



HAL
open science

Qu'en est-il du lien entre mythe et fiction? Réflexions à partir de l'ethnographie des Aranda (Aborigènes australiens)

Marika Moisseeff

► To cite this version:

Marika Moisseeff. Qu'en est-il du lien entre mythe et fiction? Réflexions à partir de l'ethnographie des Aranda (Aborigènes australiens). *Colloquia Comparativa Litterarum*, 2019, 5 (1), <https://ejournal.uni-sofia.bg/index.php/%20Colloquia/article/view/87>. hal-03968901

HAL Id: hal-03968901

<https://hal.science/hal-03968901>

Submitted on 1 Feb 2023

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.

Copyright

Marika MOISSEEFF¹

**Qu'en est-il du lien entre mythe et fiction ?
Réflexions à partir de l'ethnographie des Aranda (Aborigènes australiens)²**

Résumé

Qu'en est-il du lien entre mythe et fiction ? Réflexions à partir de l'ethnographie des Aranda (Aborigènes australiens). – Afin de cerner le rôle social de la fiction dans les sociétés occidentales contemporaines, M. Moisseeff propose d'adopter une perspective culturelle comparative. En effet, si comme le rappelle Jean-Marie Schaeffer, la compétence fictionnelle est initiée au cours des interactions précoces entre l'enfant et les adultes amenés à s'occuper de lui, les études transculturelles ont permis de repérer des différences structurelles significatives dans la forme de ces interactions que l'auteur met en rapport avec les modes de sociabilité privilégiés dans deux types de contextes culturels : d'une part, les sociétés occidentales actuelles où l'écrit occupe une place fondamentale et, de l'autre, les sociétés à tradition orale. Et pour mettre en évidence le rôle spécifique qu'a aujourd'hui la fiction en occident, elle le met en perspective avec le processus à l'œuvre dans la création de certains récits mythiques chez les Aranda, un groupe aborigène de l'Australie centrale. L'auteur est ainsi à même de montrer que, si œuvres mythologiques et fictionnelles sont des productions culturelles ayant pour vocation d'être partagées, la forme et la fonction de cette mise en commun des connaissances ont partie liée avec les modes de médiation relationnelle propres à une société donnée

Mots-clés : Mythe ; Fiction ; Interactions précoces ; Aborigènes australiens ; Aranda ; Espace transitionnel ; Objet transitionnel ; Activité onirique ; Cosmologie ; Rite.

Abstract

**On the Relationship between Myth and Fiction:
an Approach Based on Aranda (Australian Aboriginal) Ethnography**

The author adopts a comparative cultural perspective in order to grasp the social role played by fiction in contemporary Western societies. As Jean-Marie Schaeffer reminds us, fictional competence stems from a child's early interactions with care-givers. However, cross-cultural studies have identified significant structural differences in how these interactions take place. The author relates these differences to the divergent modes of sociability obtaining in two types of cultural contexts: present-day Western societies in which literary traditions have become central on the one hand, and societies with an oral tradition on the other. The current role of fiction in the West is compared with the processes at play in the creation of mythical narratives among the Aranda, an Aboriginal population of Central Australia. The author shows that whereas both mythological accounts and fictional works are cultural products made to be shared, the form this pooling of knowledge takes, and the

¹ **Marika MOISSEEFF**, ethnologue et psychiatre pour adultes et enfants, est chercheur au CNRS rattaché au Laboratoire d'anthropologie sociale du Collège de France (PSL Research University, F-75005 Paris, France). Ses recherches sur les processus de constitution des identités, personnelles et collectives, et l'articulation des problématiques de genre avec les représentations de l'altérité culturelle se fondent sur un travail de terrain au long cours dans une communauté aborigène australienne, et sur une approche comparative des représentations de la différence des sexes et de la procréation. Ce deuxième volet de sa recherche l'a conduite à considérer la science-fiction comme un corpus mythologique au sens propre et l'institution médicale comme renvoyant à une religion séculière dont l'objet cultuel privilégié est le corps. Une importante partie de ses travaux actuels est consacrée à l'approche comparative du traitement de la mort et du deuil. Elle a publié deux livres (*Un long chemin semé d'objets culturels : le cycle initiatique aranda*, EHESS 1995 ; *An Aboriginal Village in South Australia*, Aboriginal Studies Press, 1999) et de nombreux articles : <http://las.ehess.fr/index.php?1755>

² Cet article est issu d'une communication donnée lors de la Journée d'études *Le concept de fiction, une rupture épistémologique ?* du Centre de Recherches sur les Arts et le Langage organisée à la Maison Suger à Paris par Annick Louis, Jean-Marie Schaeffer et Sebastian Veg le 15 juin 2007.

functions associated with it, are closely connected with the modes of relational mediation characteristic of the society concerned.

Key words: Myth; Fiction; Early childhood interactions; Australian Aborigines; Aranda; Transitional space; Transitional object; Dreaming; Cosmology; Ritual

J'ai tenté de montrer ailleurs (Moisseeff 2005) que la science-fiction constituait un corpus mythologique au sens propre dans l'Occident contemporain. Fait qui passe généralement inaperçu car si la science-fiction est bien reconnue comme genre narratif, voire littéraire, hors de quelques œuvres désignées comme majeures – Huxley, Orwell, *2001 L'Odyssée de l'espace*, *Matrix* – elle a été souvent déconsidérée dans les milieux universitaires, voire méprisée par certains en tant qu'« impasse littéraire » ; c'est un « mauvais genre »³ situé en marge de la haute culture, à l'instar des romans policiers, du fantastique et de la Bande dessinée. De fait, en France tout au moins, les éditeurs de certaines œuvres de science-fiction évitent qu'elles soient étiquetées comme telles de peur d'en faire chuter les ventes⁴.

Reconnaître à la science-fiction le statut de mythologie est aujourd'hui une façon de redorer son blason puisque les plus grands érudits ont étudié cette dernière. Mais ça n'aurait certainement pas été le cas avant que la mythologie elle-même ne regagne les faveurs des milieux scientifiques. Comme l'a magistralement montré Jean-Pierre Vernant, le blason de la mythologie avait été fort terni par la déconsidération que lui avaient fait subir les philosophes en l'opposant au logos, à *La science*, la marginalisant au même titre que le sont aujourd'hui les œuvres de science-fiction les plus populaires, c'est-à-dire les plus nombreuses et les plus vivaces anthropologiquement parlant. Pour que la mythologie regagne ses lettres de noblesse, c'est-à-dire pour qu'on en cerne l'articulation entre sa forme et sa fonction, il a fallu attendre l'apport de l'anthropologie contemporaine, c'est-à-dire d'un point de vue autre, exotique. On peut faire l'hypothèse qu'une démarche analogue, à savoir empruntant une perspective culturelle comparative, pourrait également aider à cerner sinon le concept, du moins le rôle social de la fiction contemporaine, permettant peut-être d'éviter le piège d'un enfermement dans une analyse uniquement formelle (*cf.* les mises en garde de Geertz 1983).

C'est ce que je propose que nous explorions ensemble en examinant le processus à l'œuvre dans la création de certains récits mythiques recueillis à la fin du XIXe siècle dans un groupe aborigène de l'Australie centrale, les Aranda (Spencer et Gillen 1927 ; Moisseeff 1995, 2018a). J'essaierai de montrer, d'une part, le lien que cette création est censée entretenir avec l'activité onirique, d'autre part,

³ Je me réfère ici à l'intitulé de l'émission radiophonique *Mauvais genres* de France-Culture consacrée à ces genres classés comme déviants tels que, outre la science-fiction, la pornographie, les Westerns, la bande dessinée, etc.

⁴ *Cf.* les communications d'éditeurs de science-fiction lors du mois de la science-fiction à l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm à Paris en mai 2006, voir Langlet et Bréan 2013.

l'importance cruciale conférée à la spatialisation – alternative à l'historicisation si prégnante dans la fiction occidentale contemporaine – des itinéraires individuels d'êtres ordinaires ou prodigieux. Cependant, selon Jean-Marie Schaeffer, la notion de fiction ne devrait pas être appliquée aux représentations 'mythologiques' (1999 : 149-153). N'étant pas une spécialiste de la fiction et des études littéraires, je n'ai aucune expertise pour contredire cette proposition. Pour éviter de me confronter au problème du statut distinctif de la croyance dans la réception des œuvres mythologiques et fictionnelles qui rend compte de la prudence de Schaeffer, j'adopterai un point de vue plus approprié au but que je me suis fixé qui est de cerner la fonction sociale des œuvres de fiction dans les sociétés occidentales contemporaines. Pour ce faire, je partirai de l'hypothèse simpliste selon laquelle œuvres mythologiques et fictionnelles sont des productions culturelles qui contribuent à l'élaboration d'un corpus de connaissances ayant pour vocation d'être partagées. Et, dans cette perspective, elles participent à la médiation des relations entre individus. On est donc en droit de supposer que la forme et la fonction de cette mise en commun des connaissances ont partie liée, non seulement entre elles, mais aussi avec les modes de médiation relationnelle propres à une société donnée.

Schaeffer (*ibid.*) nous rappelle que la compétence fictionnelle est initiée au cours des interactions précoces entre l'enfant et les adultes amenés à s'occuper de lui. Cependant, les études transculturelles concernant les interactions précoces telles que celles entreprises par Jacqueline Rabain-Jamin en Côte d'Ivoire et en France (1989, 1990, 1994) et par Bambi Schieffelin (2005 [1990]) en Papouasie Nouvelle-Guinée, permettent de repérer des différences structurelles significatives dans la forme de ces interactions. Ces différences sont à mettre en rapport avec les modes de sociabilité propres à un système socio-culturel donné. On doit donc en inférer que pour mieux comprendre comment mythes et fictions interviennent pour médiatiser les relations, il est nécessaire de se pencher sur les schémas de base qui président à l'apprentissage du maniement des modes de sociabilité.

Doudous et nounous ou les premiers « objets » de la médiation relationnelle chez nous

Je partirai de la proposition de Jean-Marie Schaeffer (*ibid.*) selon laquelle la fiction, comme l'art, renvoie aux activités d'imagination qui sont universelles chez l'homme. Et, pour expliciter le développement de cette compétence humaine, Schaeffer se réfère, entre autres choses, au concept d'espace transitionnel que le pédiatre et psychanalyste Winnicott (1975) a forgé en 1951. Pour aborder cette notion, on se réfère souvent à l'objet transitionnel : le doudou, la peluche ou le morceau de tissu informe que le bébé suçote et dont il a souvent le plus grand mal à se séparer notamment au moment de l'endormissement. C'est un objet transitionnel entre le soi – on ne doit surtout pas laver le doudou car il porte l'odeur et les sécrétions du petit – et le non soi. C'est la première possession non-moi. Il ne

serait perçu ni comme faisant partie de la mère, ni comme étant un objet intérieur, et du coup il renvoie plus généralement à l'idée de l'émergence d'une aire de transitionnalité entre le subjectif, interne, et l'objectif, la réalité extérieure, donnant accès au jeu et au développement des activités culturelles selon Winnicott.

Si l'on peut volontiers souscrire à l'idée que les phénomènes transitionnels sont universels, il faut cependant constater que, non seulement tous les enfants de « chez nous » ne font pas usage d'objets transitionnels, et surtout que, dans bien d'autres cultures, on ne retrouve pas du tout d'objets transitionnels. Ce fait a été relevé par une pédopsychiatre, Paula Lambert (1996), travaillant à Dakar avec des enfants sénégalais et j'ai pu faire la même constatation chez les Aborigènes australiens avec qui j'ai travaillé. Paula Lambert suggère que ce qui vient en place des objets transitionnels chez les enfants africains, ce sont les relations de parenté : les mamans africaines, lorsqu'elles tiennent leur bébé dans leurs bras tendent à le tourner vers l'extérieur, c'est-à-dire à ouvrir la dyade mère-bébé, afin de le présenter aux autres membres de sa parenté : « Regarde c'est ton petit frère, c'est ton petit oncle, etc. ». Et Jacqueline Rabain-Jamin, par des analyses comparatives extrêmement fines des interactions précoces entre des mamans ivoiriennes et des mamans françaises et leurs bébés, a corroboré cette observation. Alors que les échanges conversationnels des mamans françaises s'effectuent sur un mode dyadique et se centrent sur l'environnement physique immédiat, les mamans ivoiriennes étendaient le cadre dyadique en introduisant des personnes tierces comme partenaires conversationnels mais parlaient très peu de l'environnement physique immédiat.

Je suggère donc que si l'émergence de l'espace transitionnel est souvent amorcée, chez nous, par un objet, dans d'autres cultures, il est amorcé par l'introduction de tiers familiaux qui renvoient également à un espace identitaire entre soi et non soi. Il n'est pas anodin ici de relever que dans ces autres contextes culturels, les bébés ne dorment jamais seuls : ils partagent leur couche avec leur mère et/ou d'autres enfants. Je reviendrai sur ce fait plus tard. Je me risquerai à faire une deuxième remarque introductive qui semble *a priori* aller à l'encontre de la précédente. Dans les sociétés occidentales, depuis la fin du XIXe siècle, au travers notamment de la scolarisation généralisée et obligatoire, et probablement auparavant dans certains milieux sociaux, les normes comportementales concernant les enfants tendent à introduire auprès d'eux, et à un âge de plus en plus précoce, des tiers extérieurs à la famille nucléaire : des nounous, des assistantes maternelles, des puéricultrices, des éducateurs tels qu'instituteurs et professeurs, etc. Mais, à la différence de ce qui se passe dans des univers villageois au sein desquels les frontières entre le privé et le public sont moins étanches que chez nous, ces tiers ne sont ni des consanguins ni des alliés, c'est-à-dire qu'en règle générale ils n'appartiennent pas non

plus à la famille élargie. Ce sont à proprement parler des « étrangers » qui sont, en outre et à la différence ici encore de ce qui se passe dans un univers villageois, rémunérés pour leurs services.

Tout se passe comme si l'introduction de tiers rémunérés entre les enfants et leurs parents venaient contrebalancer les effets potentiels de ce qui tend à être perçu comme une trop grande promiscuité des enfants avec leur mère, ce sur quoi les « psy » (psychiatres, psychologues, psychanalystes, psychothérapeutes en tous genres) ont plus particulièrement attiré l'attention en soulignant l'importance d'interposer un tiers, dont le père est censé être le premier représentant. Pour les psy, en effet, les premières figures parentales, et singulièrement la figure maternelle, sont susceptibles d'aliéner le sujet par leur désir. D'un côté, l'idéal familial bourgeois qui s'est érigé en modèle pour tous au cours du XIXe siècle prônait les bienfaits des soins maternels et la fermeture de la sphère domestique aux étrangers. De l'autre, le succès de ce modèle a généré la crainte que la dyade mère-enfant ne puisse se refermer sur elle-même en entraînant des conséquences néfastes sur la constitution des individus en sujets libres. Ainsi, parallèlement à la mise en place de structures bureaucratiques visant à fonder la démocratie et à favoriser l'émergence de citoyens libres et égaux en les libérant des attaches et obligations dont ils héritaient du fait de leur naissance sous l'ancien régime, un ensemble d'institutions nouvelles sont apparues pour procéder à ce que j'appelle, sans pouvoir ici développer plus avant, des mesures de décontamination relationnelle. L'occultation de ce phénomène laisse à penser que nos sociétés seraient dépourvues d'institutions permettant d'opérer une distension des relations parents-enfants. Aussi, lorsque que je suis amenée, en tant qu'ethnologue, à évoquer mes travaux sur les rites de puberté dans les sociétés « exotiques », il arrive souvent que mes interlocuteurs se lamentent sur l'absence de procédures sociales qui permettraient d'opérer la séparation entre les enfants et leurs parents. C'est, selon moi, être aveugle aux faits. Il existe bien, chez nous aussi, des procédures visant à favoriser l'autonomisation des enfants vis-à-vis de leurs parents.

Premièrement, les Occidentaux ont probablement été les premiers à laisser dormir seuls les bébés la nuit dans une autre pièce que celle de leurs parents. La nuit est, de par le monde, ressentie comme le moment de la plus grande insécurité : l'obscurité donne l'impression de perdre une partie de ses repères, de ne pouvoir maîtriser ce qui risque de se produire. Or c'est précisément la nuit qu'aujourd'hui dans nos contrées, alors même que le bébé n'est pas à même d'assurer lui-même sa sécurité du fait de son incapacité à s'exprimer et à se déplacer, on est censé le laisser seul. Cette coutume est jugée extrêmement cruelle et irresponsable dans d'autres contextes culturels. Deuxièmement, les enfants sont envoyés à la crèche de plus en plus tôt, ou alternativement gardés par des nounous, et dès qu'ils sont propres, on est censé les envoyer à l'école. L'école doit être conçue, de ce point de vue, comme un lieu intermédiaire entre le « chez soi » et le dehors, où les individus sont

initiés à établir des relations avec des étrangers. Elle opère donc bien une séparation entre les parents et leurs enfants qui pour n'être pas définitive n'en est pas moins précoce, itérative et continue au point qu'il est probable que les enfants passent plus de temps éveillé hors de leur famille qu'en leur sein. Et, quand ils dorment à la maison, c'est, si les parents suivent la norme, en dehors de la chambre de ces derniers. Mais il est un fait qu'aux alentours de la puberté, on ne procède pas à une séparation soudaine et ritualisée des enfants telle qu'elle se donne à voir là où les rites de puberté sont institutionnalisés.

Pourquoi évoquer ces faits qui semblent si éloignés de la fiction ? D'abord, parce qu'en tant qu'ethnologue ayant une expérience clinique de psychiatre pour enfants et adultes, et ayant travaillé en cette qualité avec des bébés, c'est à partir d'une perspective culturelle comparative que je vais présenter le matériel ethnographique concernant certaines modalités narratives des Aborigènes australiens. Ensuite, parce que c'est précisément à partir de cette perspective culturelle comparative que je reprendrai le problème des doudous chez nous puisqu'ils sont censés nous ouvrir la voie des activités d'imagination qui mènent à la fiction.

Si on fait dormir les bébés seuls dans leur chambre, il n'est pas indifférent qu'avant de les laisser seuls dans le noir, on laisse autour d'eux de multiples peluches, des mobiles au-dessus de leur tête, et qu'on éprouve, en outre, souvent le besoin de leur raconter des histoires, des contes. Or, les contes, autrefois, en Europe même, n'étaient pas racontés aux jeunes enfants dans la chambre à coucher mais dans des salles communes au cours de soirées où la majorité de l'auditoire était composée d'adultes. Aujourd'hui, dans l'Occident contemporain, les relations entre les très jeunes enfants et leurs parents tendent à être médiatisées (1) par des peluches-jouets donnés par les parents et faits par des « fabricants »⁵, et (2) par des histoires, le plus souvent lues à partir de livres écrits par des professionnels qui sont parfois des adaptations de contes qui étaient à l'origine destinés aux adultes, et qui ont été de plus en plus illustrées d'images montrées à l'enfant. Jouets et livres d'images sont des médias, c'est-à-dire des objets tiers détachables des relations directes de l'enfant avec ses parents. Ils participent, dans l'Occident contemporain, de la mise en place de ce que j'appelle un système de décontamination relationnelle, fondé sur la création et le recours à des médiations de différents types : d'une part, la constitution de différents corps de métiers relativement récents (personnel de l'éducation nationale mais également les divers intervenants sociaux tels que éducateurs spécialisés, assistantes sociales, psy et autres médiateurs qui tendent à se multiplier de nos jours) constitués de personnes tierces étrangères à la cellule familiale et qui sont censées gérer les relations conflictuelles entre les

⁵ Dans les sociétés où travaillent nombre d'ethnologues, la fabrication des jouets par les enfants eux-mêmes, qui font montre d'une grande créativité à cette occasion, participe du jeu lui-même au point que souvent, au terme du jeu, les jouets sont abandonnés et d'autres seront fabriqués pour les jeux qui seront initiés ultérieurement.

individus ; d'autre part, l'invention de moyens de communication extrêmement variés et à usage généralisé par lesquels transitent les informations (journaux, livres, films, télévisions, cinéma, internet) à partir desquelles et sur lesquelles les individus communiquent entre eux de façon médiatisée. Les jouets, les livres d'image, les jeux de société, les vidéos et les émissions pour enfants participent de ce mode de communication au moyen d'objets tiers. Ils sont, selon moi, censés contribuer, dans ce cas précis, à la décontamination des premières relations intimes, c'est-à-dire les relations entre les parents et leurs jeunes enfants, relations qui, comme ailleurs, vont avoir pour destinée sociale de devenir ultérieurement plus distancées (Moisseff, 2012). Ces objets tiers qui médiatisent les relations du bébé avec ses parents font partie des moyens fournis aux individus pour qu'ils puissent s'autonomiser de ce que les « psy » appellent les premières figures parentales, celles qui sont censées, dans l'Occident contemporain et depuis la fin du XIXe siècle et l'apparition de la psychologie et de la psychanalyse, aliéner l'enfant au désir de ses parents.

Schaeffer nous rappelle que « la construction de l'identité subjective » est de « nature foncièrement relationnelle » (*op. cit.* p. 176) et qu'elle a partie liée avec l'acquisition de la compétence fictionnelle. Une perspective anthropologique permet de supposer que les modes de relation mis en place au cours des interactions précoces entre les enfants et les adultes amenés à s'occuper d'eux forment la matrice de la constitution des identités personnelles. De ce point de vue, la constitution des identités personnelles et les moyens mis à la disposition des enfants pour qu'ils puissent devenir des adultes autonomes vis-à-vis de leurs premiers intimes, doivent entretenir un rapport étroit avec la conception de l'identité propre à un contexte culturel donné (Moisseff 2012, 2018b).

Dans l'Occident contemporain, identité et individualité tendent à être confondues car la référence première de l'identité individuelle est le corps (*cf.* l'importance grandissante prise par les critères biométriques dans les documents d'identité), c'est-à-dire une entité physique sinon totalement fermée sur elle-même, du moins munie de limites visibles relativement claires. La famille constitue un environnement problématique mais nécessaire pour faire « pousser » les enfants mais il faut que ces derniers découvrent en eux-mêmes les constituants de leur propre identité « indépendamment » des désirs de leurs parents comme de ceux des autres. Dans d'autres contextes culturels, dont celui des Aborigènes australiens, l'identité est conçue avant tout en termes relationnels ; la singularité individuelle renvoie alors au cumul des relations qui lient chaque sujet à d'autres individus de manière parfaitement originale. D'une part les relations qu'il hérite en droit du fait de sa naissance, ses relations de parenté avec ses pères, mères, frères, sœurs, oncles, tantes, grands-parents, etc. en tant que fils, frère, neveu, cousin, petit-fils, etc. D'autre part, les relations qu'il acquiert et qu'il développe tout au long de sa vie, par exemple, en se mariant et en devenant non seulement un conjoint mais également

un gendre ou une belle-fille, un beau-frère ou une belle-sœur, puis un père ou une mère, un oncle ou une tante, un grand-parent, etc. et, par ailleurs, les autres types de relations plus ou moins proches qu'il développe avec des amis, des collègues dans le cadre d'associations professionnelles, religieuses et/ou rituelles, sportives, de loisir. Dans un tel contexte culturel, l'individu *est* ce que sont ses relations et celles-ci, contrairement aux stéréotypes concernant les sociétés dites traditionnelles ou primitives, ne sont jamais essentiellement prédéterminées. Chaque sujet est responsable du réseau interpersonnel qu'il se constitue au cours de sa vie à partir d'un capital relationnel qu'il lui revient de faire fructifier, mais également à partir de ses compétences propres à gérer les opportunités qui lui sont données ou qu'il est censé développer. Cette identité personnelle, fondée sur l'enrichissement relationnelle de l'individu, est donc perçue comme évolutive : lorsque ses enfants le transforment en grand-parent ou en beau-parent, l'identité du sujet s'enrichit d'autant, son capital relationnel produit des intérêts.

Une enquête sur le terrain en Australie m'a permis de noter qu'alors que les Blancs australiens désignent comme intimes en moyenne une douzaine, voire une vingtaine de personnes, les Aborigènes eux se réfèrent spontanément à plusieurs centaines d'intimes avec qui ils entretiennent des relations diversifiées.

C'est ce background comparatif qu'il est nécessaire de garder en mémoire pour apprécier les mythes des Aborigènes australiens que j'ai choisi de présenter ici. Ils racontent l'histoire de la différenciation du monde, de la singularisation des éléments du cosmos, processus qui est parallèle à l'apparition des éléments qui sous-tendent la différenciation des singularités individuelles au fondement de la constitution des identités personnelles : l'esprit et le corps incarné. Ils participent avec les rites au cours desquels ils sont narrés à la transmission de la cosmologie aborigène.

La cosmologie aborigène

Je ne vais retenir de la cosmologie des Aborigènes que ce qui est pertinent à mon propos.⁶ Les différents phénomènes visibles du monde sont classés dans trois catégories distinctes : les traits de paysage, l'espèce humaine, et les autres espèces vivantes (animales et végétales). Ainsi, chaque humain est associé à un trait de paysage et à une espèce non humaine qui fondent ensemble son identité sociale. L'espèce non humaine, animale ou végétale, à laquelle est associé chaque individu est désignée dans la terminologie anthropologique comme son totem.

Les Aborigènes attribuent cet ordonnancement du monde au dynamisme spatial, qu'on désigne dans l'anthropologie australienne par le terme Rêve ou *Dreaming* parce que les mots aborigènes qui

⁶ Pour une analyse plus complète de cette cosmologie voir Moisseeff 1995, 2018a et, pour l'articulation avec la problématique de la constitution des identités personnelles, voir également Moisseeff 1994 et 2010a.

servent à nommer ce dynamisme renvoient également à l'activité onirique. Pour les Aborigènes australiens, tout procède du Rêve (Stanner 1966, Charlesworth *et al.* 1984) : le modelage de l'environnement, l'incarnation des êtres vivants et les divers phénomènes culturels (l'organisation sociale, les rites, etc.). Le Rêve différencie la matière mais il est lui-même invisible car il est asubstantiel. L'évocation dans les récits de ce dynamisme renvoie aux déambulations d'êtres éternels, les êtres du Rêve, dont la nature est hybride, à la fois humaine et non humaine, et qui ont des capacités de transformation extraordinaires (Munn 1970). Ils pensent, rêvent et se comportent comme des humains mais, à la différence de ces derniers, ils possèdent l'aptitude, d'une part, à prendre l'apparence d'un animal ou d'un végétal qui définit leur identité totémique, d'autre part, à se transformer en divers traits de paysage (arbre, rocher, ruisseau, etc.)

Leurs capacités prodigieuses transparaissent également dans leur façon de se mouvoir sans contrainte : ils marchent, courent, volent, se fauillent sous terre. Et c'est sous leurs pas que serait apparu le relief de l'environnement australien et qu'il aurait été imprégné par des éléments spirituels et éternels, les esprits-enfants, émanant de leur corps en quantité indéfinie et déterminant l'incarnation perpétuelle des divers êtres vivants : humains, animaux et végétaux. Toutefois, chez les Aranda, chaque être du rêve n'est associé qu'à une seule espèce non humaine ; en conséquence, il essaime des esprits-enfants humains et d'autres qui relèvent d'une autre espèce (kangourou, prunier, etc.). Les individus sont donc l'incarnation d'un esprit-enfant humain ayant émané d'un être du Rêve particulier et sont, de ce fait, associés à une espèce non-humaine (correspondant à la nature non-humaine de cet être). Cette autre espèce est leur totem et ils ont une responsabilité particulière sur le maintien de sa fertilité.

Chaque être du Rêve disséminerait ainsi tout au long de sa trajectoire une multitude d'esprits-enfants qui sous-tendent l'incarnation, pour les uns, d'êtres humains et, pour les autres, d'êtres appartenant à l'autre espèce, végétale ou animale, à laquelle cet être est rattaché : les esprits-enfants pénètrent les germes vitaux, la matière embryonnaire contenue dans l'utérus des femmes ou des femelles fécondées et déterminent sa différenciation en un individu singulier appartenant à une espèce donnée, humaine ou non-humaine. En fait, tout ce qui est attribué aux personnages fabuleux des récits sur le Rêve est mis, en dernière instance, au compte du Rêve. Ils sont le moyen par lequel on présente l'invisibilité dynamique du Rêve : ils sont les agents au travers desquels on représente ce dynamisme multidirectionnel, éternel et transparent qui ordonne et fertilise le monde en le différenciant.

Selon le point de vue adopté par Jean-Marie Schaeffer, le référent des récits évoquant le Rêve n'est pas une réalité tangible : nous serions dans le pur registre de la croyance et non dans un processus de fictionnalisation. Je propose que nous mettions à l'épreuve ce postulat en considérant d'un peu plus près la structure de certains récits associés au Rêve et le référent qui alimente cette mise en récits.

Les êtres du Rêve : des arpenteurs-géographes

La structure générale des histoires qui permettent d'évoquer le Rêve est la suivante :

Des êtres Chat-Sauvage emportant leurs objets cultuels avec eux sont partis de A où s'érige maintenant une colline, pour aller en B où ils ont rencontré des femmes Emeu qui leur ont montré leurs cérémonies. Un rocher s'est élevé pour marquer le lieu B. Ils se sont ensuite séparés. Les êtres Chat-Sauvage sont alors allés en C où ils se sont faits attaquer par des êtres Chien-Sauvage ; beaucoup sont morts, et leurs corps se sont transformés en un tas de pierres près duquel se trouvent leurs esprits-enfants dont l'un est aujourd'hui incarné en la personne de tel individu. C'est ce tas de pierres qu'on voit aujourd'hui en C.

Le récit peut continuer ainsi pendant fort longtemps. Ce qui s'est passé en A n'explique en rien ce qui se passera en B ou en C ; on ne l'évoquera plus par la suite. De même, il ne sera plus question, une fois qu'elles auront disparu du champ de vision des êtres Chat-Sauvage, des femmes Emeu. Dans le récit, ce parcours s'infléchit en fonction de rencontres qui, présentées comme aléatoires, se rapportent en fait à des événements concrètement observables dans le présent, par exemple le nom des localités (« lieu-des-récipients-en-bois »), ou la présence actuelle de personnes de tel ou tel totem en des lieux particuliers, ou encore la présence de diverses affiliations totémiques dans une même localité rapportée à la rencontre d'êtres prodigieux associés respectivement à chacun de ces divers totems en cet endroit précis. On signalera par exemple que non loin du lieu D où sont passés les êtres Chat-Sauvage vivaient des femmes Fleur-Hakea qui ne se nourrissaient que de fleurs Hakea, mais que les uns et les autres ne se sont jamais rencontrés. Pourquoi alors en parler ? Parce que ceci explique qu'aujourd'hui, en cet endroit D, deux centres totémiques se côtoient : un qui est associé au Chat-Sauvage, l'autre à la Fleur-Hakea, tous deux identifiés par leur localisation, ou plus exactement par la localité nommée où ils se trouvent.⁷ Le récit s'achève à l'endroit où les êtres du Rêve disparaissent en s'enfonçant dans le sol en intégrant l'invisibilité du Rêve.

L'identité des êtres du Rêve est toujours soutenue par leur référence spatiale, la description de leur parcours. Réciproquement, c'est en référence à l'histoire de ces différents êtres totémiques que le paysage est particularisé et que les différentes localités sont nommées à partir des identités totémiques

⁷ Lévi-Strauss lui-même a relevé la particularité de ces récits :

« L'Australie possède certainement des mythes complexes qui se prêtent à une analyse sémantique inspirée de celle que nous avons appliquée à des mythes d'autres régions. Pourtant, les spécialistes de ce continent sont accoutumés à recueillir des mythes où l'attribution à un groupe totémique d'un ancêtre mi-humain, mi-animal, résulte d'un simple constat : le mythe prend acte que l'ancêtre est apparu à tel endroit, qu'il a parcouru tel trajet, accompli ici et là certaines actions qui le désignent comme l'auteur d'accidents du terrain qu'on peut encore observer, enfin qu'il s'est arrêté ou a disparu en un lieu déterminé. A proprement parler, par conséquent, le mythe se ramène à la description d'un itinéraire, et il n'ajoute rien ou presque aux faits remarquables qu'il prétend fonder : qu'un trajet, que les points d'eau, les bosquets ou les rochers qui le jalonnent, offrent pour un groupe humain une valeur sacrée, et que ce groupe proclame son affinité avec telle ou telle espèce naturelle : chenille, autruche [sic] ou kangourou. » (1962 : 302-3)

et des actes de ces démiurges. Leurs faits et gestes ne sont que le prétexte à cette mise en ordre territoriale, et c'est celle-ci qui sous-tend la trame discursive.

Les rites sont les moyens par lesquels le mouvement des êtres du Rêve est remis en branle : en se déplaçant pour exécuter ensemble des rites, les initiés deviennent les supports temporaires de la représentation des êtres du Rêve et de leurs actes créateurs. Et c'est à partir de ces déplacements d'individus réels qu'on va réécrire la topographie du Rêve.

Le renouvellement rituel de la géographie du Rêve

Il existe, en effet, une corrélation étroite entre le contexte d'énonciation de ce genre de récits et leur contenu narratif.

- Leur contexte d'énonciation est un rassemblement qui va permettre d'exécuter des rites, de fertilité (destinés à favoriser la reproduction des différentes espèces) et d'initiation (destinés à favoriser l'accession progressive à un statut d'adulte qui va de pair avec un accroissement des responsabilités incombant aux individus concernés) ; ce rassemblement occasionne le déplacement d'individus appartenant à des localités différentes, dispersées sur l'ensemble du territoire tribal, et associées à différentes identités totémiques.

- Leur contenu narratif décrit le déplacement d'êtres prodigieux associés à ces différentes identités totémiques auquel on peut faire correspondre une cartographie tout à fait réelle (voir Spencer et Gillen 1927). En outre, les organisateurs de ces ensembles cérémoniels intertribaux sont désignés comme de grands leaders rituels à l'instar des êtres du Rêve. En effet, non seulement ces leaders rituels orchestrent les rites qui incitent les esprits-enfants à s'incarner, non seulement ils participent à la différenciation des individus au cours des rites d'initiation, mais en plus les initiés de haut grade échangent entre eux des éléments rituels qui vont participer à la transformation des pratiques et à la transformation de leur propre identité relationnelle.

Les grands rites intertribaux sont en effet une occasion privilégiée pour effectuer des transferts de pratiques sociales. Prenons l'exemple du transfert d'un système terminologique de parenté qui a pris place à l'occasion d'un ensemble cérémoniel aranda ayant eu lieu à la fin du XIXe siècle. Que se passe-t-il ? Bien que les Aborigènes qui sont les bénéficiaires de l'emprunt effectué à cette occasion sachent pertinemment qu'ils ont adopté une pratique sociale appartenant originellement à un autre groupe, ils vont toutefois l'attribuer à des êtres du Rêve. Pour ce faire, ils vont inscrire le parcours qu'ils ont emprunté pour aller chercher cette pratique dans un récit décrivant le cheminement entre les différentes localités des divers participants, cheminement qu'ont réellement emprunté les divers participants au rassemblement. Toutefois ce cheminement sera formellement, au travers d'une mise en

récit possédant ses codes propres, attribué aux êtres du Rêve associés aux identités totémiques de ces différentes localités. Au fil du temps, la remémoration du cheminement lié au rassemblement suscité par l'emprunt va être de moins en moins corrélée à l'histoire de l'emprunt, tandis qu'elle est de plus en plus assimilée au trajet tracé lors du déplacement effectué pour aller "chercher" la pratique concernée. Et ce déplacement est *in fine* remémoré en tant que cheminement d'êtres du Rêve dont les identités totémiques sont identiques à celles des individus qui ont, initialement, participé au rassemblement. Les individus qui ont initié ces échanges de pratiques ne seront pas retenus puisque seul le parcours est remémoré et qu'il est attribué à des êtres du rêve : la spatialisation s'accompagne d'un processus d'anonymation. Le groupe emprunteur fera progressivement subir à ce trajet des transformations, notamment au travers de l'activité onirique de certains individus : leurs rêves permettront d'associer la grossesse de nouveaux enfants à des esprits-enfants issus de tracés retrouvés, remémorés en rêve. On dira alors que ce tracé, ce cheminement effectué par un être du Rêve a toujours existé mais qu'on l'avait oublié ; on le retrouve en rêvant et on l'attribue non au rêveur mais au Rêve et à l'être du Rêve.

La remémoration onirique, un facteur de renouvellement culturel

Nous voici donc au cœur du lien entre le Rêve en tant qu'abstraction conceptuelle et les rêves en tant qu'activités oniriques individuelles. Citons à ce sujet F. Myers : "[...], l'expérience des rêves - comme dimension de l'expérience qui est parallèle à la vie quotidienne mais qui lui est invisible - fait d'eux une bonne métaphore pour Le Rêve [*The Dreaming*]" (1986 : 51). Cet auteur remarque aussi que les rêves "restent ouverts à d'énormes possibilités interprétatives [...]. La construction sociale peut prendre place autour d'eux sans attribuer la créativité aux individus" (*ibid.* p.52). En effet, l'activité onirique sera mise au compte du Rêve et des êtres du Rêve.

Ainsi, si un rêve entre en résonance avec des événements actuels significatifs, il provoque un travail d'interprétation de la part de ceux avec qui il est partagé, et pas nécessairement par celui qui a rêvé et qui peut se contenter de livrer son rêve (Poirier 1992, 1996 ; Dussart 2000). Rêver d'un lieu particulier alors qu'une grossesse est en cours pourra, par exemple, permettre d'établir le lien entre un élément du paysage et l'origine spatiale d'où a émané l'esprit-enfant que l'individu à naître incarnera, ce qui permettra de lui attribuer une identité totémique en référence à celle de l'être prodigieux associé à ce trait de paysage. Dans tous les cas, la créativité qui résulte de l'activité onirique est mise au compte, non des rêveurs ou de celui ou ceux qui les interprètent, mais du Rêve en tant que dynamisme spatial. De fait, ce qui sous-tend ici la créativité est, d'une part, le contenu onirique et, d'autre part, le travail d'interprétation collective auquel il est soumis. Dans le même temps, cette mise en commun du matériel onirique individuel s'accompagne de son remaniement formel qui rend sa narration conforme aux

exigences stylistiques du discours sur le Rêve : le rêve est transformé en récit du cheminement d'un ou de plusieurs êtres du Rêve. Par ce biais, l'expérience onirique individuelle est transformée en une trace mémorable issue du Rêve qui participe au savoir collectif, ce qui lui confère simultanément l'anonymat et une forme d'éternité : le nom des rêveurs ne sera pas retenu, par contre, on retiendra l'identité totémique – non-humaine – des êtres du Rêve et le cheminement qu'ils sont censés avoir emprunté, et c'est à eux qu'on attribuera les innovations que l'activité onirique a stimulées. On pourra dans le même temps affirmer avoir retrouvé une partie de leur trajectoire qui avait été oubliée : elle était inscrite dans le territoire mais on n'en voyait pas la trace et c'est l'activité onirique qui permet de la voir et de la retrouver. Ce que l'activité onirique permet de voir autorise ceux qui les ont rêvés à créer de nouveaux dessins sur les objets culturels, sur les terrains cérémoniels, et sur les corps, voire à innover au plan des pratiques sociales. De fait, si le Rêve est par essence invisible, le rêve, en tant qu'activité onirique permet de voir ce qui demeure ordinairement invisible. Mais, les créations apportées par des individus ayant, si l'on peut dire, une activité onirique plus riche que d'autres seront toujours mises au crédit du Rêve.

Nous voyons que le processus individuel dont procède la créativité culturelle est gommé : c'est toujours le mouvement dans l'espace qui est posé comme le primat à partir duquel on génère du neuf, neuf qui renvoie toujours au renouvellement non des choses en soi, mais des liens entre les choses. Je laisse aux spécialistes la responsabilité de dire si nous sommes en présence d'un processus fictionnel ou non. Il me semble toutefois qu'on peut affirmer que le travail culturel effectué à partir de l'activité onirique se situe bien dans un espace transitionnel au sens winnicotien du terme : pas de doudous certes, mais de l'espace transitionnel oui. Toutefois, les modes de médiations relationnelles aborigènes me semblent de nature très différente de celles qui résultent de la production d'objets-tiers dans nos sociétés. Les Aborigènes n'ont pas peur, au même titre que les Occidentaux d'aujourd'hui d'être contaminés par les émotions des autres. Et quand il s'avère néanmoins nécessaire de se décontaminer ou de se distancier des autres, lors d'un décès ou pour accéder au statut d'adulte, par exemple, les Aborigènes tendent, plutôt que de recourir à des procédures fictionnelles au sens où Jean-Marie Schaeffer nous a invités à penser ces dernières, à recourir à des médiations rituelles (Moisseff 2016, 2017).

Une ébauche de perspective culturelle comparative sur la fiction

En dehors de l'écriture spatiale des récits sur le Rêve et les êtres qui le meuvent, les rites renvoient aussi, en effet, à un autre mode de travail socioculturel consistant à recombinaison de façon créative les relations entre les êtres (humains et non humains, masculins et féminins) et entre les êtres

et les divers éléments de l'environnement. Et c'est cette recomposition constamment réactualisée sur laquelle repose la création perpétuelle d'identités singulières que l'on cherche précisément à renouveler. Cette création permet de multiplier les points de vue sur le monde et les événements que les Aborigènes sont avides de connaître et de comprendre. Et pour se faire, ils privilégient le développement de leur réseau relationnel et les contacts directs afin de continuer à se différencier tout au long de leur vie, voire au-delà. À l'exemple de ce à quoi renvoie leur référent cosmique princeps, le Rêve en tant que dynamisme spatial, ils conçoivent la constitution d'une singularité à partir de l'association de multiples singularités. C'est pourquoi, ils acceptent d'être "contaminés" par les émotions et les intentions des autres car ce sont, à l'instar de l'activité onirique, des moyens d'enrichissement immatériel, tout comme le sont le renouvellement des récits sans auteurs et leur réécriture spatiale.

N'ayant pas de formation littéraire, je ne peux me considérer comme une spécialiste de la fiction. Mes recherches sur les éléments entrant en jeu dans la constitution des identités personnelles et collectives m'a cependant conduit à étudier la science-fiction (Moisseeff 2005, 2008a & b, 2010b & c & d, 2013, 2018c) qui ressort plus, selon moi, d'un travail de mise en forme mythologique de la part des créateurs participant à la constitution de son corpus. Dans notre univers culturel, qu'il s'agisse de fiction ou de science-fiction, il me semble que le travail actif de réception de la part des récipiendaires consiste à en tirer des éléments pour penser leur propre vie, voire à faire des choix à partir de ce que Nathalie Heinich appelle "l'imaginaire partagé", à distance des autres, dans leur for intérieur. Le partage de cette imaginaire est donc de nature bien différente de ce que j'ai décrit quant à la façon de constituer conjointement, à partir d'échanges directs, l'imaginaire collectif dans une communauté aborigène. Chez nous, tout se passe comme si pour ne pas être contaminé par les émotions de nos proches et de nos voisins, on privilégiait le recours à des objets tiers, la fiction et autres œuvres artistiques, pour avoir accès au for intérieur des autres au travers de personnages imaginaires vis-à-vis desquelles il n'existe aucune obligation de réciprocité. Par contre, le partage direct des pensées intimes s'effectue de plus en plus souvent dans des lieux de thérapie où justement on se livre à un non intime que l'on paie ou qui est payé pour cela. La fiction évite la contrainte d'avoir à remplir des obligations à l'égard d'autrui pour avoir accès à son monde intérieur. Les individus sont ainsi libres de choisir ce qu'ils veulent lire, voire à la télévision ou au cinéma. La production de tels objets-tiers à partir de quoi chaque individu choisit de s'affilier à l'imaginaire commun l'émancipe de l'influence trop directe, immédiate et donc non médiatisée, de son entourage.

L'injonction adressée ici aux individus est de faire de sa vie une œuvre, c'est-à-dire de la constituer précisément en objets-tiers accessibles aux autres au travers de divers médias. Les nouveaux

usages de l'internet en témoignent et ce que nous en renvoie la série de science-fiction britannique au titre éloquent, de ce point de vue-là, *Black Mirror*, attire notre attention sur le fait que la condition idéale pour partager son intimité, est de l'exposer, à ses risques et périls et avec très peu des filets de sécurité. Ce n'est pas tant Big Brother qui nous observe que nous qui nous offrons à lui.

Pour faire ressortir le contraste que j'essaie de mettre en évidence entre la production d'objets tiers médiateurs tels que les doudous ou les fictions, chez nous, et l'utilisation de narrations mythiques et d'activités rituelles chez les Aborigènes, je vais recourir à deux anecdotes.

La première renvoie au récit que Pascal Boyer rapportait avec humour sur une étude psychologique sur l'appréhension des syllogismes effectuée en Afrique dans les années 50-60 (Cole *et al.* 1971, Norenzayan *et al.* 2007). On posait le genre de question suivante aux personnes interrogées : « Tout le monde dans le village X a des bouteilles de bière. Jacques habite le village X. A-t-il des bouteilles de bière ? ». La réponse habituelle des interviewés était la suivante : « Ben c'est toi qui me parle de Jacques, tu devrais savoir. Moi, je ne connais pas Jacques. Donc, je ne sais pas s'il a des bouteilles de bière !!! ». De fait, si l'identité est conçue en termes relationnels, contrairement aux stéréotypes qui posent que, dans les sociétés dites traditionnelles ou primitives l'identité est avant tout collective, l'identité personnelle sera conçue comme parfaitement originale. En conséquence, si je ne connais pas la personne, je ne peux dire qu'elles sont ses qualités ou ses défauts. Et encore bien moins s'il cache ou non des bouteilles de bière.

La seconde anecdote à la surprise que j'ai éprouvée le jour où j'ai réalisé, assez tardivement dans ma vie, que les gens que je connaissais depuis longtemps et qui savaient que mon père était juif et avait vécu une partie de sa vie pendant la seconde guerre mondiale, ne s'étaient jamais enquis auprès de moi de la façon dont il avait vécu cette période. J'ai pu alors constater que, non seulement ce phénomène était très général mais qu'il me concernait directement : moi non plus je n'avais jamais cherché à questionner mes amis juifs ou mes amis originaires d'Algérie sur la façon dont ils avaient vécu les événements les ayant touchés directement. Et cependant, je me suis toujours intéressée à cette question en lisant des romans ou des livres spécialisés, en regardant des documentaires, etc. Et il en va de mêmes des autres personnes concernées par les propos que je tiens. Ce n'est en aucune façon qu'ils ne soient pas intéressés par les tourments affectant les autres, bien au contraire. La plupart ont, tout comme moi, lu des récits, vus des films, voire des documentaires. Mais tout se passe comme si passer par ces objets tiers nous permettait de nous sentir plus libres de penser par nous-mêmes plutôt que de prendre le risque d'être contaminés émotionnellement, directement, par l'émotion des autres. Mieux vaut alors passer par un mode de médiation, c'est-à-dire une mise en commun d'informations prédigérées au moyen de la mise en représentation de représentations. C'est de mon point de vue la

fonction qu'a acquise la mise en fiction dans nos sociétés. Chez les Aborigènes, c'est l'inverse : à partir du moment où vous ouvrez la porte de votre univers relationnel, on vous demande des détails sur votre vie la plus intime. Une relation oblige à un partage d'intimité même si là, comme ailleurs, ce type d'échange est codifié par des conventions d'interaction variables selon le contexte au sein duquel s'expriment les personnes concernées.

Ces deux anecdotes permettent de repérer une différence majeure quant à la façon d'envisager les modes de sociabilité et le partage des expériences intimes. Dans le premier cas, l'ethos culturel privilégie, pour fonder le partage des expériences intimes, les relations immédiates et, parallèlement, on rappellera que l'usage des objets transitionnels chez les bébés y est quasi inexistant. Dans le second cas, au contraire, tout est mis en œuvre, et ce de façon très précoce, pour que le partage des expériences intimes soit médiatisé, via des objets, doudous, jouets et jeux (Brougère 2005), et des personnages, fussent-ils des avatars, de fiction ou avec des tiers non familiaux (éducateurs, psy) ; et c'est à cet effet que sont produits des média, des objets transitionnels, qui ont tendance à se démultiplier et qui ont une fonction en quelque sorte décontaminante vis-à-vis des émotions ressenties par les personnes de l'entourage immédiat.

Il y a donc bien des similitudes dans l'usage des récits mythiques aborigènes et des fictions occidentales contemporaines – ils sont incontestablement fabriqués par des individus singularisés et ils participent des moyens fournis par chaque société pour que ces individus constituent leur singularité identitaire. Mais, en même temps, j'espère avoir esquissé les moyens d'entrevoir leurs distinctions fondamentales.

Références bibliographiques

BROUGERE, Gilles, 2005, *Jouer/Apprendre*, Economica : Paris.

CHARLESWORTH, Max, Howard MORPHY, Diane BELL et Kenneth MADDOCK (éds), 1984, *Religion in Aboriginal Australia: An Anthology*, University of Queensland Press: St. Lucia.

COLE, Michael, John GAY, Joseph A. GLICK, et Donald W. SHARP (éds), 1971. *The cultural context of learning and thinking: An exploration in experimental anthropology*, Basic Books : New York.

DUSSART, Françoise, 2000, *The Politics of Ritual in an Aboriginal Settlement*, Smithsonian Institution Press: Washington-Londres.

GEERTZ, Clifford, 1983, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, Basic Books: New York.

LAMBERT, Paula, "Pistes de réflexion sur l'objet transitionnel en Afrique de l'Ouest", *Devenir*, Vol. 8, n°3, 1996, p. 21-35

LANGLET I. et S. BRÉAN, "Éditorial", *ReS Futurae* [En ligne], 2, 2013, mis en ligne le 16 octobre 2012. URL : <http://journals.openedition.org/inshs.bib.cnrs.fr/resf/320>

LEVI-STRAUSS, Claude, 1962, *La pensée sauvage*, Plon : Paris.

MOISSEEFF, Marika

- 1994 "Les objets culturels aborigènes ou comment représenter l'irreprésentable", *Genèses* 17 : 4-32.
- 1995 *Un long chemin semé d'objets culturels : le cycle initiatique aranda*, Éditions de L'EHESS (Coll. Les Cahiers de l'Homme) : Paris.
- 2004 "La remémoration spatiale des emprunts culturels : une alternative à leur hiérarchisation historique", in M. Espagne (éd.), *L'horizon anthropologique des transferts culturels*, Revue germanique internationale 21 : 85-104.
- 2005 "La procréation dans les mythes contemporains : une histoire de science-fiction", *Anthropologie et sociétés*, 29 (2) : 69-94
- 2008a "Nous n'avons jamais été humains. Le néotène, les chimères et les robots", in S. Gruzinski (éd.), *Planète métisse*, Musée du Quai Branly/Actes Sud, Arles : 152-165.
- 2008b "One initiated woman is worth... two : From Polynesia's 'Island of Women' to America's Alien", in S. Dunis (éd.), *Sexual Snakes, Winged Maidens and Sky Gods: Myth in the Pacific, An Essay in Cultural Transparency*, Éditions Haere Po, Pape'ete : 141-154.
- 2010a "Relations, rites et cheveux chez les Aranda", in D. Karadimas (éd.), *Poils et sang : un imaginaire de la vitalité*, L'Herne, coll. 'Cahiers d'Anthropologie sociale' 6, Paris : 131-147.
- 2010b "Au cœur du système hiérarchique occidental : l'évolution biologique", in A. Iteanu (éd.), *La cohérence. Mélanges en hommage à Daniel de Coppet*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris : 341-368.
- 2010c "Les représentations de la procréation dans la science-fiction : de nouveaux supports narratifs pour 'penser' les identités", in K. Slavova et I. Boof-Vermeesse (éds), *Gender / Genre. Genre / Genres*, St. Kliment Ohridski University Press, Sofia : 129-143.
- 2010d "Пришълецът, или ужасът от раждането в съвременната западна митология", in M. Kirova et K. Slavova (éds), *Identities in Transition: Gender, Media and Popular Culture in Bulgaria after 1989*, Polis, Sofia: 237-255
- 2012 "L'Objet de la transmission : un choix culturel entre sexe et reproduction" in K.-L. Schwering (éd.), *Se construire comme sujet entre filiation et sexualité*, Erès, Toulouse : 47-76.
- 2013 "Aliens as an Invasive Reproductive Power in Science Fiction", in K. Daskalova et K. Slavova (éds), *Gendering Popular Culture: Perspectives from Eastern Europe and the West*, Polis, Sofia: 239-257.
- 2016 "Le mort, ses proches et les autres : ici et ailleurs" in Anna Caiozzo (éds), *Mythes, rites et émotions, les funérailles le long de la Route de la soie*, Honoré Champion, Bibliothèque des religions du monde 3, Paris : 29-48.
- 2017 "Setting Free the Son, Setting Free the Widow: Relational Transformation in Arrernte Life-Cycle Rituals (Central Australia)", *Anthropological Forum*, 27 (1) : 34-48.
- 2018a "L'inscription spatiale du Rêve : un art de la mémoire et de l'oubli chez les Aranda du désert central australien", in A. Berthoz et J. Scheid (éds), *Les arts de la mémoire et les images mentales. Réflexions comparatives*, Éditions du Collège de France, Coll. 'Conférences', Paris : 177-194.
- 2018b "Jouer ou se reproduire ? Les voies d'autonomisation de l'individu et leurs ressorts idéologiques", Entretien avec Marika Moisseeff par Emmanuel de Vienne, *Terrain* [En ligne], Portraits, mis en ligne le 20 février 2018, URL : <http://journals.openedition.org/terrain/16581>
- 2018c "Extraterrestrial Pregnancies and Nasal Implants: A Mythologization of Biopower?", in Б. Пенчев et al. (сът.), *Литературата : удоволствия и предизвикателства, Юбилеен сборник в чест на проф. Милена Кирова*, Университетско издателство, Св. Кл. Охридски : София, 129-141.

MUNN, Nancy, 1970, "The Transformation of Subjects into Objects in Walbiri and Pitjantjara Myth", in R. Berndt (éd.) *Australian Aboriginal Anthropology*: University of Western Australia Press, Nedlands : 141-162

- MYERS, Fred, 1986, *Pintupi Country, Pintupi Self. Sentiment, Place and Politics among Western Desert Aborigines*. Smithsonian Institution Press/Australian Institute of Aboriginal Studies: Washington/Canberra.
- NORENZAYAN Ara, Incheol CHOI et Kaiping PENG, 2007, "Perception and Cognition", in Shinobu KATAYAMA et Dov Cohen, *Handbook of Cultural psychology*, Guilford Press, New York: 569-594
- POIRIER, Sylvie.
1992 "Cosmologie, personne et expression artistique dans le désert occidental australien", *Anthropologie et Sociétés*, 16 (1) : 41-58.
1996 *Les jardins du nomade*, Lit Verlag et CNRS : Münster et Paris.
- RABAIN-JAMIN, Jacqueline, 1989, "Culture and early social interactions. The example of mother-infant object play in African and native French families", *European Journal of Psychology and Education* 4: 295-305.
- RABAIN-JAMIN, Jacqueline, 1994, "Interactions sociales précoces et contexte culturel. Les unités de comparaison", in M. DELEAU et A WEIL-BARAIS (éds), *Le développement de l'enfant. Approches comparatives*, PUF, Paris : 211-222.
- RABAIN-JAMIN, Jacqueline et Wendy L. WORNHAM, 1990, "Transformations des conduites de maternage et des pratiques de soin chez les femmes migrantes originaires d'Afrique de l'Ouest", *La Psychiatrie de l'Enfant*, XXXIII (1) : 287-319.
- SCHAEFFER, Jean-Marie (1999), *Pourquoi la fiction ?*, Seuil : Paris.
- SCHIEFFLIN, Bambi B., (2005 [1990]), *The Give and Take of Everyday Life: Language Socialization of Kaluli Children*, Wheatmark : Tucson.
- SPENCER, Baldwin S. et Francis J. GILLEN, 1927, *The Arunta*, MacMillan: Londres.
- STANNER, W.E.H., 1966, *On Aboriginal Religion*. Oceania Monograph 11, University of Sydney Press: Sydney.
- VERNANT, Jean-Pierre, 1982, *Mythe et société en Grèce ancienne*, François Maspero : Paris.
- WINNICOTT, Donald W., 1975, *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, Gallimard : Paris.