémique. Il s'agit de l'essence vitale, cette force qui anime et modélise le fœtus dans le ventre maternel. C'est aussi cette composante qui fournira à l'individu à venir l'assise foncière la plus importante : le lieu de conception. La troisième composante, également appelé *kuurti*, esprit, provient de *kalyartu*. Ce terme désigne simultanément une relation, une personne particulière et un rituel qui a lieu après la naissance. Comme nous le verrons, ce *kuurti* est plus convenablement traduit par « personnalité ». Les deux dernières composantes sont nécessaires pour la transformation d'une masse charnelle amorphe et sans vie, en un embryon humain d'abord, et en une personne humaine ensuite. La deuxième composante, le *kuurti tjamu*, établi un lien causal et généalogique avec le monde des ancêtres et le monde du vivant. La troisième et dernière composante inscrit l'individu dans des ressemblances et des filiations humaines (au sens non généalogique). Détaillons maintenant ces logiques et processus, à commencer par le totem de conception.

Esprits-enfants et totem de conception

Aux origines du monde, lorsque à l'image du fœtus, la terre était encore amorphe, des ancêtres aux morphologies le plus souvent animales, parfois végétales, adoptant tantôt des corps humains tantôt des formes d'événements climatiques, façonnèrent par leurs voyages et leurs aventures la terre pour lui procurer ses paysages contemporains. Ils y définissaient et nommaient des sites qui devinrent des sites rituels, décidèrent des règles et des interdits sociaux, créèrent les langues et donnèrent enfin naissance aux premiers humains modernes en les libérant des entrailles de la Terre. Lors de leurs parcours, ces ancêtres mythiques laissèrent derrière eux de petits humanoïdes dont chacun portait en lui le principe et la substance de l'ancêtre dont il s'était détaché. Ces humanoïdes, appelés *tjitji kuurti* (enfants-esprits), séjournent depuis dans les arbres où ils se nourrissent du nectar des fleurs. Leur existence décrite comme monotone n'est motivée que par une seule obsession, celle de pouvoir pénétrer une femme et d'y animer un fœtus pour, comme l'avaient faits les ancêtres avec les paysages terrestres, lui donner forme et vie. Lorsque l'anthropologue enquête sur les histoires de vie des personnes, ces dernières commencent habituellement leur récit par l'expression *parkangka ngaralanta*, « lorsque j'étais assis dans les arbres », renvoyant à leur existence pré-humaine sous forme d'enfant-esprit.

Si cette cosmologie paraît suffisamment claire pour expliquer la production des êtres humains et les intégrer dans des généalogies ancestrales, elle pèche toutefois par deux points importants. Le premier est lié à la propriété de ces enfants-esprits qui sont en incessante concurrence pour pénétrer une femme ; ces humanoïdes s'engagent dans une véritable course pour arriver en premier. Il arrive ainsi que deux d'entre eux pénètrent, en même temps, le corps d'une même femme. Cette double pénétration a pour conséquence l'introduction d'un double esprit totémique dans l'enfant à naître ainsi qu'une double origine ancestrale et mythique. Celle-ci, racontent les Aborigènes du Désert de l'Ouest, serait à l'origine de la folie de certains individus. De la même façon, les jumeaux, dont jadis l'un des deux était systématiquement éliminé à la naissance, sont eux aussi les témoins d'un dysfonctionnement, comme l'illustre le témoignage d'une femme qui a elle-même accouché de jumeaux :

> Deux enfants du même ventre, ce n'est pas bon. Il y en a un qui sera toujours plus faible [au sens physique comme psychologique], car l'autre lui a tout pris. Il y en a un [celui qui nait en second] qui traînera derrière, qui aura l'empreinte [*tjina*[8]] faible [volonté faible]. Il ne saura quoi faire, quoi décider. Mais l'autre aussi aura du mal, parce qu'il est lié au premier… Ils ont le même esprit [*tjuma*], et il ne pourra jamais vraiment être complet… C'est préférable que le faible meure dès la naissance, comme ça l'autre pourra récupérer ce qui lui manque.

Le second point résulte d'une lacune importante dans le système d'explication. En effet, dès lors que la mère sent bouger le fœtus pour la première fois, elle sait que son enfant a été animé par la pénétration d'un enfant-esprit. L'identité et l'histoire totémique — également appelées *tjuma* (littéralement « histoire individuelle ») — de cet enfant seront celles de l'ancêtre mythique duquel l'enfant-esprit s'était détaché et ses lieux principaux d'affiliation territoriale seront ceux que cet ancêtre aura créé au temps du *Tjukurrpa* (Temps du Rêve) tout comme le lieu où la pénétration de l'enfant-esprit s'est produite. Or, rien de précis n'est dit sur l'identité de l'enfant-esprit en question. Rien d'immédiat ne permet à la mère de savoir quel ancêtre mythique s'est reproduit dans le corps de son enfant et rien ne lui permet ainsi d'asseoir son enfant dans une légitimité identitaire et territoriale. La théorie autochtone reste vague sur cette question. Elle dit simplement qu'avant de pénétrer la future mère, l'esprit-

[8] A noter que *tjina* désigne également l'empreinte des ancêtres mythiques, c'est-à-dire la morphologie contemporaine des paysages.

enfant se transforme temporairement sous la forme la plus souvent animale de l'ancêtre mythique, pour annoncer par un comportement étrange ou inattendu son intention de se réaliser dans un enfant. Aux êtres humains donc à identifier ces comportements. Voici par exemple les propos d'une femme Ngaatjatjarra qui explique comment elle a su identifier le totem de conception de l'un de ses fils :

> Je marchais avec mon premier fils près de la communauté de Docker River, dans la plaine d'acacias, lorsque j'ai vu un échidné [porc-épic australien]. L'échidné, c'est de la bonne viande et nous avons essayé de le ramasser. Je pris un bâton afin de le retourner sur son dos pour pouvoir le saisir, mais cela prit beaucoup de temps. Je le poussai et le poussai encore avec le bâton mais il ne voulait pas se retourner et demeurer sur le dos pour que je puisse le prendre. C'était étrange, d'habitude j'y arrive bien, à ramasser les échidnés. Plus tard, mon second fils est né. Il a une marque de naissance [également appelée *tjuma*] sur le dos, juste à l'endroit où j'appuyais avec le bâton pour retourner l'animal. Son totem, son *tjuma*, c'est certain, c'est donc l'échidné, et son histoire mythique [*tjuma*], c'est celle de cet animal.

L'identification du totem de conception — et donc la position de la personne dans la cartographie spatiale et rituelle — est sujette à la capacité des humains à interpréter les signes. Mais elle est de fait surtout conditionnée par la validation par autrui de l'identité que les parents proches, le plus souvent la mère, ont voulu avancer au sujet de l'enfant. En réalité, près de la moitié des jeunes adultes ne connaissent toujours pas avec certitude leur totem au moment du mariage, car leurs parents proches n'ont pas encore réussi à trouver un consensus à ce sujet.

L'étude sur plusieurs générations remontant jusqu'à la fin du 19ème siècle de l'attribution des totems de conception montre que deux impératifs sous-tendent ces consensus : 1) l'accumulation d'indices événementiels et corporels qui permettent d'associer de manière indiscutable la personne à l'ancêtre dont elle est la régénération sous forme humaine pour le premier, et 2) la volonté de distribuer les individus sur un espace aussi large que possible afin de procurer à l'occupation physique de sites géographiques une assise mythique et ancestrale pour le second. Il n'est ainsi guère surprenant que depuis la sédentarisation forcée des Ngaatjatjarra dans les années 1980 et 1990 dans des villages, et le renforcement progressif de

ces villages comme des assises identitaires, les totems de conception des personnes nées depuis identifient généralement des ancêtres mythiques dont les sites sacrés sont à proximité des communautés résidentielles. L'attribution des totems de conceptions aux individus constitue un moyen d'intervenir, de transformer et d'adapter l'organisation foncière.

Dans le Désert de l'Ouest, c'est au travers de ces dynamiques de discussions et de négociations que les réseaux de collectifs émergent et se révèlent. De surcroît, les cas de la folie et des jumeaux montrent que nous ne nous trouvons pas face à une pensée qui, au travers du totémisme, tente de construire des collectifs de consubstantiels totémiques, c'est-à-dire de personnes qui descendraient d'un seul et même ancêtre et seraient ainsi identiques, mais plutôt que les rapports du singulier au singulier doivent primer. Les filiations et ressemblances entre les êtres humains ne sont ainsi pas obtenues au travers du totem de conception. C'est le second esprit, *kuurti kalayartu*, qui contribuera au moins partiellement à lier les humains entre eux.

La personnalité : esprit d'un autre

Peu de temps avant le retour de la jeune mère avec son nouveau-né de l'hôpital (autrefois celui du campement d'accouchement), une excitation particulière occupe la communauté. Des hommes ou des femmes de la génération des grands-parents (mais jamais les grands-parents généalogiques), selon que le nouveau-né est un garçon ou une fille respectivement, s'agitent, se réunissent en petits groupes, discutent et se disputent. Ils ou elles doivent en effet s'entendre sur l'identité du *kalyartu* du nouveau-né, et il s'agira forcément de l'un d'entre eux, et chacun ou chacune veut se saisir de ce rôle privilégié. La relation de *kalyartu* est celle d'une identité de personnalité et de destin entre deux personnes qui fait suite à un rituel du même nom. Les deux *kalyartu* se devront aide et assistance toutes leurs vies. Lors de ce petit rituel qui permet d'établir cette relation, un grand-père ou une grand-mère classificatoire saisit le nouveau-né, s'isole avec lui et, tout en lui massant le corps et en lui parlant parfois pendant des heures, lui transmet ses caractéristiques, ses humeurs, son tempérament, son identité et son nom. Tout ce qu'une personne aime ou n'aime pas, ses faiblesses et ses forces, ses caprices ou sa générosité, tous ces traits seront ainsi reproduits dans le corps du nouveau-né. Si les enfants-esprits modèlent l'être humain à partir d'une masse informe, tout comme les ancêtres ont créé les paysages, c'est un être humain qui poursuivra ce travail de façonnage

pour intégrer dans celui-ci ce qui fera de lui une personne : les émotions, les humeurs, la spécificité, la personnalité.

Lorsque la mère et son enfant arrivent au village, les « vieux », similairement aux enfants-esprits qui tentent de pénétrer la mère en premier, s'adonnent à une course frénétique pour arriver les premiers et s'emparer de l'enfant. Toutefois, à la différence de la course des enfants-esprits, celle-ci n'est qu'un jeu de rôle, une mise en scène, car la négociation et la discussion ont permis, en amont, de déterminer qui devra la gagner. Ici encore, c'est l'impératif de la diversification des origines géographiques et sociales des relations qui domine le choix du *kalyartu*. Ce qui rend la fabrique des êtres humains pleinement humaine, permettant de les distinguer à la fois du reste du vivant et des restes des ancêtres mythiques, c'est la capacité au consensus.

Remarques finales

Dans cet aperçu des processus et logiques à l'œuvre dans la fabrique humaine dans le Désert de l'Ouest, nous avons suggéré d'explorer l'imbrication complexe de la théorie autochtone avec la pratique et la dynamique des interactions sociales. Les représentations cosmologiques qui expliquent l'engendrement humain sont imparfaites, incomplètes, non finies. Elles délèguent ainsi aux hommes et aux femmes les décisions ultimes, les plus importantes. Si, tout comme Godelier (2004 : 251ff) le souligne, nulle part un homme et une femme ne suffisent pour créer des enfants et que partout des agents extérieurs sont nécessaires — dans notre cas des enfants-esprits —, nous voyons qu'ici un quatrième acteur vient jouer un rôle majeur : le collectif émanant du consensus. Les parents produisent la matière première et les ancêtres mythiques fournissent le principe de vie. Mais, la reconnaissance de l'identité totémique, celle qui aura des effets sur les rôles et les statuts concrets des individus et qui déterminera leurs lieux d'origine géographique, tout comme l'établissement des filiations d'humeurs et de personnalités, nécessite l'intervention des humains. Il faudra non seulement celle des géniteurs ou des parents immédiats, mais également celle d'un entourage plus large. Par ces processus, l'entourage se constitue et se révèle en collectif, il fait société. Ce sont ces logiques qui permettent de penser à la fois le générique et le singulier. Car si chaque être humain s'inscrit ainsi dans une filiation ancestrale par le totem et dans une filiation humaine par la transmission de la personnalité, chaque individu est également pensé unique par le nombre infini de combinaisons possibles de ces deux filiations. Par ailleurs, si personne n'a le même totem de conception et en même temps un *kalyartu* identique à un autre, et que donc

personne n'est pareil à l'autre, tout le monde est pourtant apparenté par le principe des composantes constituantes et par l'adhésion aux processus sociaux permettant de les modeler.

Références

Berndt, Ronald Murray, Catherine Helen Berndt 1992. *The World of the First Australians. Aboriginal Traditional Life: Past and Present*. London: Angus & Robertson [1964].

Dousset, Laurent 2005. Assimilating Identities: Social Networks and the Diffusion of Sections. Sydney: Oceania Publications, Monograph 57.

Dousset, Laurent 2011. *Mythes, missiles et cannibales : Le récit d'un premier contact en Australie*. Paris: Société des Océanistes

Dousset, Laurent 2013. "Inclusion-Exclusion: Recasting the Issue of Boundaries for the Western Desert", *Anthropological Forum*, 23(4) (special issue in honour of Robert Tonkinson): 342-354.

Durkheim, Emile 1960. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (4 ème édition). Paris: PUF [1912].

Elkin, Adolphus Peter 1933. *Studies in Australian Totemism*. Sydney: Sydney University Press, Oceania Monographs No. 2.

Gennep, Arnold Van 1920. *L'état actuel du problème totémique*. Paris: E. Leroux.

Godelier, Maurice 2004. *Métamorphoses de la parenté*. Paris: Fayard.

Kolig, Erich 1989. *Dreamtime Politics: Religion, Worldview and Utopian Thought in Australian Aboriginal Society*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

Lang, Andrew 1905. *The secret of the totem*. London: Longmans, Green & Co..

Lévi-Strauss, Claude 1962. *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: PUF.

Lommel, Andreas 1973. "Changes in Australian Art". In A.R. Pilling & R.A. Waterman (eds), *Diprotodon to detribalization: Studies of change among Australian Aborigines*. East Lansing: Michigan State University, p. 217-36.

McConvell, Patrick 1985. "The Origin of Subsections in Northern Australia", *Oceania*, 56(1): 1-33.

Munn, Nancy D. 1970. "The transformation of subjects into objects in Walbiri and Pitjantjatjara myth". In R.M. Berndt (ed.), *Australian Aboriginal Anthropology*. Canberra: AIAS, p. 141-163.

Myers, Fred R. 1986. *Pintupi country, Pintupi self. Sentiment, Place and Politics among Western Desert Aborigines*. Washington & Londres, Canberra: Smithsonian Institution Press, AIAS.

Myers, Fred R. 1989. "Burning the truck and holding the country: Property, time and the negotiation identity among Pintupi Aborigines". In E. N. Wilmsen (ed.), We are here: Politics of Aboriginal land tenure. Berkeley: University of California Press, p. 15-42.

Myers, Fred R. 1990 [1987]. “Always ask: resource use and land ownership among Pintupi Aborigines of the Australian Desert”. In W.H. Edwards (ed.), *Traditional Aboriginal Society*. Melbourne: Macmillan, p. 96-112.

Poirier, Sylvie 1992 “Nomadic Rituals: Networks of ritual exchange between women of the Australian Western Desert”. *Man* 27(4): 757-776.

Sackett, Lee 1975. “Exogamy or Endogamy: Kinship and Marriage at Wiluna, Western Australia”. *Anthropological Forum* 4(1): 44-55.

Stanner, William E. H. 1965. “Religion, Totemism and Symbolism”. In R.M. Berndt & C.H. Berndt (eds), *Aboriginal Man in Australia*. Sydney: Angus and Robertson, p. 207-37.

Tonkinson, Robert 1991. *The Mardu Aborigines : Living the Dream in Australia’s Desert*. New York: Holt, Rinehart & Winston, Case Studies in cultural Anthropology [1978].

Tylor, Edward B. 1899. “Remarks on totemism, with especial reference to some modern theories respecting it”, *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 28(1/2): 138-148.

Wagner, G. 1934. “The problem of totemism”, *Man*, 34: 91-92.

Yengoyan, Aram A. 1968. “Demographic and Ecological Influences on Aboriginal Australian Marriage Sections”. In Lee R.B. & De Vore I. (eds), *Man the Hunter*. Chicago: Aldine, p. 185-190.