



HAL
open science

Des processus de constitution des identités au renouvellement du regard sur le religieux Allers-retours entre l’Australie aborigène et l’Occident contemporain

Marika Moisseeff

► **To cite this version:**

Marika Moisseeff. Des processus de constitution des identités au renouvellement du regard sur le religieux Allers-retours entre l’Australie aborigène et l’Occident contemporain. Anthropologie sociale et ethnologie. ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES Section des Sciences Religieuses, 2020. tel-03968944

HAL Id: tel-03968944

<https://hal.science/tel-03968944>

Submitted on 2 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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES

Section des Sciences Religieuses

Habilitation à Diriger des Recherches

Des processus de constitution des identités au renouvellement du regard sur le religieux

Allers-retours entre l'Australie aborigène et l'Occident contemporain

Marika MOISSEEFF

Volume 1 : Mémoire de synthèse

Directeur d'habilitation : André ITEANU

2020

Table des Matières

Introduction	1
I. Représentations cosmologiques et rites aborigènes : l'ethnographie aranda revisitée	10
- <i>Rêve, mythes et rites</i>	
- <i>La douleur infligée comme procédure de fabrication d'un corps viril paradigmatique</i>	
- <i>Le churinga, un objet culturel paradigmatique</i>	
- <i>Parenté et identité relationnelle</i>	
II. Jouir ou se reproduire ? Les voies alternatives de l'autonomisation individuelle	24
- <i>Un modèle transculturel pour aborder la différence des sexes</i>	
- <i>La symétrisation des rôles sexuels et ses ressorts idéologiques</i>	
- <i>La symétrisation des rôles sexuels et son incidence sur les modalités d'accession au statut d'adulte</i>	
III. Actualisation de la problématique identitaire des Aborigènes australiens Une communauté au carrefour de différentes identités	43
- <i>Un ethos aborigène persistant</i>	
- <i>Les ressorts hiérarchiques des relations interculturelles et leurs répercussions</i>	
IV. La science-fiction comme révélateur du principe hiérarchique de la cosmologie occidentale	66
V. La chair et le sacré	73
- <i>La gestion médicale des corps vivants et morts</i>	
- <i>L'avènement d'une religion séculière en Occident. Représentations biologiques, pratiques médicales et médiations « psy »</i>	
Bibliographie	86
Annexe : Atelier « Nouvelles Formes de Médiation Relationnelle »	92

Nous n'avons appris qu'en fin d'après-midi que les funérailles auraient lieu le lendemain matin à Coober Pedy. Ayant quitté Port Augusta peu de temps après, nous sommes arrivés au milieu de la nuit à la maison des deuilleurs. Après avoir serré solennellement la main de chacun des nouveaux venus, comme il est habituellement d'usage en pareilles circonstances, l'un d'eux, un vieil homme, retint ma main en disant : « Mais qui diable êtes-vous donc ! ». J'étais en effet la seule personne à n'être pas aborigène et, en outre, à l'évidence une étrangère. Il aurait été très embarrassant d'expliquer à ce moment-là que j'étais anthropologue et la nature de mes recherches. « Je suis une métisse [half-caste] juive ! » fût la seule réponse qui me vint spontanément. L'homme éclata aussitôt de rire, rejoint par d'autres, et personne ne me demanda à nouveau, ce soir-là, qui j'étais. Bien sûr, personne ne pouvait prétendre pour autant savoir qui j'étais. On peut néanmoins penser, qu'au travers de cette formule condensée, j'avais réussi à transmettre à mes hôtes l'essentiel de ce qui justifiait ma présence parmi eux à ce moment précis : j'étais quelqu'un qui essayait de clarifier ses problèmes d'identité en entreprenant une étude anthropologique auprès de personnes partageant des problèmes, certes quelque peu différents des siens, mais qui n'étaient pas sans quelque rapport avec eux. Moisseff, 2011, « Invisible and Visible Loyalties in Racialized Contexts: A Systemic Perspective on Aboriginal Youth ».

« [...] la commission souhaite lire un texte réflexif montrant la cohérence d'un parcours de recherche autour de problématiques scientifiques et d'un état global de la recherche, et non un copié-collé de résumés ou une *autobiographie trop personnelle* [...] » https://www.ephe.fr/hdr/reglement_interieur_commission_hdr_apres_ca_du_16_mars_2017.pdf (*mes italiques*).

Au vu des discussions que j'ai eues avec des collègues et des HDR que j'ai lues, je constate que la plupart d'entre nous a rechigné à se prêter à l'exercice d'égohistoire que nous sommes conviés à faire dans le mémoire de synthèse. Un tel exercice évoque, au moins pour moi, celui auquel doivent se soumettre les personnes demandant le statut de réfugié politique ou un changement de sexe (Hérault 2018) : pour « mériter » de passer l'examen auprès de ses évaluateurs, il est nécessaire au requérant qu'il fasse état d'épisodes très personnels et douloureux de son histoire comportant, la plupart du temps, la révélation d'expériences d'humiliation caractérisées qui légitiment sa demande. On aura sans doute raison de trouver le rapprochement indu car, dans les faits, avouons-le, il n'est aucunement exigé pour que le dossier d'HDR arrive en soutenance que le postulant fasse étalage d'événements émotionnels aussi chargés que ceux dont il est question dans les cas précédents¹. Il est cependant attendu qu'il

¹ Je dois toutefois avouer ici que, sans qu'il soit question de souffrance, j'ai trouvé que, à près de 62 ans et plus de 20 ans de carrière au CNRS, avoir à rappeler dans le document d'inscription à l'HDR le nom du lycée dans lequel j'avais préparé mon baccalauréat avait un petit goût initiatique semblable à celui ressenti lorsque j'étais élève de France et qu'il était question, lors de nos discussions nocturnes sous la tente, des épreuves de totémisation face aux non initiés dont j'étais : le jeu consistait, pour ceux qui les avaient subies avec succès, à les

adopte une position réflexive conférant à ses travaux une cohérence qu'il ressentait comme naturelle, et dont il a d'ailleurs fait état dans les nombreux rapports qu'il a dû établir tout au long de sa carrière – ici renvoyés implicitement à de simples copiés-collés –, mais que l'injonction formelle à la fois explicite et sibylline transforme en tout autre chose dont la nature demeure néanmoins éminemment ambiguë : on attend un texte qui ne soit pas une « autobiographie trop personnelle », c'est-à-dire qui soit tout de même autobiographique sans l'être trop... Dès lors on est incité à se poser la question : jusqu'où peut-on aller ? N'est-il pas un peu dangereux d'en dire trop en révélant nos faiblesses puisque, bien souvent, elles explicitent une partie, peut-être celles qui nous tiennent le plus à cœur, des problématiques que nous avons choisi de traiter et qu'elles nous servent, en outre, d'outils, subjectifs s'il en est, pour nous affilier aux personnes que nous rencontrons sur le terrain. Cet exercice périlleux m'évoque irrésistiblement le jeu de salon littéraire appelé 'humiliation' inventé par David Lodge dans son livre *Changement de décor* (1990 [1975]). Les joueurs, en l'occurrence tous des universitaires, doivent dévoiler à leurs collègues le nom des classiques de la littérature qu'ils n'ont pas lus, le gagnant étant celui qui avoue la lacune la plus lamentable. Dans le roman, l'un d'entre eux gagne en avouant n'avoir jamais lu Hamlet et doit, en contrepartie, en payer le prix fort : il perd son poste...

Faire montre d'autoréflexivité comporte toujours le risque de ne pas respecter l'équilibre entre ce qui doit être dit et ce qui doit rester tu. Nous évoquons souvent spontanément lors de nos conférences et enseignements, ou au cours de conversations privées, des anecdotes personnelles rendant compte, de façon beaucoup plus incarnée que dans nos écrits, de certains aspects de notre travail, et parfois même des raisons qui nous ont amenés à faire de l'ethnologie, voire à des découvertes inattendues similaires, toute proportion gardée, à celles de Flemming découvrant le premier antibiotique. Mais le faire dans un cadre où nous sommes censés rester très professionnels tout en adoptant un *modus operandi* différent qui sous-entend d'être *plus personnel sans l'être trop* exige de chacun une interprétation singulière, ce qui sous-tend probablement son efficacité. De fait, en lisant les HDR d'autres collègues, j'ai trouvé que chacun avait su éclairer l'originalité de son parcours spécifique, et cela rend le fait d'avoir à emprunter, à mon tour, une telle démarche bien intimidant.

Intimidation d'autant plus forte, qu'en essayant d'adopter un regard distant pour considérer mon curriculum et mes thèmes de recherche sous l'angle au travers duquel des

évoquer au travers de détails effrayants sans en dire trop en sorte à ne pas briser le secret, préservant ainsi leur nature énigmatique, ce qui leur conférait un caractère absurde, toutes choses très propices à susciter l'emballement de notre imagination et l'angoisse de ne pas être à la hauteur lorsque notre tour viendrait.

personnes ne me connaissant pas seraient justifiés à les envisager, à savoir leur hétérogénéité, j'imagine aisément leur perplexité. Je suis, à cet égard, redevable à Emmanuel de Vienne d'avoir bien voulu souligner, dans l'introduction à l'entretien qu'il m'a fait l'honneur de solliciter pour la revue *Terrain*, la cohérence de ma démarche sous couvert de son éclectisme :

« [...] on retrouve certains des thèmes de prédilection de l'auteur [ethnologue de l'Australie et de l'Occident, mais aussi psychiatre] : la science-fiction (envisagée comme une mythologie), la hiérarchisation des sexes (et les modalités de son inversion), les médiations permettant de créer et de transformer les relations (selon une perspective systémique). Les autres (les films d'horreur, la maternité, l'évolutionnisme socioculturel et l'initiation australienne) ont, pour beaucoup d'entre eux, été également abordés au cours de la rencontre. L'éclectisme n'est qu'apparent : il est bien question de saisir une cohérence derrière les représentations occidentales contemporaines – pourtant fort variées – du sexe et de la reproduction. Mettre en évidence cette cohérence permet d'éclairer aussi bien le rapport des Occidentaux à l'altérité culturelle que leur manière particulière de se construire eux-mêmes ». Moisseff et Vienne, 2018.

J'ai donc tenté de tirer parti de la seule recommandation qui nous avait été faite, dans les années 80, pour rédiger notre sujet de thèse d'État en médecine, à savoir l'organiser selon le plan suivant : Quoi ? Pourquoi ? Où ? Quand ? Comment ? C'était peu mais je dois dire que depuis lors, lorsque je fais face à l'angoisse de la page blanche au moment de rédiger un nouvel écrit ou lorsque je dois conseiller des étudiants, ces questions simples mais ordonnées et pertinentes s'avèrent bien aidantes. Il m'a donc paru important ici de présenter mon parcours de recherche en explicitant le caractère quelque peu atypique de mon curriculum vitae pour, d'un côté, faire valoir le lien entre ma pratique clinique et mes recherches anthropologiques alors même que je les ai toujours maintenu séparées de façon consciente et assumée et, de l'autre, les étapes qu'il m'a été nécessaire de parcourir sur le temps long, en abordant des thèmes et des objets en apparence disparates, pour me sentir enfin à même d'écrire une monographie sur les Occidentaux sur le modèle d'une monographie exotique. Ce dernier projet est, en réalité, l'aboutissement d'un désir apparu très tôt au cours de mes années de formation. Si celles-ci sont indéniablement à l'origine de l'itinéraire scientifique pour le moins sinueux que j'ai suivi, je vais néanmoins tenter de montrer qu'elles lui confèrent aussi sa cohérence.

Bien que mon désir de devenir ethnologue ait été bien antérieur à celui de devenir médecin puis psychiatre, ce n'est qu'après avoir débuté mes études de médecine à Créteil que je me suis engagée parallèlement dans des études d'ethnologie à Nanterre. Je me rendis alors compte très vite que cette discipline offrait des moyens incomparables pour contempler avec recul la culture dans laquelle j'étais immergée et dont certaines normes, en apparence évidentes pour mes pairs, échappaient en partie à mon entendement. En effet, mes allers-retours

quotidiens entre une pratique médicale très concrète, historiquement et culturellement située mais sans que la formation des praticiens ne les pousse véritablement à adopter une position réflexive à cet égard, et des études d'ethnologie, ayant au contraire d'emblée consisté à nous initier aux biais de l'ethnocentrisme, m'ont rapidement amenée à appréhender la culture occidentale contemporaine à l'instar d'une culture exotique. De fait, c'est précisément parce que j'étais étudiante en médecine que je m'étais vu confier par le professeur de l'UV de deug *Organisation sociale*, Lluís Mallart-Guimera, spécialiste en anthropologie religieuse et médicale², comme tout premier travail d'ethnologie, « l'inceste » à partir de la somme relevant de ce thème dans *Les structures élémentaires de la parenté*. Le dessillement qui s'en est suivi quant aux préjugés fort communs sur le sujet auxquels contribuait une perspective biomédicale courante, de même que la découverte conjointe de la position subalterne assignée aux femmes dans les échanges matrimoniaux, en raison de leur plus grande implication dans le processus d'engendrement, ont eu un impact fondamental sur la suite que j'allais donner à mes recherches anthropologiques.

Il est important de souligner ici que ce double cursus que j'ai mené de front ne m'a jamais incitée à m'engager dans la voie de l'anthropologie médicale ou de l'ethnopsychiatrie. J'ai toujours tenu à conserver intacts les plaisirs et les avantages respectifs que me procuraient les différentes voies professionnelles que j'ai eu la chance de pouvoir emprunter, et ce en dépit des prédictions de certains collègues qui m'affirmaient que j'aurai un jour à choisir. Choisir l'une ou l'autre, ou subordonner l'une à l'autre comme c'eût été le cas si j'avais opté pour l'anthropologie médicale ou l'ethnopsychiatrie, m'aurait fait perdre le bénéfice de la complémentarité des perspectives qu'elles m'offrent dès lors que je les maintiens séparées. En ce sens, elles m'ont constamment fourni les moyens de mettre en regard des données, des phénomènes, des processus ou modalités ressortant de champs distincts : la médecine et l'anthropologie, la médecine et la psychiatrie ou la psychothérapie, l'Occident et l'Australie aborigène, la culture aborigène du passé et celle du présent. Et ce faisant, je crois bien m'être conformée à l'une des exigences fondamentales de l'anthropologie culturelle : l'adoption systématique d'un point de vue comparatif, seul à même de conférer une visibilité à la fois aux convergences et aux différenciations entre des phénomènes relevant de domaines ou de contextes socioculturels distincts. C'est pourquoi je me sens aujourd'hui autorisée à pouvoir suggérer que les représentations et les rites mis en œuvre, de nos jours, dans l'institution

² Lluís est devenu bien des années après, ainsi que sa femme Neus et ses enfants, un ami cher à mon cœur qui a accueilli très chaleureusement chez lui, à deux reprises, des amis aborigènes en visite chez nous, à Paris, mon mari et moi ayant organisé pour eux un voyage en Catalogne, le pays natal de Lluís.

médicale sont, sinon similaires, du moins comparables à ceux relevant du domaine du religieux dans la culture aborigène traditionnelle. C'est le volet crucial qui me manquait pour constituer une monographie sur la culture occidentale envisagée comme un tout, à l'exemple de, et par comparaison avec celle, à laquelle je me suis attelée dans mon premier livre. Celui-ci, consacré à une culture aborigène du passé, est la publication plus ou moins *in extenso* de ma maîtrise d'ethnologie. Il m'a fallu six ans pour me sentir légitime à livrer la première version de cette dernière, fondée sur l'analyse de matériaux recueillies par d'autres, et sept ans supplémentaires pour la publier. Il m'en a fallu près de quarante pour m'estimer prête à écrire une monographie sur l'Occident dont j'ai constitué cette fois-ci moi-même le corpus des données qui y seront analysées. Son titre, pour l'heure, est *L'avènement d'une religion séculière en Occident. Représentations biologiques, pratiques médicales et médiations « psy »*. L'ambition générale en est de démontrer que l'importance majeure conférée à l'institution médicale dans la gestion des corps dans les sociétés occidentales contemporaines, concomitante du développement croissant de la biotechnologie et des lois de bioéthiques, renvoie à l'émergence d'une religion qui, pour être séculière, n'en correspond pas moins à la définition qu'en a donnée Durkheim dans *Les formes élémentaires* (Durkheim 1912, Moisseeff 2013). Le premier volume de ce travail monographique renvoie au manuscrit inédit, intitulé *L'Occident et ses mythes : une histoire de science-fiction*, que je présente pour cette HDR. J'y explore les représentations biologiques véhiculées par la science-fiction en suggérant que celle-ci correspond à une mythologisation du biopouvoir (Foucault 1997 [1976], Memmi 2003). Pour ne pas être « trop personnelle », je dirais pour justifier le long travail de maturation me conduisant à présenter une demande d'HDR à un âge si avancé, qu'il m'a toujours été difficile de publier un travail sans avoir une vue de l'ensemble plus large dans lequel il est censé s'insérer.

De fait, pour pouvoir adopter un regard distancé vis-à-vis de l'institution médicale, dans laquelle j'ai pratiqué et pour laquelle je suis redevable d'une partie de ma formation, j'ai dû faire de nombreux détours. Ainsi, parallèlement à mes travaux sur l'Australie aborigène, je n'ai cessé de recueillir des données sur les représentations et les pratiques de l'Occident contemporain. Au fil du temps, les critères que j'ai utilisés pour les organiser ont évolué en fonction de mes recherches, des réactions qu'elles suscitaient ou de circonstances plus inopinées me révélant des faits particulièrement saillants relevant de cette aire culturelle. J'ai été ainsi conduite à diversifier ces données en en élargissant le champ. Le fil conducteur qui confère néanmoins une cohérence à ce travail de longue haleine est l'axe de recherche que j'ai défini très tôt, dès la mise en place de mon double cursus universitaire, et que j'ai maintenu jusqu'à maintenant : une perspective culturelle comparative sur les représentations de la

différence des sexes et leur implication dans la constitution des identités aussi bien personnelles que collectives.

L'autre élément de cohérence de ma démarche scientifique, d'ordre plus méthodologique, est d'avoir privilégié, à la fois dans mes travaux de recherche et dans mon implication dans la clinique qui les alimente, l'approche systémique que Gregory Bateson a lui-même introduit à la fois dans le domaine de l'anthropologie et de la psychiatrie. Il l'a d'abord expérimentée au sein de l'École de Palo Alto qu'il a fondée avec des psychiatres, contribuant ainsi à la naissance et au développement de la thérapie familiale. Dans cette perspective, les pathologies ou les difficultés qui affectent les individus y sont appréhendées sous l'angle des relations qu'ils entretiennent avec les autres au sein de leur famille et dans d'autres contextes. La thérapie familiale systémique a, par la suite, ouvert la voie à différents modèles de psychothérapie dont l'application s'étend aujourd'hui à divers secteurs de la vie sociale. L'intérêt propre à cette approche, en anthropologie et de façon plus générale, est que sa focale porte, non sur les processus intrapsychiques, mais sur les interrelations de tous ordres (entre individus, groupes, humains/non humains, hommes/femmes, consanguins/alliés, etc.) au sein des divers ensembles faisant système qui composent une société. Plus précisément, elle vise à repérer les principes d'organisation (frontière, hiérarchie, coopération, conflit) de ces systèmes et des sous-systèmes qui les constituent (parents/enfants, aînés/cadets, initiés/non initiés, par exemple), les modalités interactionnelles qui y sont mis en œuvre en fonction des contextes (ordinaires ou extraordinaires tels que celui par ex. des rites), et selon une optique qui tient compte des dynamiques dont procède leur évolution au fil du temps. De ce point de vue, l'approche systémique se montre un outil de premier ordre pour mettre en évidence et analyser sous un angle comparatif les phénomènes participant des processus de constitution des identités. De fait, c'est en adoptant cette approche, à la fois dans ma pratique clinique et mes travaux anthropologiques, que j'ai pu établir un pont entre les deux.

Durant mon internat en psychiatrie et, ultérieurement, j'ai suivi diverses formations, en psychanalyse et à d'autres approches psychothérapeutiques (voir CV). J'ai commencé à me former à la thérapie familiale systémique, durant mon internat, alors que je me spécialisais en psychiatrie de l'enfant et de l'adolescent, afin d'être mieux à même d'aider, en les impliquant, les proches des adolescents qui étaient hospitalisés ou qui étaient adressés en consultation dans les services où j'étais en poste. Dans le même temps, les travaux que je poursuivais dans le cadre de mes études d'ethnologie portaient sur l'analyse des rites d'initiation, masculine et féminine, notamment (mais pas seulement) chez les Aborigènes australiens vers lesquels on m'avait orientée, compte tenu de mon intérêt pour les rites de fertilité. En effet, ce travail sur

les rites s'inscrivait dans la réflexion culturelle comparative sur les représentations de la différence des sexes et de la procréation qui m'a logiquement conduite à me pencher sur les modalités distinctives d'accession à un statut adulte participant, entre autres, des processus de constitution des identités. On comprendra donc les rapports réciproques qu'ont entretenus, très tôt, ma recherche anthropologique et mon implication clinique qui n'ont cessé, depuis lors, de se nourrir l'une l'autre.

Mes débuts de formatrice à la thérapie familiale systémique ont pris place au Sénégal, dans le service de pédopsychiatrie de l'hôpital de Fann à Dakar, puis en Mauritanie au Centre Neuro-Psychiatrique de Nouakchott. Ils ont été initiés par l'une de mes formatrices précédentes, la psychiatre Marie-Christine Cabié, qui souhaitait bénéficier de mon regard anthropologique sur les relations de parenté dans ces contextes, où les familles et les responsabilités de leurs membres présentent quelques particularités par rapport à celles qui prévalent en Occident où la thérapie familiale s'est développée, la polygamie n'en étant pas l'une des moindres. Marie-Christine Cabié avait été elle-même sollicitée, à la fois par des collègues français et belges installés à Dakar et des praticiens locaux (infirmiers, psychiatres et psychologues), pour mettre en place un enseignement à l'approche familiale. Cet enseignement a été ensuite pris en charge par des collègues africains qui en avaient bénéficié et s'est étendu à l'ensemble des praticiens de l'Ouest africain. C'est également en raison de ma double casquette d'ethnologue et de thérapeute systémicienne que des collègues praticiens pratiquant outre-mer, en Guyane et à Mayotte, m'ont conviée à y faire de brefs remplacements, et que j'ai été aussi impliqué dans une formation au Maroc. J'ai ainsi pu conserver tout au long de ma carrière de chercheur un lien avec la clinique, notamment au travers de mon enseignement dans le cadre de la formation continue – en France, en Belgique et en Suisse – auprès des professionnels de santé, des travailleurs sociaux, ou des personnels de l'Éducation nationale ayant affaire à des enfants de familles migrantes.

Cet aspect de mon parcours me permet de diffuser les résultats de mes recherches auprès de ces professionnels en les sensibilisant à une approche culturelle comparative rigoureuse qui leur donne un cadre, d'une part, pour prendre du recul vis-à-vis de leur pratique et, d'autre part, pour saisir certains enjeux spécifiques concernant : 1) la conception du rapport entre les sexes et son incidence sur la manière d'appréhender les rôles parentaux et l'accession à un statut adulte ; 2) les relations entre les différents groupes culturels selon qu'il existe ou non un passif colonial entre eux (populations migrantes ou autochtones) ; 3) l'importance relativement récente, et grandissante, de l'institution médicale dans la gestion des corps vivants et morts allant de pair avec, d'un côté, l'apparition de professions et d'autres instances médiatrices entre

le corps médical et les patients, et de l'autre, avec la transformation du traitement de la naissance et de la mort. En retour, ces rencontres avec des personnes de terrain exigeantes, qui acceptent très volontiers d'adopter une position réflexive vis-à-vis de leurs expériences, me permettent d'accéder à des matériaux très précieux pour alimenter et approfondir mes travaux sur l'Occident.

C'est dans le même esprit que j'ai été à l'initiative, à partir de 1998, de journées d'étude pluriannuelles en petit comité fermé visant à favoriser des échanges entre professionnels et chercheurs en anthropologie sur le thème de la psychothérapie et de la procréation (*Anthropologie Clinique ; Réflexions autour de l'anthropologie de la reproduction*). Compte-tenu des apports importants que les uns et les autres avaient pu en tirer, j'ai proposé à Michael Houseman, dont les thèmes de recherche et d'enseignement actuels portent sur les nouveaux rites, d'organiser un atelier ouvert, *Nouvelles formes de médiation relationnelle*, fonctionnant sur le même principe, depuis 2012, à raison de 6 journées par an (voir Annexe pour la présentation et les programmes de cet atelier).

La présentation de mes travaux qui va suivre va s'évertuer à donner un peu de chair à cette vue d'ensemble générale qui visait, quant à elle, à lui conférer une structure d'intelligibilité. Je les ai regroupés sous six rubriques ou sections qui, bien que reflétant une certaine chronologie dans mon itinéraire, ne lui correspond pas tout à fait puisque je continue à travailler sur les différents thèmes abordés au fur et à mesure, en persistant à faire retour sur les précédents en fonction de l'éclairage que les suivants sont susceptibles de leur apporter. Je dirais donc, en reprenant l'expression dont use si pertinemment Sophie Houdard pour évoquer les rapports qu'entretiennent entre eux ses différents terrains (2013 : 3), que mes axes de recherche « sont *enchâssés* les uns dans les autres ».

La première section rend compte du travail que j'ai effectué, à partir des très riches données recueillies à la fin du XIXe siècle chez les Aranda³, un groupe aborigène de l'Australie centrale, pour offrir une nouvelle perspective sur certains éléments clés de la cosmologie, des pratiques rituelles et des systèmes de parenté aborigènes traditionnelles, en les analysant à l'aune de monographies plus récentes de groupes aborigènes voisins des Aranda. Ce premier travail n'a cessé depuis lors de me servir de point d'appui pour aborder les autres thématiques

³ L'orthographe actuelle adoptée en Australie pour cette population est *Arrernte*. J'ai choisi néanmoins de conserver la dénomination *Aranda* dans mes écrits en français, notamment lorsqu'ils portent sur l'ethnographie du passé, car c'est la plus répandue dans la littérature anthropologique française. De fait, c'est celle qui a été utilisée par l'un des plus éminents ethnographes de ce groupe aborigène, T. G. H. Strehlow, qui parlait remarquablement bien leur langue puisqu'il a été élevé parmi eux. Enfin, c'est aussi celle qu'utilisent volontiers les Aborigènes avec qui j'ai travaillé.

sur lesquelles ont successivement, et conjointement, porté mes recherches. Il m'a tout d'abord permis d'étayer mon approche comparative concernant la culture occidentale contemporaine, notamment en ce qui concerne les modalités distinctives d'appréhension de l'identité personnelle, des relations hommes/femmes et des fonctions parentales (section II), mais aussi pour être à même d'apprécier la science-fiction comme un corpus mythologique au sens propre (section IV). Le recul que m'a permis d'adopter la monographie sur les Aranda du passé s'est également avéré fort précieux, dès le début de mes recherches de terrain au long cours dans une communauté aborigène rurale de l'Australie du Sud, pour prendre la mesure et analyser les conséquences et les soubassements idéologiques de la colonisation sur cette population autochtone (section III). Enfin plus récemment, c'est en mettant en regard les matériaux sur les Aranda du passé se rapportant aux rites funéraires et à la gestion du deuil et du cadavre, que j'ai pu, d'un côté, repérer en quoi les pratiques médicales étaient comparables à des rites exotiques au cours desquels les initiés opèrent sur les corps, et de l'autre, rapprocher la notion de sacré des enjeux associés à la bioéthique (section V). C'est ce double constat qui m'a incitée à proposer comme projet de recherche d'envisager l'institution médicale comme participant d'une religion séculière dont le culte est centré sur le corps.

I

Représentations cosmologiques et rites aborigènes : l'ethnographie aranda revisitée

Comme je l'ai dit précédemment, ma recherche sur les Aborigènes australiens a tout d'abord consisté à réélaborer les matériaux ethnographiques remarquables recueillis à la fin du XIXe siècle chez les Aranda qui, de Durkheim à Lévi-Strauss, en passant par Mauss et bien d'autres auteurs éminents, ont profondément inspiré les textes fondateurs de l'anthropologie. Cette orientation de mes recherches doit beaucoup à l'un de mes professeurs d'ethnologie, Remo Guidieri qui, en raison de mon intérêt pour les représentations de la procréation et du sien propre pour les objets cultuels, m'a fortement encouragée à me pencher sur les objets cultuels impliqués dans les rites de fertilité aranda. J'ai tiré grand profit de ce conseil en consacrant plusieurs années à l'analyse des divers rites au cours desquels ces objets dénommés *churinga* sont manipulés mais aussi de la mythologie aborigène où ce type d'objets est constamment évoqué. Le premier aboutissement de cette recherche a donné lieu, en 1988, à un mémoire de maîtrise dans laquelle j'ai tenté de donner une vue d'ensemble de la culture traditionnelle aranda telle qu'elle se présentait au moment des premiers contacts avec les colonisateurs britanniques. Pour ce faire, je me suis en particulier fondée sur les travaux de Spencer et Gillen (1899, 1927) et des Strehlow, père et fils (1907-1920 ; 1933, 1968 [1947], 1964a & b, 1965, 1970, 1971), tout en cherchant à apporter à ce matériel abondant, mais déjà ancien, l'éclairage nouveau qu'offraient les monographies produites par la nouvelle génération des ethnologues australianistes dans les communautés aborigènes voisines des Aranda. Ceci m'a conduite à reconsidérer l'organisation sociale et la cosmologie aborigènes, en réévaluant le concept du Rêve, le rôle des objets cultuels, la parenté et le totémisme australiens. J'ai ainsi pu repérer certains des fondements traditionnels de l'identité aborigène, en particulier l'importance accordée à la singularité individuelle et à la fonction reproductrice dans les modalités d'accession à un statut adulte, toutes choses qui m'ont été fort utiles lors de mon terrain ultérieur dans une communauté rurale du Sud de l'Australie.

À la suite de la lecture qu'il avait faite de ma maîtrise, Alain Testart, qui lui-même s'était longuement penché sur les matériaux aranda, a insisté pour que je la publie le plus vite possible afin de pouvoir s'y référer dans livre qu'elle lui a inspiré (1992). Françoise Héritier en ayant eu vent l'a proposée, à mon insu, aux Cahiers de l'Homme où elle a finalement été publiée au retour de mon long terrain australien, en 1995, sous le titre *Un long chemin semé d'objets cultuels : le cycle initiatique aranda* dans la collection des Cahiers de l'Homme aux éditions de

l'EHESS. Je soulignerai ici combien je suis redevable à bien d'autres personnes qui, en me conviant à présenter les étapes préalables de ce travail dans leurs séminaires ou dans leurs cours ont grandement contribué à l'améliorer : Michel Izard, Bernard Juillerat, Michel Cartry, Michèle Coquet, Philippe Peltier, Daniel de Coppet et les membres de l'équipe ÉRASME qu'il dirigeait alors. L'arène prestigieuse qu'ils m'ont fournie pour faire connaître ma recherche sur des textes fondateurs de la discipline m'a aussi permis d'être sollicitée pour publier dès ce stade deux articles sur l'histoire de l'anthropologie touchant au domaine australien : « D'hommes à homme : une question d'anthropologie », la préface à la réédition de *Hommes fossiles et hommes sauvages. Etudes d'anthropologie* de Quatrefages aux Éditions Jean-Michel Place (1988) et l'entrée « Géza Roheim » du *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (1991). Enfin, j'ai également une pensée très émue pour Henri Lavondès qui a codirigé ma maîtrise avec Remo Guidieri et qui n'a cessé de m'encourager. C'est grâce à lui que j'ai élargi le champ de mes investigations sur les rites de puberté à l'aire polynésienne en portant une attention particulière aux sociétés de jeunesse.

Rêve, mythes et rites

Une première étape de ce travail a consisté à réévaluer le concept clé de l'idéologie aborigène, le Rêve, en donnant toute son importance à la dimension spatiale à laquelle il est toujours rattaché dans les récits et les rites où il est évoqué. Le Rêve, selon cette perspective, renvoie non pas à des temps mythiques et immuables, comme il est habituel de le présenter, mais au dynamisme spatial : il est à l'origine de la différenciation de toutes les formes visibles – le paysage et les différentes créatures vivantes – qui, une fois différenciées, vont pouvoir être associées les unes avec les autres. L'identité sociale de chaque être humain se rapporte ainsi à un élément particulier du paysage – le point origine de « l'esprit-enfant » qu'il incarne – et à une autre espèce, animale ou végétale, son totem. Le Rêve renvoie donc, en fait, à un double mouvement : différenciateur dont l'expression sous-tend l'incarnation et les différentes procédures d'individualisation impliquées dans les rites d'initiation ; et associateur dont l'expression sous-tend l'exécution des rites de fertilité totémique rassemblant différentes singularités individuelles – les initiés – et les divers aspects de leur identité : spatial, humain, animal ou végétal. La différenciation – l'incarnation des êtres vivants et leur individualisation – procède de l'association des différents phénomènes particularisés (les personnalités rituelles, les hommes et les femmes, etc.) et, réciproquement, l'association dynamique des initiés procède de leur différenciation physique et rituelle. Vu sous cet angle, le Rêve apparaît comme la clé de

voûte d'une conception holiste du monde qui valorise à l'extrême la singularité individuelle et les activités rituelles se rapportant à la fertilité.

Ce nouvel éclairage sur le Rêve m'a permis de rapprocher la spécificité des représentations australiennes concernant la fertilité de la manière particulière dont les Aborigènes appréhendent l'espace : en raison de l'importance qu'ils confèrent à la différenciation des éléments du monde, la sécheresse du désert, loin de renvoyer pour eux à la stérilité, est au contraire associée à la préservation des germes vitaux contenus dans les sols. On est alors à même de constater la logique des représentations distinctives du masculin et du féminin : les hommes sont associés au feu et au sec, les femmes à l'eau et à l'humide. Et c'est ce même dualisme sec/humide qui sous-tend le symbolisme se rapportant aux procédures initiatiques, prérequis indispensables au mariage et à l'exécution des rites de fertilité. Ces procédures sont, en effet, différentes suivant qu'elles s'adressent à des femmes ou à des hommes. Elles ont toutefois toujours pour visée de faire accéder les individus, quel que soit leur sexe, à un statut adulte en favorisant ce qui leur permettra d'assumer les responsabilités propres qui leur reviennent sur le maintien de la fertilité en les autorisant à avoir des enfants et, plus généralement, à participer aux rites de multiplication totémique. L'initiation féminine consiste simplement à souligner les différentes étapes de l'accession des filles à leur fonction reproductrice. L'initiation masculine va, pour sa part, contribuer au dessèchement des corps masculins afin de les dissocier radicalement du corps maternel humide au sein duquel ils ont été initialement immergés. Le dessèchement de leurs corps, et toutes les opérations complémentaires fort complexes qui l'accompagnent, confèrent aux hommes une responsabilité particulière sur la fertilité dont les femmes sont exclues.

Cette hiérarchisation des rôles rituels masculins et féminins sous-tend l'ensemble de l'organisation sociale et renvoie à la valeur suprême attribuée simultanément au pôle spirituel de la reproduction (l'incarnation des esprits-enfants humains et non humains) et à la singularité individuelle. La constitution d'une personne procède, en effet, de l'incarnation d'un « esprit-enfant » issu du paysage qui est doté d'une identité singulière dont l'expression est reportée de façon tangible sur un objet cultuel : chaque individu est associé à un tel objet – son churinga personnel – dont le graphisme symbolique est parfaitement original. Les hommes, en subissant une différenciation corporelle supplémentaire par rapport aux femmes, sont habilités à manipuler ce type d'objets sacrés au cours des rites censés favoriser l'incarnation des esprits-enfants des différentes espèces, humaines et non humaines. Si les rôles des hommes et des femmes sont conçus comme complémentaires au niveau du pôle charnel du processus reproducteur, les hommes ont l'exclusive sur le plan spirituel, différenciateur, de ce processus.

Ce faisant, ils sont institués en médiateurs privilégiés du Rêve. De fait, la rencontre d'un homme avec son churinga personnel, celui associé à l'esprit qu'il incarne, marque la fin de son initiation. A cette occasion, on lui révèle qu'il est issu de cette « pierre du Rêve ». Le recours aux churinga permet donc, au travers de toute une série de manipulations symboliques que je me suis attachée à démontrer, de reléguer à l'arrière-plan le processus physiologique de la reproduction pour faire valoir la singularité identitaire. Le churinga est, en effet, présenté comme l'unique support tangible de celle-ci : il est le pendant, dans le domaine sensible, de l'esprit qui, lui, demeure invisible.

Les itinéraires complexes que comportent les initiations masculine et féminine chez les Aranda ont fait l'objet d'une description détaillée et d'une analyse approfondie que je ne reprendrai pas ici. On rappellera néanmoins qu'il existe un rapport entre les responsabilités particulières dévolues aux hommes au niveau du pôle spirituel de la fertilité et la distinction des rites de puberté entre les garçons et les filles. On doit rapprocher cette distinction des responsabilités et des parcours masculins et féminins de l'asymétrie première en faveur des femmes au niveau du pôle charnel de la procréation : en ayant l'exclusive de la phase gestationnelle, ce sont elles qui portent et accouchent à la fois des garçons et des filles. C'est afin de faire valoir la façon dont le dispositif mythico-rituel aranda, à l'instar de ceux relevant d'autres traditions, rend compte de la nécessité de déjouer les risques inhérents à la dépendance des enfants à l'égard de leur mère, que je vais me permettre de m'arrêter sur un mythe de création aranda. Il sera de fait utile pour mieux apprécier, dans la section II, le modèle que j'ai élaboré pour mettre en évidence la modalité alternative de travail culturel sur la différence des sexes à laquelle recourent les sociétés occidentales contemporaines.

Pour les Aborigènes, la constitution de l'embryon résulte du mélange, au sein de la matrice maternelle, des substances paternelle et maternelle qui aboutit à la constitution d'une matière décrite comme étant au départ complètement informe et immobile. Pour se différencier en un petit être humain sexué et mobile, cette masse informe doit être pénétrée, dans un second temps, par un esprit. C'est à cette fin que les hommes initiés exécutent des rites qui sont censés inciter les esprits-enfants à pénétrer les ventres féminins. C'est ce que nous conte de manière allégorique le mythe d'origine suivant :

Le ciel et la terre ont toujours existé mais au début la terre était plate et sans forme. Aucune montagne, aucune rivière ne marquaient sa surface nue. Elle était recouverte par la nuit et le froid car le soleil et la lune restaient en sommeil dans ses profondeurs. Aucune plante, aucun animal ne pouvait exister dans de telles conditions.

Néanmoins une vague forme de vie existait sous la forme de masses semi-embryonnaires issues de la transformation inachevée en êtres humains de divers

animaux et végétaux, tous amalgamés ensemble par centaines. Ces créatures, les *inapatua*, – « êtres incomplets » ou « humains rudimentaires » –, étaient reliées les unes aux autres, et ne pouvaient ni bouger, ni voir, ni respirer : leurs doigts et leurs orteils, leurs membres étaient des ébauches à peine différenciées, tandis que leurs yeux, leur bouche, leur nez restaient clos. Ils ne pouvaient donc se développer en hommes et femmes individualisés, mais ils ne pouvaient pas non plus vieillir, pourrir ou mourir, car si la vie était inconnue il en était de même de la mort.

Cependant, sous terre, la vie existait déjà dans sa plénitude, sous la forme de milliers d'êtres surnaturels incréés, encore assoupis qui, comme le ciel et la terre, ont toujours existé. Puis, le temps vint où ces *numbakulla*, – êtres « issus de rien », « existant par eux-mêmes » –, s'éveillèrent. Ils brisèrent la croûte de la terre, laissant échapper le soleil qui, pour la première fois, put l'illuminer et la réchauffer tandis qu'elle se recouvrait de nappes d'eau. Sur la voûte du ciel ainsi libéré se dessinèrent les étoiles et la lune, et la profonde rivière qu'est la voie lactée.

Ainsi, il y a très longtemps, deux *numbakulla*, voyant sur terre ces créatures informes et immobiles, amalgamés ensemble sur les bords de lacs salés qu'étaient les *inapatua*, descendirent du ciel où ils résidaient pour les séparer et les modeler un à un. Ils dégagèrent d'abord leurs membres, puis ouvrir leur bouche, leur nez, leurs yeux, et enfin les distinguèrent en hommes et femmes, leur conférant ainsi la responsabilité de participer ensemble, et de façon complémentaire, à l'incarnation de nouveaux êtres. (Spencer et Gillen 1927 ; T. Strehlow, 1964a, Moisseeff, 1995)

Dans ce mythe, tous les ingrédients nécessaires à l'alchimie de la vie sont décrits comme originellement amalgamés au sein du grand tout constitué par la terre-mère qui les contient tous en son sein : ils forment une masse amorphe, hybride, inanimée, maintenue en léthargie. Le contenu de cette terre grosse de tous les possibles ne renvoie, en fait, qu'à la virtualité de la vie. Nous avons bien entendu ici affaire à une métaphore de la grossesse, ou plus exactement, d'un point de vue aborigène, de la première phase de la grossesse évoquant l'état fœtal : ces créatures informes immergées dans un environnement aqueux et salé que sont les *inapatua* n'ont pas encore été pénétrées par le principe différenciateur représenté par les esprits-enfants. Pour que ces êtres potentiels puissent accéder à une vie véritable, il faut faciliter leur prise d'autonomie en les scindant de la terre nourricière à laquelle ils sont primitivement rivés. Et les personnages à qui est dévolue cette fonction sont, dans le mythe, les Numbakulla. Ils renvoient, en fait, symboliquement à la collectivité masculine constituée d'hommes initiés : les opérations appliquées à leur corps lors des différentes étapes de leur initiation les ont transformés en êtres existant par eux-mêmes, c'est-à-dire aptes à vivre indépendamment de leur mère. Ainsi libérés de l'englobement maternel et n'y participant pas, puisque leur corps n'est jamais fusionné à celui des bébés, ils sont d'autant mieux habilités à devenir les initiateurs des filles et des garçons

qu'ils libèrent à leur tour de la gangue maternelle. Tout comme le ciel, auquel ils sont symboliquement associés, après avoir été englobé dans la terre finit par la surplomber, les hommes initiés, d'englobés initialement dans le ventre de leur mère, finissent, de par leur fonction différenciante séparatrice, par surplomber la fonction procréatrice maternelle, associée quant à elle à la sécrétion des corps des bébés qui ne sont originellement que des rudiments d'humains. Pour les humaniser, il faut inciter les esprits-enfants à pénétrer les ventres féconds maternels pour qu'ils les différentient, puis les façonner par des opérations physiques intervenant au cours de différentes étapes des initiations masculine et féminine. Dans la culture aborigène, l'initiation masculine institue donc les hommes en tiers médiateur les autorisant à jouer un rôle crucial dans l'accession des individus à l'autonomie vis-à-vis de leur génitrice.

En effet, dans ce mythe, l'individualisation du corps propre est présentée non comme un acquis – la naissance ne suffit pas à conférer au bébé le statut d'une personne indépendante –, mais comme un processus progressif qui requiert des procédures de médiation ultérieures, postnatales, pour séparer l'individu de sa mère. On insiste ici sur le risque encouru par l'enfant de ne pouvoir accéder à une autonomie pleine et entière vis-à-vis de sa mère, d'où l'importance conférée aux initiateurs masculins et, plus généralement, à la différence des sexes et à la reconduction de la distinction de leurs responsabilités respectives.

Mythes et rites mettent clairement en lumière la référence constante au double mouvement différenciateur et associateur corrélé au Rêve aborigène en tant que dynamisme spatial générateur de la différenciation de toutes les formes visibles. De fait, le mythe souligne l'importance cruciale de la mise en forme du monde au travers d'actions différenciatrices successives procédant de divers modes d'association. Ainsi, les interventions des *numbakulla* conduisent à l'émergence de la vie telle qu'on la connaît : la disjonction des différentes espèces que le totémisme va conjoindre ultérieurement sur un tout autre mode que la fusion, la séparation des couples mère-enfant qui confère à ce dernier la capacité de se mouvoir et une première forme d'autonomie, enfin la distinction des individus humains en deux sexes. On doit cependant noter que ces différenciations induites par les *numbakulla* s'inscrivent dans le cadre d'une association entre ces entités spirituelles : c'est en tant que multitude qu'elles émergent des entrailles de la terre, et en tant que couple qu'elles opèrent sur la masse informe des *inapatua*. Enfin, il convient de noter que ces entités, une fois séparées et distinguées les unes des autres, sont elles-mêmes destinées à s'associer entre elles pour participer au renouvellement de la vie. D'une part, au cours des relations sexuelles entre hommes et femmes, censées être d'autant plus fertiles que leur nature respective (desséchée/humide) est complémentaire ; d'autre part, au cours des rites de multiplication totémiques, où c'est alors en vertu du fait d'entretenir une

relation particulière avec l'espèce totémique dont ils ont été primitivement disjointes, qu'ils sont à même d'inciter les esprits-enfants de cette espèce à s'incarner.

La douleur infligée comme procédure de fabrication d'un corps viril paradigmatique

La nécessité d'imposer la reconduction de la séparation des sexes, chez les Aranda, tout comme dans de nombreuses autres traditions relevant d'aires culturelles très variées, va le plus souvent de pair avec le fait de reconnaître aux hommes, tous ou quelques-uns, un rôle de médiateurs privilégiés avec une forme de transcendance. Si celle-ci ne se réfère pas toujours et en tous lieux à une divinité, elle renvoie par contre toujours aux forces surnaturelles à l'origine de la vie et de sa perpétuation. C'est pourquoi la procréation et son contrôle intéressent le plus souvent les officiants du culte. Or, il faut bien constater que le rôle joué par les femmes en la matière, dans la mesure où elles sont les seules à enfanter, est crucial et qu'il revêt, en outre, un caractère d'évidence qui fait défaut du côté des hommes. Cependant, mythes et rites se conjuguent pour démontrer que les hommes sont les acteurs essentiels du maintien de la fertilité des femmes, voire de la nature en général, en vertu du lien particulier qu'ils sont censés entretenir avec le transcendant.

Chez les Aranda, comme nous venons de le voir, pour être autorisés à assumer des responsabilités spécifiques dans le domaine de la fertilité, les hommes devaient suivre une trajectoire initiatique proprement masculine. Celle-ci impliquait pour eux d'endurer toutes sortes d'épreuves physiques, souvent extrêmement douloureuses censées forger et reconduire la spécificité de leur être masculin les distinguant des femmes et des mères : leur corps était successivement fouetté, circoncis, la face inférieure de leur pénis était fendue de la racine des testicules jusqu'au méat urinaire, leur cuir chevelu et leur menton étaient mordus, leur corps et leur tête brûlés à plusieurs reprises, les ongles de leurs pouces étaient arrachés. Ce sont de telles épreuves physiques qui les autorisaient à exécuter des rites de fertilité au cours desquels leur corps était soumis à de nouvelles épreuves dont celles consistant à le faire saigner abondamment et à le faire jeûner.

Résumons les choses : paradoxalement, c'est en vertu du fait que les hommes occupent une place distanciée dans le processus de la reproduction charnelle qu'ils sont posés comme les médiateurs privilégiés de l'humanité avec la transcendance, ici le Rêve aborigène, à l'origine de l'incarnation qui se produit pourtant au sein des corps féminins. Cependant, pour être en mesure d'accéder à ce privilège, leur corps doit être soumis à toutes sortes d'épreuves où la douleur joue un rôle fondamental. Ces épreuves permettent de conférer des prérogatives

exclusives à la communauté homogenrée masculine consistant à reconduire la séparation des sexes et la distinction de leurs rôles socioculturels censées être à l'origine de l'incarnation de l'ensemble des êtres vivants. Dans cette perspective, la trajectoire masculine et les épreuves corporelles douloureuses qui l'émaillent se présentent comme les procédures appropriées pour stimuler l'expression de la force spécifique que le corps masculin est supposé recéler dès la naissance à l'état virtuel mais qui est toujours susceptible d'être inhibée par les rapprochements intimes avec le corps des femmes, celui de la mère puis des partenaires sexuelles. De fait, si les insignes de la masculinité acquise à la naissance rendent les individus éligibles à l'initiation masculine, la nécessité même d'en passer par la trajectoire complexe des épreuves typiquement masculines démontre que la masculinité de naissance ne peut à elle seule garantir l'expression d'une virilité en actes. Les hommes doivent constamment se soumettre à l'expérience de la douleur afin de réitérer la différenciation de leur être masculin d'avec les êtres féminins avec lesquels ils partagent leur intimité. Tout se passe donc comme si les hommes, pour maintenir la virilité qui leur assure la supériorité par rapport aux femmes, au plan politique et rituel, devaient soumettre leur corps à des procédures de décontamination par rapport aux corps féminins. Cette décontamination passe par la douleur infligée à leur corps au cours de rites exécutés au sein d'un collectif homogenré masculin ; il est, en effet, strictement interdit aux femmes et aux non initiés d'y assister.

L'une des occasions qui m'a permis de revenir sur le statut privilégié conféré aux hommes dans la sphère du religieux chez les Aranda est une invitation à faire une communication au colloque *Croyances sexuelles et pratiques religieuses : perspectives croisées* au Colegio de México, organisé par Dimitri Karadimas et Karine Tinat, dans le prolongement du séminaire de l'équipe du LAS *Corps et affects* à laquelle j'appartenais. Le sujet que j'ai décidé d'y aborder requiert quelques explications. Pendant fort longtemps, mon intérêt pour la sexualité s'est cantonné à l'approche comparative sur les représentations du sexe et de la procréation qui m'avait amenée à relever la prééminence accordée au versant érotique de la sexualité dans les sociétés occidentales contemporaines. De fait, pour permettre aux adolescents d'accéder plus facilement aux joies du sexe, on estime nécessaire de les alerter sur les dangers de la grossesse, considérée à cet âge comme un problème de santé publique majeur, en contraste fort, bien évidemment, avec la valorisation conférée, au contraire, à l'acquisition d'un rôle parental dans de nombreuses autres traditions. La question méritait réflexion d'autant plus qu'en dépit de la prégnance des discours psy sur la sexualité, les psychiatres sont loin d'être toujours les mieux formés en la matière et sont emprunts d'un biais ethnocentrique notoire pour appréhender la façon de concevoir le sexe hors de la sphère occidentale. Par ailleurs, lorsque je

poursuivais mes études tout en participant à un enseignement de sexologie à Bobigny, j'avais très vite réalisé qu'il n'y avait que très peu de travaux sur ce thème en anthropologie, notamment en France. J'ai plus tard profité de la vidéothèque de l'Université d'Hawaï à Manoa, alors que j'y dispensais un enseignement dans le département d'anthropologie, pour visionner les documentaires portant sur la pornographie et les abus sexuels. Je me suis rendu très vite compte qu'un tel sujet requérait d'avoir à sa disposition des matériaux de première main et de les discuter en équipe avec des experts, tant le sujet est âpre et rebutant, ou tout au moins l'était pour moi. Ce n'est que bien plus tard que les séminaires *F*** my brain. Séminaire théorie, cultures et politiques queer*, du militant queer Sam Bourcier (dont le prénom était alors encore Marie-Hélène), et *Actualité sexuelle. Politiques et savoirs du genre, de la sexualité et de la filiation* coorganisé à l'ENS Jourdan par Eric Fassin, Michel Feher et Michel Tort, que j'ai suivis pendant plusieurs années, m'ont donné l'opportunité de m'intéresser aux pratiques sexuelles sadomasochistes extrêmes qui sont de mise dans certains milieux gay. Il m'est alors apparu qu'il était possible d'en rapprocher les épreuves extrêmement douloureuses que s'infligent, d'une part, les hommes au cours des rites aranda qui sont leur exclusive, et d'autre part, les prêtres, en particulier dans certains ordres monastiques et à certaines époques. Dans les trois cas, nous sommes en présence d'une communauté masculine associée à une virilité de référence fondée sur des pratiques corporelles extrêmes qui sous-tend leur capacité à régir les normes érotiques hétérosexuées (Moisseeff 2014).

Le churinga, un objet culturel paradigmatique

Etant donné le rôle crucial des objets churinga dans l'ensemble des rituels aranda, j'ai été amenée à en faire une étude approfondie. J'ai notamment examiné le lien qu'il y a lieu d'établir entre la forme distinctive de ces objets et leur usage afin de rendre compte de leur participation à l'efficacité rituelle. En effet, d'une part la matérialité du churinga s'oppose à l'invisibilité de l'entité qu'il est censé évoquer au cours des rites, d'autre part, les inscriptions dont le churinga est le support renvoie à une modalité de représentation très spécifique : elles ne sont ni tout à fait abstraites, ni tout à fait figuratives. Elles sous-tendent, en effet, la représentation, non pas des entités particulières auxquelles elles se réfèrent – des êtres totémiques, par exemple –, mais de l'inscription des actions de ces entités à la surface du territoire, c'est-à-dire qu'elles renvoient aux traces de leur cheminement. J'ai ainsi pu montrer que le churinga est une parcelle de paysage sillonnée de traces dont il est lui-même la trace. Cet objet autoréférentiel est, en conséquence, parfaitement apte à représenter le Rêve qui,

paradoxalement, est posé comme irréprésentable dans la mesure où son appréhension unitaire renvoie à un dynamisme et non à des entités particularisées. Cette perspective m'a permis de reconnaître au churinga un caractère paradigmatique quant à l'usage plus général des objets de culte. Il est, en effet, intéressant de relever que les objets qui occupent une position privilégiée dans les rituels sont précisément ceux dont l'expressivité semble volontairement amoindrie (agglomérats hétérogènes peu ou pas figuratifs, statuettes de facture grossière). Le façonnage de ces objets s'évertuerait, en quelque sorte, à gommer toute possibilité de les accoler à une signification ordinaire ou univoque de façon à les associer à une signification plus opaque et, par là, plus efficiente : la surnature, les esprits, les ancêtres, etc. La puissance de ces forces repose précisément sur le prédicat qu'elles sont invisibles, c'est-à-dire irréprésentables. Seule l'introduction sur la scène rituelle d'un signifiant matériel autoréférentiel, en bouleversant les rapports ordinaires entre signifiants et signifiés, est apte à représenter ces agents invisibles que le rite est censé convoquer : il médiatise les relations entre les divers phénomènes mis en présence lors de l'exécution des rites en créant une totalité nouvelle génératrice de sens (1994, traduction anglaise en 2002). J'ai prolongé plus récemment cette réflexion en opérant un rapprochement entre cadavre et churinga fondé sur l'analyse de ce qui sous-tend leur aptitude à générer des émotions d'une grande violence, à savoir la nature singulière de leurs propriétés sensibles respectives, « naturelle » pour le premier et consécutive à un travail artéfactuel particulier pour le second (2016, voir infra). Cette perspective a constitué une voie d'introduction pour explorer ce que recouvrait la notion de sacré en la rattachant aux sensations physiques que de tels objets, à l'instar d'autres phénomènes ou expériences extraordinaires, suscitent et qui, selon moi, sont provoquées par l'exhibition d'un aspect particulièrement crucial de l'intimité personnelle, c'est-à-dire par une transgression des normes de sociabilité ordinaires.

Un colloque sur le secret organisé par la *Revue Française de Psychiatrie et de Psychologie Médicale* m'avait auparavant donné justement l'opportunité de publier un article (2003) sur le lien fondamental que l'on doit établir, dès lors que l'on prête attention à la signification du terme churinga et qu'on la corrèle au rôle que ce type d'objets personnels joue dans la constitution des identités personnelles de leurs propriétaires, entre secret, sacré et intimité. Le terme *churinga* est, en effet, composé de deux vocables, *tju* qualifiant quelque chose de secret ou de honteux, et *runga* signifiant « sien propre ». « Sien propre » dénote un rapport d'intimité étroite qui, en milieu aborigène, est associé à la notion de honte (Myers 1979) : ce qui est profondément à soi n'a pas à être révélé à autrui, mais doit, au contraire, rester secret. Le nom donné à cet objet convient parfaitement à son rôle : il renvoie à l'esprit enfant qu'incarne un individu et qui reste à tout jamais inaccessible et invisible ; le *churinga* est le

représentant de l'intériorité, de l'intimité la plus profonde de la personne à laquelle il est associé. Il est donc logique qu'il soit le représentant ultime de la notion de secret dans la culture aborigène et, pour cela même, qu'il soit tenu au secret le plus rigoureux : d'une part, hors des situations rituelles qui les mobilisent, ces objets sont enroulés dans des ficelles de cheveux et dissimulés dans un endroit creux (fissure rocheuse, grotte, tronc d'arbre) dont l'accès est strictement interdit aux non initiés sous peine de mort ; d'autre part, l'aspect particulier des inscriptions dont ils sont porteurs contribue à la dissimulation du sens qu'ils sont censés receler. Cette articulation entre secret, sacré et intimité est à mettre en rapport avec le lien qu'entretiennent le Rêve aborigène en tant que dynamisme spatial participant au renouvellement permanent des formes et l'activité onirique telle que Freud nous a convié à l'appréhender : il exhibe quelque chose qu'il s'évertue à camoufler par le biais de la condensation et du déplacement. En milieu traditionnel aborigène, l'interprétation collective des rêves individuels va précisément consister à en décrypter le sens en le rapportant aux cheminements empruntés par les êtres prodigieux utilisés dans les récits pour évoquer le Rêve (Dussart 2000). Ces itinéraires permettent de renouveler les associations entre localités, identités totémiques, personnalités et éléments de paysage.

Parenté et identité relationnelle

L'analyse détaillée et exhaustive du cycle initiatique aranda m'a, par ailleurs, conduite à apprécier les rôles distinctifs attribués respectivement aux consanguins et aux alliés, et notamment la place spécifique conférée à la belle-mère. Ce travail m'a ainsi permis de rénover les perspectives classiques adoptées pour rendre compte du système des sections et du totémisme australiens : étudiés sous l'angle du Rêve et des rites, ces phénomènes apparaissent comme relevant moins d'une logique purement classificatoire que d'une valorisation du renouvellement des liens d'alliance d'une génération à l'autre.

J'ai développé cet aspect de mon travail en me penchant sur l'usage rituel des cheveux en tant que médiateurs relationnels (2010). En effet, le réseau relationnel que se constitue un individu au cours de sa vie renvoie à son identité et il acquiert de nouvelles relations en échangeant des ceintures qu'ils tissent à partir de ses propres cheveux, de ceux de sa belle-mère ou qu'il acquiert grâce aux dons que lui font d'autres individus souhaitant entretenir des relations de différentes sortes avec lui : matrimoniales, rituelles ou amicales. J'ai donc envisagé la circulation des cheveux comme un moyen privilégié, chez les Aranda, de tisser des liens et de contribuer ainsi à l'enrichissement des identités relationnelles. La nature particulière de ces

matériaux est susceptible d'expliciter le rôle qu'on leur fait jouer : d'un côté, ils émanent de l'intérieur des corps et, de ce point de vue, ils extériorisent une composante de la personne physique ; de l'autre, ils sont, à la différence du sang, consistants et détachables de ce corps, et c'est cette qualité qui permet de les utiliser comme « liants ». Dans cette perspective, les cheveux apparaissent comme une substance rattachée à l'intimité des personnes dont la circulation va pouvoir contribuer à la mise en place de liens d'intimité entre des personnes physiques distinctes. L'articulation entre des sujets particuliers et des identités collectives passerait ainsi non seulement par le tissage d'un réseau de relations mais aussi par une extériorisation de l'intimité individuelle. J'ai également montré que les échanges de cheveux renvoyaient en fait, chez les Aranda, à une organisation dualiste, les individus étant répartis en deux groupes, « cheveux raides » et « cheveux ondulés », ce qui leur permet d'assumer des rôles complémentaires au plan rituel et dans les échanges matrimoniaux. Par contre, la ceinture tissée, cette fois-ci avec les cheveux prélevés sur la tête d'un mort et qui sont pour cette raison considérés comme de nature complètement distincte de celle des cheveux des vivants, en fait plus proche de celle du sang, permet de lier ensemble de manière quasi consubstantielle les membres participant à l'expédition visant à venger le défunt.

Dans un article plus récent (2018) publié à la suite d'une communication, en 2015, au Workshop 'Matter(s) of relations : transformation and presence in Pacific life - cycle rituals' du Congrès de l'European Society for Oceanists –ESfO à Bruxelles, j'ai établi un parallèle entre les rites d'initiation masculine ayant pour objectif d'autonomiser un fils vis-à-vis de sa mère et les rites funéraires autorisant une veuve à s'émanciper de son défunt mari. Les deux procédures rituelles sont censées introduire une distance physique entre deux individus ayant partagé une intimité physique de longue durée particulièrement forte susceptible en tant que telle de représenter un obstacle à la prise d'autonomie de l'un d'entre eux, celui placé dans une position de dépendance à l'égard de l'autre au sein de l'unité hétérosexuelle qu'ils ont préalablement formée ensemble : un fils dont le corps masculin a été fusionné à celui d'un alter ego sexuel bien plus âgé que lui et ayant atteint sa pleine maturité féminine dont la vie du garçon dépendait alors même que lui était stérile ; une épouse dont le mari était traditionnellement bien plus âgé qu'elle car pour se marier il devait avoir parcouru différentes étapes initiatiques, et avec lequel cette femme, au cours de leur union sexuelle répétée, a partagé des substances corporelles tout en accédant conjointement à sa maturité sexuelle. J'ai ainsi tenté de montrer que cet ensemble de faits rendaient compte, d'un côté, de la plus grande complexité des rites d'initiation masculine allant de pair avec la plus grande publicité qui les entoure en regard des rites de puberté pour les filles, et de l'autre, des obligations et des prohibitions bien plus importantes,

chez les Aranda comme dans nombre d'autres contextes culturels (Bloch et Parry 1982), qui s'appliquent aux veuves en regard de celles auxquelles sont soumis les veufs. Dans les deux cas, les procédures rituelles correspondantes, en introduisant une distance entre les membres des couples respectifs concernés – mère/fils, époux/épouse – permettent au fils et à la veuve de s'engager secondairement dans un nouveau type de relation intime en les autonomisant de l'alter ego sexuel dont ils dépendaient respectivement par le passé : le mariage pour le fils, le remariage pour la veuve. De ce point de vue, on comprend mieux pourquoi l'initiation masculine est le référent des rites de puberté tandis que le veuvage féminin correspondrait, de ce point de vue, au paradigme du veuvage.

Dans une perspective encore plus explicitement comparative, j'ai aussi mobilisé ces matériaux, d'une part, pour rendre compte de la distinction des fonctions sociales respectives des mythes et de la fiction (2019) et, d'autre part, pour faire valoir le modèle de remémoration des emprunts culturels des Aborigènes fondé sur l'inscription spatiale dans les récits du cheminement effectué pour l'occasion, en regard de celui fondé sur leur hiérarchisation historique qui est de règle en Occident (2004, 2018).

J'ai, en effet, été conviée par les professeurs John Scheid et Alain Berthoz à un colloque international fermé ayant abouti à la publication d'un ouvrage sur *Les arts de la mémoire*. La remémoration des événements historiques à laquelle s'emploie Plutarque dans les *Questions romaines* se fonde, comme l'a montré John Scheid, sur la référence à l'inscription spatiale de certains monuments. Elle est donc subordonnée à la temporalité historique. De fait, son objectif est de faire valoir un ordonnancement généalogique des événements et des institutions afin de les hiérarchiser les uns par rapport aux autres. L'histoire, l'axe temporel, ordonne en conférant une prééminence à certains faits pour mieux en dévaloriser d'autres en les situant respectivement sur une échelle qui tend à verticaliser les relations des prédécesseurs avec leurs successeurs. Chez les Aranda, en revanche, comme j'ai tenté de le montrer, la remémoration de certains événements culturels se fonde sur une inscription spatiale, non pas au travers de l'érection de monuments ou d'effigies, mais à partir d'éléments du paysage dont l'émergence est censée résulter des actes d'êtres prodigieux ayant sillonné l'environnement australien et dont les marqueurs spatiaux seraient la trace. La narration du déplacement de ces démiurges posés comme éternels sous-tend, en fait, la mémorisation d'événements rituels bien réels : elle se réfère aux itinéraires empruntés par des individus pour exécuter ensemble des rites, mais ces événements sont mémorisés sous la forme de récits concernant ces êtres prodigieux. Ce qu'il importe alors de retenir pour les Aborigènes, ce n'est pas l'historicité des individualités concernées, mais les relations que les récits à leur sujet permettent d'établir entre différents

points du territoire, relations qui participent de la constitution des identités socioculturelles des êtres humains. Ce mode de médiation relationnelle est à mettre en rapport avec la façon spécifique de concevoir les identités personnelles.

II

Jouir ou se reproduire ?

Les voies alternatives de l'autonomisation individuelle

J'ai d'entrée de jeu signalé la perspective comparative qui anime l'ensemble de mes recherches et le fait qu'elle s'est dès le départ fondée sur l'intérêt que j'ai porté aux traitements distinctifs appliqués à la différence des sexes et à la procréation dans les sociétés occidentales et dans d'autres contextes culturels. En effet, dans le cadre de ma formation simultanée en anthropologie et en médecine, la spécificité culturelle des pratiques et des représentations occidentales touchant à la reproduction ne pouvait que m'apparaître flagrante. D'un côté, l'ethnologie mettait en évidence la valeur accordée, dans bon nombre de sociétés, à la fonction procréatrice en tant que facteur essentiel de reproduction des groupes sociaux, sous-tendant la hiérarchisation du rapport entre les sexes, les modalités d'accession au statut d'adulte et, de manière plus générale, le symbolisme cosmologique et rituel. De l'autre, le développement croissant de l'ingérence médicale dans le domaine de la reproduction participait à la transformation de l'appréhension du rapport entre les sexes en contribuant notamment, de par la sophistication des moyens employés pour séparer sexualité et procréation (contraception, avortement et procréations médicalement assistées), à la symétrisation des rôles sociaux masculins et féminins, paternels et maternels.

Mon activité clinique psychiatrique, en particulier avec les adolescents et leurs familles et avec les jeunes parents, allait, en revanche, me confronter à des problématiques masculines et féminines fort différenciées que l'épidémiologie révélait être en expansion constante (troubles des conduites alimentaires *vs* addictions en tous genres). En raison de la spécificité du champ thérapeutique qui s'adresse à des individus plus qu'à des ensembles culturels, la tendance commune consistait à aborder ces pathologies, qui étaient alors relativement nouvelles, indépendamment les unes des autres sous l'angle, soit d'une problématique subjective, pour les thérapies d'inspiration psychanalytique, soit de troubles de la communication intrafamiliale, pour les thérapies systémiques. Le contexte de leur émergence première – l'adolescence et/ou l'accession à un rôle parental dans les sociétés occidentales – laissait néanmoins subodorer l'existence d'une problématique sous-jacente commune relevant de la transformation des représentations et des pratiques culturelles : les aléas de l'accession à une identité sexuelle adulte dans un univers culturel où les rôles sexuels tendaient de plus en plus à être conçus en termes symétriques.

Une appréhension globale de l'ensemble des phénomènes rattachés au traitement conjoint de la sexualité et de la procréation imposait donc l'adoption d'une approche anthropologique comparative. Plutôt que de borner celle-ci au simple constat de la divergence des traitements appliqués à la reproduction, il m'a donc semblé plus fructueux d'éclairer les phénomènes qui sont le propre, du moins à l'origine, de nos sociétés en cette matière à partir du point de vue que nous offrent les matériaux ethnographiques se référant à d'autres sociétés où, bien entendu, mon analyse de l'idéologie aranda trouvait pleinement sa place.

Un modèle transculturel pour aborder la différence des sexes

C'est afin de mieux mettre en évidence la spécificité des représentations de la différence des sexes dans l'Occident contemporain que j'ai élaboré très tôt un modèle pour appréhender, sous un angle transculturel, les éléments de base à partir desquels l'ensemble des sociétés ont dû composer pour élaborer leurs systèmes de représentation en la matière. Je les ai situés sur trois niveaux distincts :

Niveau 1 : la différence anatomique des sexes sur laquelle se fonde l'attribution des identités sexuelles de naissance.

Niveau 2 : la différence des fonctions masculine et féminine dans la reproduction.

Niveau 3 : la différence des rôles socioculturels des hommes et des femmes sous-tendus par les stéréotypes concernant les caractéristiques masculines et féminines, l'ensemble renvoyant à la construction socioculturelle de la différence des sexes⁴.

Le niveau 1, la différence anatomique des sexes. En dehors des cas exceptionnels d'intersexualité que le jargon médical désignait autrefois sous le vocable de pseudo-hermaphrodisme, elle permet de conférer à chaque individu, dès sa naissance, une identité sexuelle qui est désignée comme masculine ou féminine. La distinction des sexes, à ce niveau, se fonde sur la distinction objective des apparences : l'un est ce que l'autre n'est pas, on est fille ou garçon. Le dimorphisme sexuel instaure une dissymétrie mais non une asymétrie, qui n'exclut pas la possibilité de voir les organes génitaux féminins et masculins comme complémentaires, l'un s'emboîtant dans l'autre et participant conjointement à la conception ; ou encore comme symétriques dans l'incomplétude puisque la majorité des individus ne possèdent pas les deux types d'organes génitaux. De ce point de vue, il existe à ce niveau une

⁴ Ce troisième niveau de mon modèle correspond à ce qu'il est maintenant convenu de désigner sous la catégorie du genre (cf., entre autres, Hurtig *et al.* 2002, Löwy et Rouch 2003, Rouch *et al.* 2005).

égalité des positions de l'un et l'autre sexe. Le fait de poser le pénis comme supérieur à la vulve et/ou au vagin est déjà un travail de représentation, ce que souligne bien la tendance médiatique ou universitaire commune – hors de son renvoi à un usage purement médical ou biologique – à le désigner comme « phallus » lors même qu'il n'y a pas d'équivalent de ce terme côté féminin ; en tant que tel, il se réfère non à une asymétrie « naturelle » mais à une attribution différentielle de valeurs sous-tendue par une élaboration culturelle correspondant, dans ce modèle, au niveau 3.

Le niveau 2, la différence des fonctions dans la reproduction. Elle se réfère à l'aptitude à être géniteur qui ne s'acquiert, pour les deux sexes, qu'à la puberté et renvoie, pour sa part, à une répartition objectivement inégale des rôles sexuels : l'enfantement ne permet qu'à une seule catégorie d'adultes, les mères potentielles, les femmes menstruées, de produire à la fois du même, les filles, et du différent, les garçons, à partir de leur corps. Comme le dit un proverbe tahitien : la coquille de l'homme est la femme, car c'est par elle qu'il entre dans le monde, et la coquille de la femme est la femme car elle naît de la femme (Henry 1928 : 347). La gestation féminine introduit donc une asymétrie fondamentale entre maternité et paternité et, par là, entre les hommes et les femmes, au plan de la procréation, asymétrie qui fait contraste avec la symétrie de leurs positions respectives initiales au niveau 1. De ce point de vue, se projeter dans une époque ou dans un monde mythique ou imaginaire où la gestation féminine serait absente permet de concevoir le rétablissement de la parité originelle. Quoiqu'il en soit, il nous faut constater que l'asymétrie du niveau 2 est en fait triple.

- (1) La gestation se spécifie par son déroulement dans le temps. L'interruption des règles, la grossesse et l'accouchement apportent à la fonction génitrice féminine une continuité et un caractère d'évidence qui fait défaut à la fonction génitrice masculine.
- (2) A cette asymétrie primordiale en répond une autre, celle qui s'attache au lien entre l'organe sexuel et la fonction reproductrice. Parce que pour les femmes, la fonction procréatrice se déroule dans la cavité qui prolonge l'organe sexuel dont elles sont pourvues dès la naissance, le passage de l'identité sexuelle féminine à la fonction reproductrice féminine est souvent perçu comme direct et naturel. On est mère parce que sa matrice a porté ses fruits, même là où cette matrice est posée par la culture comme un simple réceptacle. Par contre, du côté des hommes, le lien entre l'organe sexuel et la fonction reproductrice correspondante ne se donne pas à voir et à penser de façon aussi immédiate. La fonction génitrice masculine s'accomplit dans l'organe d'un autre féminin. Lorsqu'elle s'exprime, elle met avant tout en évidence la fonction génitrice féminine. À la continuité du passage de l'organe sexuel féminin à la fonction reproductrice qui lui est associée s'oppose le hiatus existant entre l'organe sexuel masculin et la fonction reproductrice masculine. La présomption de paternité

qui accorde, dans certaines législations portant sur la filiation, à l'homme-époux le statut de géniteur-père est un exemple d'artifice culturel visant à combler ce hiatus inéluctable.

- (3) La troisième asymétrie concerne la transmission de la fonction procréatrice. En reproduisant son identique, sa ou ses filles, la femme paraît assurer elle-même la continuité de sa fonction. La fille issue de son corps, une fois pubère, pourra, à son tour devenir mère et, qui plus est, mère d'une fille qui reprendra le rôle et ainsi de suite. En revanche, parce que les hommes ne peuvent accoucher, ils doivent ostensiblement passer par un autre sexuel, non seulement pour naître, mais également pour faire naître leurs semblables, les garçons, et assurer ainsi la transmission de leur fonction. Les relations pères-fils sont médiatisées par le passage dans le corps d'une femme. En conséquence, la transmission de la fonction paternelle paraît beaucoup moins directe que celle de la fonction maternelle. Elle se présente comme potentiellement soumise aux aléas de la relation originelle mère-fils suspectée la plupart du temps d'être un obstacle éventuel à l'accession des fils à une identité sexuelle adulte, c'est-à-dire à une autonomie personnelle et sociale les autorisant à assumer pleinement une fonction paternelle.

L'aptitude à être géniteur pour un individu né masculin, déjà si difficile à entrevoir, s'inscrit, en outre, dans un trajet marqué par une double discontinuité : structurelle d'abord, vu le hiatus existant entre son organe sexuel et le lieu de réalisation de sa fonction d'engendrement ; relationnelle ensuite puisqu'un père ne peut engendrer de son propre corps ses fils. Cette discontinuité fait contraste avec la double continuité du parcours féminin. Les différences entre rites de puberté masculine et féminine, c'est-à-dire la légitimation de l'accession à une identité sexuelle adulte dans certaines sociétés, renvoie à ces différences fondamentales entre garçons et filles et entre fonctions paternelle et maternelle. Car, les rites de puberté sont le lieu, là où ils sont présents, où s'effectue la transmission des pouvoirs reproducteurs d'une génération à l'autre.

Le niveau 3, la différence des rôles socioculturels des hommes et des femmes. Elle repose traditionnellement, et de façon très générale, sur la division sexuelle du travail et le pouvoir économique différentielle qui en découle, sur la répartition de l'autorité familiale (paternelle et maternelle), sociale (accès au pouvoir politique) et religieuse (les maîtres des rituels). Le niveau 3 se distingue des deux précédents par l'extrême diversité de son expression. D'une société à l'autre, les rôles dévolus aux hommes et aux femmes sont loin d'être identiques. C'est, en effet, au plan socioculturel que se manifestent les conséquences pratiques de l'élaboration symbolique de la différence des sexes, c'est-à-dire de la constitution des stéréotypes du masculin et du féminin. Toutefois, en dépit de la diversité de ces stéréotypes et des rôles socioculturels auxquels ils sont associés, on peut repérer certaines constantes (Héritier 1996, 2002). Tout d'abord, les activités traditionnelles spécifiquement féminines sont associées plus ou moins

directement à l'élevage des enfants. En second lieu, les femmes qui sont toujours écartées des activités les plus prestigieuses et consécutivement, dans certains cas, les mieux rémunérées, sont les procréatrices effectives ou potentielles, c'est-à-dire les femmes menstruées. Réciproquement, lorsque les femmes acquièrent des droits équivalents à ceux des hommes, c'est qu'elles ne sont pas ou plus procréatrices : par exemple avant la puberté, les garçons et les filles ont parfois des statuts équivalents, de même, la ménopause peut conférer des privilèges équivalents à ceux des hommes ainsi que certains types de célibats, voire en cas de stérilité ou de refus d'assumer une fonction maternelle. Ce dernier cas renvoie à la situation des sociétés occidentales où bien des femmes choisissent de ne pas avoir d'enfants ou de les avoir le plus tard possible afin de pouvoir poursuivre leurs études et de réunir le maximum de chances pour accéder à certains types de professions peu compatibles avec la maternité. Le cas suivant est à cet égard fort instructif :

« En ex-RDA, dans la vague de privatisation et de rationalisation de l'économie qui a suivi la réunification, de nombreuses femmes chefs de familles se sont retrouvées au chômage. Dans la course à l'emploi, des centaines se sont fait stériliser, pour prouver à un éventuel employeur qu'elles n'auraient plus de nouvelles contraintes familiales... »
(Manier 1995 : 10).

Dans certaines sociétés, cette stigmatisation des femmes procréatrices est d'autant plus significative que les activités masculines dont elles sont plus ou moins systématiquement écartées sont d'ordre religieux ou culturel. Or comme nous l'avons vu justement précédemment, au cours de ces activités où les hommes sont situés comme médiateurs privilégiés du transcendant, ils s'arrogent, de ce fait même, le pouvoir de contrôler la fertilité, des femmes et de la nature dans son ensemble. Enfin, troisième constante des sociétés dites traditionnelles, l'autorité, sociale et familiale, est exercée par les hommes, précisément en vertu du statut et des connaissances supérieures auxquels ils accèdent au cours des activités dont les femmes procréatrices sont exclues. Même et y compris quand seuls quelques membres de la catégorie masculine accèdent à une fonction sociale valorisée, ceci retentit sur la valeur supérieure attribuée à l'ensemble de la catégorie masculine par rapport à l'ensemble des membres de la catégorie féminine.

Il existe donc incontestablement un lien entre le niveau 2 (la répartition des fonctions dans la reproduction) et le niveau 3 (la répartition des rôles socioculturels). Or, ces deux niveaux sont caractérisés par une asymétrie, l'une en faveur des femmes, l'autre en faveur des hommes. On peut donc faire l'hypothèse que le travail culturel sur la différence des sexes est fondé sur la prise en considération de leurs rôles respectifs dans l'enfantement et, notamment, sur le statut

particulier à accorder à la gestation féminine. Ce travail va tendre à redonner aux hommes ce dont la nature paraît les avoir privés : la preuve de leur participation dans le processus reproducteur. Cependant, la manière dont on va procéder pour atteindre ce but dépend des perspectives culturelles sur la sexualité.

La symétrisation des rôles sexuels et ses ressorts idéologiques

Dans les sociétés où la hiérarchisation des rôles socioculturels masculins et féminins tend à être plus marquée, la perpétuation des groupes socioculturels et des identités particulières qu'ils incarnent est associée au maintien de la fécondité féminine. Le travail conceptuel sur la différence des sexes va consister à inverser l'inégalité biologique en faveur des femmes pour l'inverser : si les femmes font des enfants, c'est en raison du lien privilégié que les hommes entretiennent avec les principes transcendants, cosmiques et/ou religieux (Moisseff 1998). Dans cette perspective, la naissance d'un enfant participe non seulement à la perpétuation d'un groupe étendu de parents, au maintien d'une lignée et d'une identité collective, mais est aussi censée prouver l'efficacité des rites exécutés à cet effet par les hommes initiés. La transformation des individus en potentiels procréateurs est alors conçue comme essentielle et il revient aux hommes de la garantir au travers, par exemple, de l'institutionnalisation du passage de l'enfance à l'âge adulte. Les rites, lorsqu'ils existent, vont intervenir aux alentours de la puberté et/ou la préparer. Ils visent à assurer la fonctionnalité des organes sexuels et aboutissent à la redéfinition des identités sexuelles naissance. Acquérir un statut d'adulte, c'est posséder une identité sexuelle adulte qui légitime le fait d'avoir des enfants, en tant que père ou mère. Ici, la différence anatomique des sexes (niveau 1) est rattachée à la différence des fonctions génitrices (niveau 2) et à son asymétrie. C'est pourquoi, d'une part, la symétrie du niveau 1 est oblitérée et, d'autre part, les rites de puberté sont souvent associés à des opérations physiques en tous genres censées modifier le corps des filles et des garçons et leur sexe, de façon directe ou indirecte.

Il en va tout autrement dans les sociétés qui tentent de mettre en place la symétrisation des statuts et des rôles masculins et féminins. Ici, la fécondité féminine tend, comme je l'ai dit, à être plutôt perçue comme un potentiel obstacle, non seulement à l'accès à des activités particulièrement valorisées, mais aussi à la jouissance sexuelle auquel tout un chacun peut prétendre, tout devant être mis en œuvre à cet effet (éducation sexuelle, libéralisation des mœurs et des lois). L'emphase placée sur la part érotique – « anatomique » – de la sexualité va de pair avec la primauté conférée à l'aspect symétrique des identités sexuelles (niveau 1) aux dépens

de la valeur accordée à la fonction procréatrice (niveau 2) dans l'acquisition des rôles sociaux. La symétrisation des rôles masculins et féminins peut alors être mise au compte d'un travail culturel particulier sur la différence des sexes. Une large part en revient aux instances médicales qui se sont approprié le champ de la reproduction. Les recherches menées en ce domaine contribuent, en effet, à étayer la symétrie homme/femme en révélant les soubassements biologiques de la fonction reproductrice masculine. Elles tendent à souligner que l'un et l'autre sexes possèdent bien les qualités requises pour procréer : attributs physiques (vagin/pénis), gonades (ovaires/testicules), gènes (chromosomes X et Y), hormones (œstrogènes/testostérone). Plus encore, en mettant en évidence la similitude des structures embryonnaires des caractères sexuels primaires, la biologie apporte la preuve irréfutable que les deux sexes sont non seulement égaux, mais encore potentiellement identiques. Conjointement à cette symétrisation des rôles reproducteurs est effectuée une séparation au plan conceptuel et des pratiques entre sexe et procréation. L'accession facilitée aux divers modes de contraception et à l'avortement, les nouvelles technologies de la procréation (fécondation in vitro, insémination, gestation pour autrui) va de ce fait corroborer l'affirmation selon laquelle, à l'échelon humain, la sexualité n'aurait plus rien à voir avec la procréation, le désir s'étant émancipé des contraintes purement instinctuelles. Et, de fait, la gestion de la procréation est confiée à des tiers asexués, des organismes de santé situés à l'écart de la sphère intime et privé du couple auquel revient la gestion de la part érotique de la sexualité. Dans ce contexte, avoir des enfants relève plus du choix individuel et privé que d'une préoccupation sociale partagée à participer solidairement à la perpétuation des identités collectives, familiales ou autres. En conséquence, le droit n'a aucun rôle incitatif concernant, d'une part, la transmission de la fonction parentale d'une génération à l'autre, et d'autre part, l'accession des individus à un rôle reproducteur, notamment parce que celle-ci n'est pas une condition préalable à l'acquisition d'un statut adulte.

De cet ensemble de phénomènes propres aux sociétés occidentales contemporaines, il s'ensuit quelques conséquences. Tout d'abord, la société n'éprouve aucun besoin de marquer par des procédures institutionnelles le passage d'une identité sexuelle organique à une identité sexuelle « fonctionnelle », c'est-à-dire reproductrice. L'identité sexuelle adulte dérive directement de l'identité sexuelle de naissance ; elle est organique et est censée être biologiquement déterminée, elle relève donc du niveau 1. De ce point de vue, elle est susceptible de pouvoir être chirurgicalement modifiée (*cf.* les problématiques transexuelles et transidentitaires) si l'individu adulte considère que c'est un préalable indispensable à son bien-

être et à l'épanouissement de sa vie sexuelle.⁵ Les hommes et les femmes étant, à ce niveau, virtuellement égaux, les identités sexuelles adultes peuvent être déclarées plus aisément comme équivalentes sur le plan social, et ce d'autant plus que la biologie tend à apporter la preuve de cette égalité. La symétrisation des fonctions parentales, paternelle et maternelle, dans la législation participe de cette occultation généralisée de l'asymétrie des fonctions reproductrices masculine et féminine.

Nous voyons donc que, par contraste avec les sociétés fondées sur la hiérarchisation des sexes, le travail sur la différence des sexes dans les sociétés visant à l'égalité est orienté par une volonté d'amoindrir la visibilité de l'asymétrie imposée par la reproduction. Il est sous-tendu par la disjonction du niveau 1 d'avec le niveau 2 : le second – les fonctions reproductrices et les représentations qui l'accompagnent –, est placé à l'arrière-plan par rapport au premier – renvoyant alors plus ou moins exclusivement à la part « organique », érotique de la sexualité – qui est mis en avant. En effet, la différence des sexes est ici définie à partir des identités sexuelles de naissance, et on peut ainsi passer directement du niveau 1 au niveau 3 pour définir les rôles socioculturels, la symétrie de l'un s'appliquant alors comme « naturellement » à l'autre. La division sexuelle du travail, les discriminations professionnelles, économiques, politiques, religieuses perdent leur légitimité traditionnelle.

Toutefois, l'utérus, cet appendice où se déroule la gestation sur laquelle se fonde l'asymétrie traditionnelle entre les sexes ne se laisse pas si facilement oublié. Les débats éthiques autour des nouveaux modes de reproduction soulignent le rôle subversif de cet organe : les prêts d'utérus et leur fabrication artificielle sont plus matière à débats que les dons de sperme ou d'ovocytes, indépendamment des problèmes techniques suscités par ces derniers. Une solution révolutionnaire à la pomme de discorde introduite entre les sexes par cet organe a tout d'abord consisté, je l'ai mentionné, à en confier la gestion à des tiers asexués, des organismes de santé. Juste retour des choses puisque les organismes de santé sont devenus les véritables lieux de culte, là on l'on naît, là on l'on meurt, là où l'on féconde.

Dans d'autres types de sociétés, l'inversion de la prééminence d'un sexe sur l'autre est corrélée à la réaffirmation de la différence des sexes par des initiés masculins. Chez nous, l'égalité des hommes et des femmes est corrélée à la démonstration de la symétrie des rôles

⁵ Il est intéressant à cet égard de noter que la loi française impose, par contre, comme prérequis à ces modifications, lorsqu'elles sont effectuées à la demande de sujets adultes et non sur des enfants diagnostiqués par le corps médical comme intersexes, une castration chimique ou chirurgicale, comme pour mieux souligner que le droit au plaisir doit être disjoint du droit à l'enfantement (Héroult 2004). La difficulté des homosexuels, dans certaines législations occidentales, à obtenir des droits parentaux strictement équivalents à ceux des hétérosexuels doit, bien entendu, en être rapprochée.

sexuels masculins et féminins. Celle-ci incombe à des tiers asexués – instances médico-chirurgicales telles que gynécologues, andrologues, sexologues, obstétriciens, « psy » – qui se répartissent la tâche de gérer les relations entre les sexes. Elle a abouti à la mise en place de dichotomies successives de la fonction sexuelle : distinction entre fonction érotique et procréative, et au sein de cette dernière, distinction entre les processus impliqués dans la conception (production des gamètes mâles et femelles, ovules et spermatozoïdes, et leur fécondation) et dans l’implantation utérine. Cette médicalisation du sexe permet de faire valoir le droit à l’égalité des chances des unes et des autres dans les jeux de l’amour (Eros) et du hasard de la conception. La fonction érotique et les mécanismes de la conception, dans cette perspective, peuvent être rapatriés au niveau 1 de la différence « organique » des sexes, lieu de la symétrie. Seule à demeurer en piste au niveau de l’asymétrie, la rebelle implantation utérine. Tout est cependant mis en œuvre pour lui faire rendre gorge de ses secrets si bien gardés, non seulement dans la recherche médicale mais aussi, comme nous allons le voir, dans les œuvres de fiction (voir le manuscrit inédit de mon dossier HDR). Dans tous les cas, elle suscite autant d’intérêt que de méfiance.

La prise en charge de la gestation par les obstétriciens, dans le cadre de milieux aseptisés, vise, par exemple, à éviter la pollution utérine risquant de mettre à mal les rapports amoureux : la maternité est de façon privilégiée désignée comme le fauteur de trouble, qu’elle prenne le masque de la génitrice des partenaires sexuels en difficulté (les mères, comme on le sait, sont la cible favorite des psy quand leurs rejetons ont des problèmes, notamment sexuels), ou celle du fléau représenté par une grossesse non désirée ou, au contraire, par trop désirée sans succès. Dans nombre de sociétés où la responsabilité du maintien de la fertilité est dévolue aux hommes, grossesse et accouchement tendent à être, pour l’essentiel, l’affaire des femmes. Dans nos sociétés, nous avons d’abord assisté à une passation des pouvoirs des sages-femmes aux médecins accoucheurs masculins. Puis, au décours de la symétrisation des rôles socioculturels, l’obstétrique est devenue une profession exercée par des hommes et des femmes. Ils s’évertuent ensemble à jeter les lumières sur ce processus dont le déroulement s’effectue encore dans l’obscurité de l’antre maternelle, position difficilement soutenable dans une civilisation qui voue un culte à la transparence des phénomènes. L’échographie vise justement à éclairer cette scène qui demeure, à bien des égards, énigmatique, fascinante, voire terrifiante. Et c’est sur d’autres écrans, ceux du cinéma d’horreur et de science-fiction, que vont être projetées les images révélant la face cachée de la part exclusivement féminine de la reproduction.

La symétrisation des rôles sexuels et son incidence sur les modalités d'accession au statut d'adulte

Olivier Galland (2010) a souligné le paradoxe de l'adolescence moderne : elle conjugue le maintien d'une dépendance matérielle complète à l'égard des parents avec une forte autonomie dans la gestion des relations amicales et de l'emploi du temps. Pour un ethnologue travaillant en milieu « exotique », cette dépendance matérielle des jeunes apparaît comme culturellement située car elle est loin d'être universelle. Elle doit, selon moi, être corrélée à la spécificité de la conception de l'identité personnelle dans les sociétés occidentales contemporaines dont découlent les moyens offerts aux individus pour qu'ils puissent s'autonomiser de leurs parents.

Remarquons tout d'abord la tendance à désigner le passage de l'enfance à l'âge adulte comme le temps de l'adolescence. Or parler d'adolescence plutôt que de puberté tend à occulter le phénomène qui préside à la transformation d'un enfant en sujet adulte, c'est-à-dire la métamorphose physique qui transforme un sujet stérile en individu fertile. Je me suis attachée à montrer que cette métamorphose donne lieu à l'élaboration de représentations et de pratiques particulières qui participent à la transmission entre générations (Moisseeff 2010). Dans les sociétés du type de celle des Aranda, comme nous l'avons vu, cette transmission se réalise au cours de rites de passage et son objet est la passation des pouvoirs reproducteurs. Dans les sociétés occidentales contemporaines, ce sont en revanche des moyens antiprocréatifs qui font l'objet d'une transmission plus ou moins institutionnalisée à laquelle contribue la création de nouveaux mythes en images produits à l'usage des adolescents tels que certains films ou séries télévisées de science-fiction et d'horreur (voir le manuscrit de ce dossier d'HDR). Dans tous les cas, c'est la main mise sociale sur la sexualité qui est en jeu. Elle s'exprime de façon distinctive selon qu'on choisit de valoriser l'une ou l'autre des composantes de la sexualité, son versant érotique ou son versant reproducteur.

- Une perspective comparative sur la puberté

A la différence des modifications physiques qui accompagnent la croissance des enfants prépubères, celles qui marquent l'adolescence renvoient plus spécifiquement à l'acquisition d'une identité sexuelle adulte. L'individu devient apte à assumer une vie sexuelle et la société va s'évertuer à favoriser son épanouissement en ce domaine. Toutefois, les prérogatives que

s'arroge la société en la matière sont fonction de la valeur culturelle accordée à la sexualité qui, à son tour, détermine la façon dont on appréhende l'événement pubertaire.

Notons qu'à l'heure actuelle, dans notre culture, le terme sexualité renvoie plus volontiers, dans son acception commune, aux activités érotiques et au plaisir sexuel qu'à la reproduction. On estime de façon corrélative que, pour que les individus puissent démarrer au mieux leur entrée dans la sexualité, il est nécessaire de les mettre en garde contre les dangers de la grossesse considérée, à cet âge, comme pathologique au même titre, quasiment, que les autres maladies sexuellement transmissibles. L'éducation sexuelle des jeunes et la facilitation de leur accès aux moyens anticonceptionnels et à l'avortement visent à prévenir, outre les MST, les grossesses dites prématurées. En effet, avoir des enfants « trop tôt » tend à être perçu comme un possible obstacle à la réalisation personnelle, c'est-à-dire à la poursuite des études ou d'une carrière, et à l'épanouissement sexuel. Et si ce dernier est considéré comme l'un des indices fondamentaux de l'accession à une vie adulte pleine et entière, il se réfère avant tout à la part érotique de la sexualité. L'aspiration éventuelle à devenir parent n'est soutenue par aucune incitation faite aux parents de transmettre leur fonction parentale. Elle ressort de la seule volonté individuelle, et tout est fait pour qu'elle s'exprime le plus tard possible, c'est-à-dire à distance de l'événement pubertaire. C'est à ce niveau de la sexualité que la société s'arroge le droit d'intervenir dans le passage de l'enfance à l'âge adulte : elle doit garantir la transmission des méthodes antiprocréatives d'une génération à l'autre. Acquérir une identité sexuelle adulte est ici indépendant, comme je l'ai déjà souligné, de l'accession à une fonction procréatrice.

Il existe d'autres contextes culturels où la société ne s'arroge aucun droit d'intervenir pour garantir l'accession des individus au plaisir sexuel. Ses prérogatives dans le domaine de la sexualité consistent, en revanche, à s'assurer que tout est mis en œuvre pour qu'ils puissent accéder à la reproduction. Dans de tels contextes, l'enfantement est vu comme le processus par lequel sont transmises des identités familiales, sociales et culturelles au travers desquelles la société assure sa pérennité. Des procédures sont mises en place pour inciter les parents à transmettre leur fonction parentale à leurs enfants et sont parfois institutionnalisées sous la forme de rites de puberté (Moisseeff 1992, 1995, 1998). Elles visent à prévenir les réticences éventuelles des parents à céder leur place et celles des enfants à assumer à leur tour cette place (Héritier, 1984). Elles prennent appui sur les modifications physiques qui entourent la puberté et qui sont en premier lieu rattachées à l'accession à la procréation. La puberté est alors appréhendée comme le moment où s'accomplissent des changements profonds dans la nature des relations entre parents et enfants : en devenant un parent potentiel, l'enfant transforme *de facto* ses parents en grands-parents potentiels. La reconnaissance du changement concomitant

de leurs places sur l'échelle généalogique va donner lieu à la redéfinition du rôle que les parents ont à jouer vis-à-vis de leurs enfants après qu'ils aient atteint la puberté. Ainsi, au maintien de l'écart générationnel entre parents et enfants correspond la persistance de la hiérarchie de leurs statuts respectifs.

Par contraste, dans un contexte culturel comme le nôtre où la puberté tend à être exclusivement référée à l'accession aux activités érotiques dévolues aux adultes, les enfants deviennent, sur ce plan, les égaux de leurs parents. Ils doivent, en conséquence, accéder progressivement à une liberté sexuelle équivalente à celle dont sont censés jouir leurs parents. Leur accorder l'autonomie de la gestion de leurs relations affectives et de leur emploi du temps fait, de ce point de vue, sens. Mais comme le souligne O. Galland, cette autonomie s'accommode de la persistance de la dépendance matérielle à leurs parents au point que ces derniers ont parfois quelques difficultés à repérer la nouveauté du rôle qu'ils sont censés jouer vis-à-vis de leurs enfants en passe de devenir adultes et celle du statut qui lui correspondrait. Ainsi, il n'est pas rare, que les parents aient quelque mal à se percevoir, au moment où leurs enfants deviennent pubères, comme de potentiels grands-parents. Or l'injonction à donner plus de liberté aux adolescents ne suffit pas à elle seule à redéfinir la fonction parentale. Réciproquement, l'absence de redéfinition des relations parents-enfants peut conduire les ascendants à s'interroger sur les liens qui continuent à les unir à leurs enfants devenus adultes. En témoigne ce trouble dont me faisait part le père d'une jeune fille d'une vingtaine d'années : « L'autre jour, en déjeunant avec ma fille, je me réjouissais qu'elle soit mon enfant, quand soudain je me suis repris : n'étant plus une enfant pouvais-je encore la considérer comme 'mon' enfant ? »

Il existe, en effet, deux états d'*être enfant* renvoyant à deux types distincts de dépendance vis-à-vis des parents. C'est tout d'abord, lors des premières années de la vie, être globalement dépendant sur les plans affectif et matériel. Les responsabilités parentales correspondantes renvoient à ce qu'il est dorénavant convenu de définir comme la parentalité et que je désigne comme fonction *nourricière*. Mais *être enfant*, c'est également être dans un rapport de filiation qui perdure au-delà de l'enfance proprement dite. Cet autre rapport de dépendance sous-tend ce que je désigne comme fonction *filiative* : être légitimement reconnu père ou mère permet aux parents de transmettre l'ensemble de leurs liens de parenté à leur enfant et de lui conférer, ainsi, une identité sociale. Dans toutes des sociétés, le premier état 'infantile' est censé n'être que transitoire. Toutefois, dans certaines d'entre elles, la fonction nourricière des parents doit explicitement prendre fin aux alentours de la puberté. Ils doivent alors assumer un autre rôle consistant à transmettre leur fonction parentale à leur enfant. La

fonction filiative ne s'arrête donc pas ici au fait de transmettre une identité. Elle renvoie aussi à l'obligation de léguer à ses enfants la capacité de transmettre à leurs propres enfants les fondements identitaires qui lient les générations les unes aux autres. Être adulte, dans un tel contexte, c'est être légitimé à avoir une descendance afin de lui transmettre les valeurs socioculturelles de son groupe et de lui permettre de les transmettre à son tour.

Dans notre univers culturel, aucun devoir de participer au maintien d'une filiation ne vient supplanter la fonction nourricière des parents (Moisseeff 2004, 2006, 2012). Une telle responsabilité est une option laissée au libre choix des individus pour lesquels la fonction filiative correspondante se restreint à la transmission d'un nom et d'un éventuel avoir économique (l'héritage). La fonction nourricière renvoie, de son côté, à la notion juridique d'« obligation alimentaire » consistant à pourvoir à la nourriture, à l'habillement, au logement, aux soins, etc. des enfants, ces derniers, une fois majeurs, étant soumis à l'obligation réciproque à l'égard de leurs ascendants dans le besoin. Les relations parents-enfant sont donc essentiellement conçues en termes de dépendance matérielle. Il n'est donc pas étonnant que les parents aient quelques difficultés à concevoir leur rôle autrement qu'en termes de soins à donner à un enfant dépendant, d'autant que le passage du statut d'enfant à celui d'adulte est graduel et automatique : il est fonction des différents âges auxquels la loi fait correspondre une responsabilisation progressive ; il n'exige aucune action particulière de la part des parents et de leur progéniture et n'implique pas la translation de leurs places respectives sur l'échelle généalogique. Les enfants adultes sont censés pouvoir devenir naturellement parent, idéalement bien après que la puberté ne les ait transformés en procréateurs virtuels, et sans qu'aucune médiation culturelle ne soit nécessaire. Par contre, on ressent le besoin d'édicter la nécessité de délivrer aux enfants un enseignement spécifique censé favoriser leur accession au plaisir sexuel. Dans les sociétés où être adulte, c'est être légitimé à devenir parent de ses propres enfants, c'est en revanche l'accession à la parentalité qui requiert une transmission, la société se devant de médiatiser les relations parents/enfants aux alentours de la puberté. L'une des conséquences de la tendance de nos sociétés contemporaines à occulter le fait que la puberté ne correspond pas seulement à l'accession au plaisir sexuel mais aussi à la potentialité de devenir parent est qu'il n'existe pas, chez nous, de définition de ce que c'est qu'être adulte que les individus pourraient s'approprier aisément. Cet état de fait participe, selon moi, des difficultés pour les parents d'adolescents à concevoir la transformation de leurs rôles posée à la fois comme naturelle et problématique.

Nous avons donc affaire à des perspectives culturelles fort différentes sur ce que représentent le statut adulte et les rôles parentaux. Toutefois, et bien que cela ne soit

intuitivement pas évident, transmettre la fonction parentale ou des moyens anticonceptionnels sont bien deux modalités alternatives de favoriser l'autonomisation des enfants vis-à-vis de leurs parents. En autorisant, chacune à leur manière, la création de nouveaux types de relations intimes pour les enfants, toutes deux sont censées contribuer à la transformation de leurs relations avec leurs parents.

- D'une intimité à l'autre

Dans toute société, les relations entre parents et enfants doivent devenir plus distancées tandis que d'autres types de relations avec des individus qui étaient au départ des étrangers sont censées devenir plus intimes. L'engagement dans de nouveaux types de relations intimes – amicales, sexuelles et conjugales – est toujours perçu comme le signe de l'autonomisation des enfants vis-à-vis de leurs parents. Mais les modèles, plus ou moins explicites, qui sont mis à la disposition des individus afin de favoriser la transformation de leurs relations sont étroitement dépendants de la conception de l'identité qui prévaut dans un contexte socioculturel donné.

Il existe des contextes culturels où l'identité personnelle 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 de parenté qu'il hérite en droit du fait de sa naissance, 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 conjoint mais également gendre ou belle-fille, beau-frère ou belle-sœur, puis père ou mère, oncle ou tante, grand-parent, etc. et, par ailleurs, les autres types de relations plus ou moins proches qu'ils développent avec des amis ou dans le cadre d'associations professionnelles, religieuses et/ou rituelles, etc. Dans un tel contexte culturel, l'individu *est* ce que sont ses relations. Mais la constitution de l'identité personnelle n'est jamais exclusivement prédéterminée par la naissance ou l'appartenance à une collectivité. Elle se poursuit tout au long de la vie et l'envergure de cette identité est mise au compte des compétences propres de l'individu à faire fructifier son capital relationnel. Dans ce type de sociétés, c'est généralement au moment de la puberté qu'on va favoriser la distanciation de l'individu d'avec sa famille d'origine. Cet éloignement marqué par des rites de séparation médiatisés par des tiers, des initiateurs, qui opèrent parfois sur le corps du novice et notamment sur son sexe, est censé le rendre apte à nouer des relations intimes avec d'autres individus vis-à-vis desquels il avait jusque-là des relations plus distantes voire inexistantes tels que ses futurs partenaires sexuels et rituels. Le fait d'être légitimé ainsi à pouvoir se marier et à avoir des

enfants habilite le nouvel initié à assumer pleinement un rôle dans la création de liens de filiation. Il est alors à même d'enrichir son identité relationnelle et celle de l'ensemble des membres de sa parenté : en devenant époux ou épouse, père ou mère, il les transforme du même coup en beaux-parents, d'une part, grand-parent, oncle ou tante, etc., d'autre part.

Dans nos sociétés, le développement de l'individualisme moderne a conduit à conférer une importance de plus en plus grande au corps pour fonder l'identité personnelle au point que cette entité physique munie de limites visibles relativement claires tend aujourd'hui à acquérir une préséance sur les relations de filiation. On en prendra pour preuves la prégnance croissante des critères d'identification biométrique et l'inclination à reconnaître au fœtus des droits élargis, consécutive à l'utilisation des techniques de visualisation permettant de distinguer son corps de celui de sa génitrice et susceptible d'entrer en conflit avec la législation sur l'avortement (Boltanski 2004). Et, depuis quelque temps déjà, l'accouchement est censé opérer une coupure suffisante pour que l'enfant soit vu dès la naissance comme une personne à part entière. L'autonomie individuelle renvoie alors à la capacité progressive du sujet de s'éloigner de sa famille pour forger lui-même, de manière indépendante, de nouvelles relations : dans le milieu scolaire puis professionnel et dans le cadre d'activités de loisir éventuelles. La métamorphose physique de l'individu aux alentours de la puberté participe des phénomènes de croissance naturels même si on reconnaît leur nature problématique potentielle. Hors de circonstances particulières jugées généralement pathologiques, et requérant alors l'intervention de « psy » et/ou de travailleurs sociaux, voire de représentants de la loi tels que les juges pour enfants, cette métamorphose pubertaire ne s'accompagne pas de médiations spécifiques. Par ailleurs, le façonnage éventuel du corps de l'adolescent au moyen d'opérations telles que, par exemple, tatouages ou piercings, est censé être une option laissée au libre-arbitre de l'adolescent. Son corps, autrefois objet de soins prodigués par les parents, représente dorénavant à la fois une frontière et un lieu possible d'échanges avec d'autres que ces derniers. C'est pourquoi, il peut choisir de le cacher ou de l'exposer au travers de revêtements possédant une esthétique particulière destinée à le protéger ou à le transformer en objet d'élection pour des amis ou des petits amis. Le fait de choisir ses vêtements, sa présentation, sa coiffure etc. devient un enjeu essentiel symbolisant sa capacité à démontrer son autonomie vis-à-vis de ses parents au besoin en s'opposant à eux.

Les parents doivent, quant à eux, procurer à leur enfant le contexte favorable à l'épanouissement de sa personnalité en continuant, notamment, à pourvoir à ses besoins. Le milieu nourricier parental est censé lui fournir les moyens d'effectuer ses propres choix concernant, notamment, les études, la profession ou les loisirs. En opérant ces choix, il

démontre à la fois sa singularité personnelle et sa capacité d'autonomisation. Et pour faciliter ce processus, les adultes doivent faire en sorte qu'il ne devienne pas parent avant de devenir « lui-même ». Lui faire endosser trop tôt un rôle parental risquerait de lui faire perdre son autonomie avant même qu'il ne l'ait définitivement acquise au travers de sa vie sexuelle et professionnelle. La société se contente ici de définir l'âge à partir duquel les enfants peuvent, sans y être explicitement requis, accéder à cette forme d'indépendance. Pour jouir de celle-ci, les enfants ne sont aucunement requis de quitter l'intimité du giron familial. De fait, on voit de plus en plus de parents ayant des enfants du style Tanguy (voir le film éponyme de Chatiliez, 2001) qui ne décollent pas de chez eux si facilement. Les difficultés croissantes des jeunes à trouver un emploi ne facilitent certes pas leur prise d'indépendance financière et spatiale. En outre, maintenant que les enfants peuvent amener leurs petits amis sous le toit familial, nul besoin de créer son propre foyer pour débiter sa vie sexuelle adulte (Segalen 2003). Néanmoins, dans la plupart des cas, l'adolescent finit, bel et bien, par accéder à son indépendance et les conflits intrafamiliaux susceptibles d'émerger restent de l'ordre du gérable.

Mais dans un certain nombre d'autres cas, en augmentation constante, l'allongement du temps de l'adolescence est associé à l'apparition de troubles graves susceptibles de mettre en péril la vie des sujets concernés : suicides, conduites à risque, anorexies, problématiques addictives ou compulsives de tous ordres (toxicomanie, alcoolisme, boulimie, etc.). Tout se passe alors comme si l'adolescent utilisait son corps comme va-tout pour affirmer son autonomie. Et dans un contexte où le corps est le référent primordial de l'identité personnelle, un tel comportement fait sens : par contraste avec les autres sociétés que j'ai évoquées, on y enjoint beaucoup plus les individus à faire fructifier ce capital que celui constitué par leurs relations (Queval, 2008). Il est alors permis de confondre l'autonomie personnelle avec l'indépendance physique. Dans cette perspective, tenter de maîtriser son corps, en gérant ses sensations physiques et en subvenant de la sorte à ses nouveaux besoins (sexuels, affectifs ou autres) indépendamment des autres, peut donner l'illusion de s'émanciper de la tutelle parentale. Par contre, donner accès à son corps ou à ses émotions à d'autres peut faire craindre de perdre le peu d'autonomie acquise, sur ce plan, vis-à-vis des parents. Contrôler seul ses besoins intimes ou les faire taire à tout jamais apparaîtront parfois comme les seuls moyens adéquats pour inverser le rapport de dépendance à autrui (Moisseff 2004). Les plaisirs et les souffrances que l'individu s'inflige lui-même au travers du recours à des substances ou à des comportements extrêmes viennent en place des relations d'intimité qu'il pourrait ou devrait nouer avec d'autres pour transformer les relations avec ses parents. Malheureusement cette

quête d'indépendance absolue vis-à-vis des autres peut le conduire à s'enfermer dans une logique d'auto-dépendance mortifère.

Dans d'autres cultures, l'institutionnalisation du transfert des pouvoirs reproducteurs d'une génération à l'autre, qu'il s'effectue ou non au travers de rites de puberté, permet de rappeler que la fonction parentale n'est pas réductible au seul rôle nourricier, mais qu'elle est subordonnée à l'ordre filiatif. Chez nous, l'absence de redéfinition, à l'adolescence, des rôles parentaux semble favoriser le blocage des relations parents-enfants dans une logique nourricière. L'accroissement des conduites addictives faisant leur apparition durant cette période en est l'un des indicateurs le plus flagrant. Les abus sexuels intrafamiliaux et l'augmentation de la demande d'assistance médicale à la procréation, pour leur part, peuvent être considérés comme les indices d'une plus grande difficulté à assumer une fonction parentale en l'absence de médiation socioculturelle (Moisseff 1998). Ces phénomènes sont à mettre en rapport avec le recours de plus en plus fréquent à des intervenants extérieurs : travailleurs sociaux et « psy » en tous genres dont la fonction est d'assurer la médiation des relations intrafamiliales lorsqu'elles deviennent par trop conflictuelles. L'apparition relativement récente de ces nouvelles professions témoigne de la capacité de nos sociétés à créer de nouveaux modes de médiation entre les enfants et leurs parents au fur et à mesure qu'elles tendent à aplanir la hiérarchie de leurs statuts respectifs. De fait, ces formes de médiation se sont multipliées et généralisées et elles sont mises en place de plus en plus tôt : l'école, par exemple, est devenue le lieu où les enfants sont censés accéder de façon progressive et continue à une autonomisation vis-à-vis de leur famille et ils y sont accueillis à un âge de plus en plus précoce⁶, et avant même d'aller à l'école, la plupart auront eu des modes de garde les mettant en contact avec des tiers n'appartenant pas à la sphère familiale (rémunérés et plus ou moins professionnalisés), voire avec une collectivité de pairs. L'émergence et l'accessibilité à l'ensemble des publics de divers média tels que romans, films, internet, etc., contribuent aussi au développement de nouveaux modes de médiation relationnelle (Moisseff 2019).

Les films destinés aux adolescents constituent, de ce point de vue, une ressource particulièrement appropriée pour les informer sur les dangers dont les adultes affublent la reproduction dans nos contrées « civilisées ». Leur contenu exprime l'idéologie occidentale se rapportant à la distinction forte établie entre sexe et reproduction.

⁶ Rappelons que la loi sur l'école publiée au Journal officiel le 28 juillet 2019 prévoit en particulier que l'école devient obligatoire à partir de 3 ans dès la rentrée 2019 : <https://www.service-public.fr/particuliers/actualites/A13524>

- L'inquiétante étrangeté de l'adolescent

Notre façon contemporaine de concevoir le rôle des parents d'adolescents – transmettre des moyens anticonceptionnels plutôt que la fonction parentale – est parfaitement congruente avec l'idéologie occidentale qui tend à conférer une valeur positive aux activités érotiques, et à souligner l'aspect négatif, voire potentiellement mortifère, de la reproduction lorsque celle-ci n'est pas soumise à un strict contrôle (Moisseeff 2005). Les films d'horreur ou de science-fiction prisés par les adolescents corroborent cette idéologie : ils valorisent le sexe tout en montrant de façon très crue, par le biais d'images saisissantes, les dangers de la reproduction. Les adolescents y sont montrés comme susceptibles de se transformer en prédateurs (loups-garous, vampires, etc.) mus par de bas instincts carnassiers (Moisseeff 2004). La transformation pubertaire est ainsi symboliquement assimilée à une métamorphose des enfants en tout autre chose que ce qu'ils étaient auparavant. Par le biais de cette métaphore d'une transformation radicale, les scénaristes évoquent également l'ambivalence des sentiments que les parents peuvent éprouver face à leur enfant devenu adolescent et qu'ils tendent à ne plus reconnaître : le petit être affectueux qu'ils ont élevé dans leur giron devient un quasi étranger, un alien, quand il n'est pas tout simplement perçu comme un monstre.

Pour parfaire l'humanité des enfants en passe de devenir adulte, certaines sociétés encouragent les parents à transmettre leur fonction parentale, chez nous, à l'inverse, on doit leur transmettre des moyens anticonceptionnels. Et c'est par le biais, non de rites de passage, mais de nouveaux mythes en images que sont transmises les raisons de ce nouveau genre de don entre générations. Ces films si décriés par les adultes offrent aussi aux adolescents des supports imaginaires concrets pour se repérer dans le vécu bouleversant dont ils font l'expérience. Dans un univers culturel où l'institutionnalisation du passage de l'enfance à l'âge adulte n'existe pas, les images que leur fournissent les studios de Hollywood ont peut-être des effets plus positifs qu'on ne le croit : elles les rassurent, dans la mesure où elles sont partagées par des semblables et les renvoient à une certaine normalité de l'incongruité ressentie lors de la puberté face aux modifications corporelles subies et aux sensations physiques qui les accompagnent. Et, dans le même temps, les éléments de l'idéologie qui est le propre de leur culture leur sont inculqués, dont celui qui consiste à les mettre en garde contre les dangers d'accéder sans précaution aux pouvoirs de reproduction.

*

Mon intérêt fort ancien pour l'analyse des représentations de la grossesse m'avait conduit il y a trente ans à écrire un article sur ce à quoi pouvait renvoyer l'horreur de l'inceste mère-enfant, et notamment l'inceste mère-fils si bien illustré par le mythe d'Œdipe auquel les psychanalystes confèrent, à la suite de Freud, tant d'importance. L'invitation par de jeunes collègues à republier cet article dans l'ouvrage sur *La peur de l'inceste* qu'elles ont dirigé pour les Cahiers d'Anthropologie sociale, m'a amenée à le réviser notablement tout en en gardant la ligne d'argumentation principale (Moisseeff 1987, 2017). Je tente d'y montrer en quoi le rôle reproducteur de la mère, la maternité, spécifie les relations sexuelles qu'elle serait susceptible d'engager avec ses enfants et notamment avec son fils. En effet, vu sous cet angle, l'inceste mère-enfant renvoie à une relation hiérarchique englobante au sens où l'entend Dumont (1979) : en vertu de l'antécédence de la génitrice dans le processus d'engendrement, toute relation sexuelle avec son enfant est susceptible d'être perçue comme le cantonnant à un rôle d'objet (de plaisir ou d'autofécondation) vis-à-vis d'elle, l'empêchant ainsi d'accéder à un statut de sujet autonome au plan social. Dans cette optique, un des moyens privilégiés pour déjouer les risques incestueux mère/enfant est, dans un certain nombre de sociétés, de favoriser la transformation des enfants en sujets reproducteurs en instituant des rites de puberté. En considérant d'un peu plus près ces derniers, on constate qu'il y a, de fait, lieu d'établir un parallèle entre la différence des procédures rituelles appliquées respectivement aux garçons et aux filles et les caractéristiques des fonctions procréatrices masculines et féminines.

III

Actualisation de la problématique identitaire des Aborigènes australiens Une communauté au carrefour de différentes identités

Après avoir effectué deux missions préalables en Australie en 1987 et début 1991, c'est en qualité de *Visiting Research Fellow* de l'Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies que j'ai eu la chance de pouvoir entreprendre un travail de terrain au long cours dans une communauté aborigène de l'Australie du Sud. Une première partie de la recherche que je continue à poursuivre, depuis lors, dans cette communauté a été publiée, en 1999, dans mon deuxième livre, *An Aboriginal Village in South Australia. A Snapshot of Davenport* (Aboriginal Studies Press).

Les recherches que j'avais menées avant d'obtenir ce poste en Australie, et dont j'ai rendu compte dans les sections précédentes, m'avaient conduite à m'interroger sur la façon dont les Aborigènes australiens d'aujourd'hui, majoritairement métis, et pour bon nombre d'entre eux installés en zone urbaine, c'est-à-dire immergés dans un univers culturel où deux modèles d'accession à un statut adulte coexistent, l'un occidental, l'autre proprement aborigène, s'en débrouillaient. Sachant, par ailleurs, combien le contexte général était peu favorable pour cette population autochtone. En effet, les conséquences de la discrimination raciale extrême dont elle a fait l'objet étaient effroyables, notamment le retrait forcé des enfants métis de leurs familles aborigènes à des fins d'assimilation, et le sont malheureusement toujours : un chômage endémique, seize ans de moins d'espérance de vie en comparaison avec celle de l'ensemble de la population australienne, et une mortalité particulièrement préoccupante chez les jeunes liée notamment au taux de suicides très élevé et à d'autres conduites autodestructrices telles que les prises de risque, la cumulation d'addictions diverses, la violence et les accidents (ABS 2012 ; Silburn *et al.* 2010 ; Brady, 1992 ; Moisseeff 2011, 2013 ; Myers 2011 ; Robinson 1992, 1990, 1995 ; Martin 1993). Relevons enfin que ces faits touchent plus spécialement les adolescents masculins et les hommes.

J'arrivais précisément dans les années qui suivaient de peu les célébrations du bicentenaire de l'Australie, qui avaient eu lieu en 1988, et qui avaient fourni l'occasion aux Aborigènes de manifester leur colère, à un échelon national autant qu'international : ils faisaient savoir haut et fort que, pour leur part, ils étaient présents sur le territoire depuis au moins 50 000 ans, sinon plus, et qu'ils n'avaient que peu de raisons de se réjouir des deux siècles passés qui les avaient asservis à leurs colonisateurs. De fait, ils n'ont obtenu des droits équivalents à celui des autres australiens qu'à la suite d'un referendum, en 1967, qui avait enfin donné le droit au

gouvernement fédéral de légiférer pour eux au même titre que pour les autres Australiens. Jusque-là ils étaient considérés comme relevant de l'environnement, au même titre que la faune et la flore, ce pourquoi le recensement de la population ne les incluait pas et qu'ils n'avaient ni droit au vote, ni accès à des postes publics. Ils relevaient donc d'un statut tout à fait particulier qui les plaçait sous l'autorité d'un « protecteur » aux affaires aborigènes qui restreignait leur liberté de mouvement et d'actions. Au moment de mon arrivée, une commission royale était en cours pour tenter de rendre compte du taux honteusement élevé de suicides des Aborigènes emprisonnés, et les résultats tendaient déjà à démontrer que le retrait des enfants de leur famille afin de les placer en institution était un des facteurs de la discrimination raciale dont ils avaient fait l'objet qui jouait un rôle majeur incontestable. L'ensemble de ces faits avait amené l'Institut⁷ à ouvrir un poste de recherche dédié à la recherche sur les jeunes Aborigènes, puisqu'ils constituaient une section de la population particulièrement fragilisée et que peu de travaux anthropologiques d'ampleur ne leur avaient été consacrés. Lors de l'ouverture d'un premier concours, aucun candidat n'avait été retenu. Des amis australiens, Kim Doohan et Daniel Vachon, anthropologues qui travaillaient alors auprès des Aborigènes de l'Australie centrale, dans le cadre des revendications territoriales ouvertes depuis les années 70 sur une partie du territoire, m'ont fait savoir que ce poste avait été remis au concours. Ils ont eu la gentillesse de fortement m'encourager à postuler. Compte tenu de mon expérience professionnelle de pédopsychiatre, spécialiste des adolescents et de la thérapie familiale tout en ayant un background d'ethnologue familiarisé à la culture aborigène, j'ai ainsi pu obtenir ce poste. Bien évidemment le fait que mon projet porte précisément sur les problématiques adolescentes a également joué en ma faveur.

Pour avoir une idée générale de la nature des travaux effectués sur les problématiques des jeunes aborigènes, j'ai d'abord effectué une recherche bibliographique, l'Institut offrant à cet égard des ressources incomparables, de même que son implantation à Canberra : les centres de recherche et les différentes instances fédérales spécialisées en affaires aborigènes y sont nombreux. Les collègues, tant à l'Institut, qu'à l'Australian National University ou dans d'autres institutions se sont montrés également très accueillants et mes discussions avec eux se sont avérées très utiles pour déterminer la communauté dans laquelle j'ai finalement décidé de m'installer après avoir fait des missions exploratoires dans d'autres communautés.

⁷ J'évoquerai dorénavant l'Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies sous les petits noms qu'utilisent les collègues australiens pour s'y référer, AIATSIS ou l'Institut.

J'ai opté pour une communauté, Davenport, située à quelques kilomètres de Port Augusta, une ville implantée à environ 350 kilomètres au nord-ouest d'Adélaïde, la capitale du Sud australien, dont la population oscille entre 10 et 15 000 habitants. Port Augusta n'avait fait l'objet que de deux brèves enquêtes anthropologiques, à la différence des communautés plus traditionnelles et plus reculées où les ethnologues sont pléthore, et aucun ethnologue ne s'était jamais installé à Davenport. De fait, cette communauté était considérée comme très acculturée et une partie de ses membres se considéraient également comme tels, alors même qu'ils conservaient des liens très étroits avec les membres de leur famille résidant dans des communautés plus traditionnelles du désert du sud, du centre et du nord de l'Australie, mais aussi avec des membres de leur réseau de parenté vivant dans d'autres villes, voire dans d'autres États. En fait, tous circulaient, et circulent encore énormément, entre les communautés, de même qu'ils n'hésitent pas à faire des séjours très réguliers *out bush* : l'attraction pour les voyages est irrésistible et aucun ne refuserait l'opportunité qui lui en est donnée. Les Blancs, de leur côté, n'hésitaient pas à désigner cette ville par le doux nom de « port aux égouts » (*Port agutter* consonnant avec Port Augusta) en raison de l'importance de sa population aborigène, et plus particulièrement des *fringe dwellers*, Aborigènes provenant de communautés plus traditionnelles, campant aux alentours ou dans certaines zones du centre de la ville. De nombreux organismes implantés à Port Augusta, offrent, en effet, depuis très longtemps des services et des aides spécifiquement destinés aux Aborigènes, par exemple en matière de conseils juridiques, de santé, de recherche d'emploi, ou de sécurité sociale. Au moment où j'arrivais, les Aborigènes de Port Augusta avait la réputation d'être l'une des communautés aborigènes les plus violentes de l'Australie⁸, et continuent à inspirer une certaine crainte chez les Aborigènes qui n'y résident que temporairement pour diverses raisons (meetings, consultations médicales, visites aux membres de leur famille emprisonnés, funérailles, etc.), ce qui n'est pas sans susciter une certaine fierté chez les premiers... Cette réputation avait alors atteint une ampleur nationale en raison du couvre-feu mis en place par la maire de la ville, Joy Baluch, une personnalité haute en couleur qui a occupé cette fonction pendant trente ans, et ce jusqu'à sa mort en 2013. Ce couvre-feu interdisant aux jeunes de circuler la nuit visait, en fait,

⁸ Ce privilège de la violence est devenu depuis lors tout relatif compte tenu de son augmentation très préoccupante dans toutes les communautés au décours des années 1990-2000. Celle-ci a donné lieu, suite à un rapport sur les abus sexuels commis sur les enfants, à des mesures coercitives musclées faisant intervenir l'armée dans 73 communautés du Territoire du Nord relevant de la *Northern Territory National Emergency Response*, plus communément désignée comme « The Intervention ». Celle-ci a suscité à son tour, on s'en doute, nombre de polémiques auxquelles ont activement participé les anthropologues australiens. On pourra se référer en particulier au livre de Peter Sutton *The Politics of Suffering* (2009), et au site suivant : <https://australianstogether.org.au/discover/the-wound/the-intervention/>

plus spécifiquement les Aborigènes plus fortement impliqués dans des délits mineurs (désordres publics et infractions consécutifs à l'usage excessif d'alcool et à l'inhalation d'essence). Bref, à mes yeux, tant la situation géographique rurale, au croisement des villes et des localités reculées, que la mauvaise réputation du lieu, en faisait paradoxalement un choix d'élection si l'on voulait embrasser les divers contextes et problèmes auxquels se confronte un large éventail de la jeunesse aborigène.

Avant d'exposer les problèmes spécifiques auxquels sont confrontés aujourd'hui les Aborigènes et qui rendent compte des plus grandes difficultés que leurs enfants, et en particulier les individus masculins, rencontrent pour accéder à une autonomie pleine et entière, je vais tenter de présenter certains aspects de la culture aborigène contemporaine qui, sous couvert de traits soi-disant caractéristiques d'un phénomène d'acculturation, expriment en réalité la persistance d'un ethos proprement aborigène dont j'ai présenté certains éléments essentiels dans la première section se rapportant à un contexte éminemment traditionnel, celui de la société Aranda de la fin du XIXe siècle. L'invitation de Laurent Dousset à participer au Workshop international *People in country, persons in place: a Sepik (PNG) – Pama-Nyungan (Australia) comparison*, qu'il a organisé en 2014 à Marseille sous l'égide du CREDO, a été l'occasion pour moi de mettre formellement en perspective les deux types de matériaux aborigènes sur lesquels j'ai successivement travaillé : ceux ressortant d'un passé révolu précolonial et ceux très actuels du présent postcolonial. Formellement car, dans les faits, l'analyse préalable des données traditionnelles aborigènes ont été d'emblée un point d'appui essentiel pour me repérer dans les modes de sociabilité contemporains à l'œuvre dans la communauté dans laquelle je me suis installée pendant près de deux ans. C'est ce que je vais très brièvement tenter de montrer au travers du regard rétrospectif que m'incite à adopter ce document de synthèse sur mon itinéraire scientifique. Je préciserai d'ailleurs en préambule que cette communauté entretient des liens étroits avec celles implantées dans le territoire aranda. En outre, elle jouxte un site très sacré pour l'ensemble des Aborigènes de la région et très au-delà, le lac salé Umeewarra qui est mentionné dans l'un des mythes aranda les plus importants, celui dit de la tradition *achilpa* renvoyant aux êtres du Rêve associés au totem chat-sauvage (Spencer et Gillen 1927 : 355-372 ; Moisseeff 1995 : 227-239) : l'apparition de ce lac résulterait de leurs actes qui leur ont été prescrits par un être *numbakulla*, similaire en nature à ceux évoqués dans le récit de création portant sur les *inapatua*. Umeewarra était d'ailleurs le premier nom donné à la mission évangélique, fondée en 1937, devenue des décennies plus tard au décours des politiques d'autodétermination, Davenport, communauté autogérée par un conseil aborigène. Le nom de ce site sacré de grande signification est inscrit sur deux panonceaux : l'un en face du lac, l'autre

sur l'emplacement de ce qui était, jusqu'aux années 1990, à la fois le lieu de résidence des missionnaires et l'internat où ils accueilleraient les enfants aborigènes placés sous leur garde.

Un ethos aborigène persistant

En présentant précédemment l'analyse des données portant sur les Aranda d'autrefois, j'ai fait référence au double mouvement auquel renvoie le Rêve aborigène dans les récits mythiques et l'organisation sociale et rituelle qui est censée en émaner. De fait, ce dynamisme sous-tend les processus complémentaires de la différenciation et de l'association participant conjointement de la singularisation des identités personnelles et de leur rassemblement « fertile » au cours des rites. Dans l'anthropologie contemporaine, et notamment depuis la publication du livre de Fred Myers, *Pintupi Country, Pintupi Self* (1986), il correspond à l'importance extrême que les Aborigènes continuent à conférer simultanément, dans l'ensemble des communautés réparties sur le territoire australien, et ce en dépit des transformations majeures de leur mode de vie consécutives à la colonisation, à l'autonomie personnelle et à la capacité pour chaque individu de développer en le renouvelant sans cesse son réseau relationnel, au sein d'un système de parenté « élémentaire » au sens de la terminologie anthropologique classique en ce domaine. De même que dans les récits, la remémoration des événements socioculturels se fonde sur la mise en relation novatrice de différentes localités ou éléments du paysage, de même l'enrichissement des relations consiste à développer des relations avec des individus dont les identités se réfèrent à des affiliations territoriales aussi diversifiées que possible, aujourd'hui comme par le passé.

Pour rendre compte de ce phénomène, je citerai Joshua Warrior, un humoriste aborigène originaire de l'État du Sud australien, apparenté de différentes façons aux Aborigènes de Port Augusta avec qui je travaille, car il exprime beaucoup mieux que je ne saurais le faire la façon dont les revendications exhaustives des affiliations sous-tendent l'identité personnelle de façon parfaitement originale :

« Alors, pour vous expliquer qui je suis, je dois vous dire d'où je viens. Et comme je suis Aborigène et que nous ne venons pas d'un seul endroit, mais que nous venons vraiment de partout, y'a pas à chier, c'est pas simple parce que nous avons des connections absolument partout : à droite, à gauche et au centre ! [...]

Je vous donne un exemple. Je suis allé dans l'État du Victoria et là, à Melbourne, j'ai vu un frangin. Et en pareilles situations, on essaie d'établir des liens : Eh ! Mon frère, comment ça va ? Tu t'appelles comment ? Tu viens d'où ? Et essayer de dire à un autre Aborigène d'où on vient, et ensuite les écouter dérouler leur histoire, c'est quelque chose ! Parce que tu dois dire où tu as été élevé, où tu es né, et ensuite où ta mère est née et où elle a été élevée, et où ton père est né et où il a été élevé, et ensuite où ta grand-

mère du côté de ta mère est née et où elle a été élevée, et puis où ton grand-père, toujours du côté de ta mère, est né et où il a été élevé, et puis où la grand-mère du côté de ton père est né et puis.....

Je dirais donc que c'est un sacré déroulé. J'ai donc composé une chanson que tous les Aborigènes devraient utiliser pour expliquer d'où ils viennent et qui ils sont. C'est une vraie institution pour nous les Noirs de ce pays :

Je suis allé partout, mec

Et je viens de partout, mec

[Et là Joshua Warrior va citer successivement à la fois des affiliations à des groupes sociolinguistiques, que les Aborigènes désignent encore communément comme leurs tribus ou leurs mob et qui renvoient à des territoires particuliers, mais aussi à des noms de communautés dispersées sur l'ensemble du territoire australien, en rajoutant pour finir, non sans humour et quelque vérité, des lieux ressortant du système blanc dont ils sont devenus éminemment dépendants, à savoir, d'une part, l'équivalent australien du PMU français, le TAB, les Aborigènes adorant parier sur les courses les plus diverses et, d'autre part, les services sociaux australiens aujourd'hui désignés sous l'appellation Centrelink.]

Je viens des Pitjantjatjara, Yankuntjatjarra, Oodnadatta, Amata, Arrernte, Barnjarla, Kurna, Narungga, Larrakia, Luritja, Nepabunna, Arabana, Adnyamathanha, Kokatha, Yulungu Yulungu, Yuendumu, Uluru, Wilyuru, Djabaru, Maaru, Balaru, Warlpiri, Mimili, Tiwi, Ngarrindjeri, Wali Wali, Gabi Gabi,

Center Link et TAB. » <https://www.youtube.com/watch?v=YJABI931fTw>⁹

De fait, c'est bien au travers du renouvellement constant des relations renvoyant à différentes affiliations, se référant toujours à des lieux particuliers ou à des territoires plus importants renvoyant à divers groupes tribaux, que les Aborigènes transforment leurs pratiques en intégrant des éléments d'autres traditions socioculturelles. C'est ce qu'ont bien repéré, dès la fin du XIXe siècle, Spencer et Gillen, à leur grande surprise puisqu'ils considéraient les sociétés aborigènes comme extrêmement conservatrices. Mais ils ne pouvaient cependant que constater les innovations culturelles constantes dont faisaient montre les Aranda, notamment dans les domaines de la parenté et des rites. L'un des exemples les plus parlants est sans doute la transmission, par un groupe du Nord et lors d'un grand rassemblement intertribal ayant pris place en 1896, du système de parenté à huit sous-sections à un groupe aranda du Sud qui avait jusque-là un système à quatre sections (Strehlow 1970 : 136). Les données de Spencer et Gillen attestent également de la valeur accordée, plus généralement, au renouvellement perpétuel des alliances matrimoniales entre localités différentes.

⁹ Extrait du spectacle *Aboriginal Gigolo* de Joshua Warrior du 12 mars 2017 à Tandanya, l'institut culturel aborigène d'Adelaïde.

Au plan de l'alliance, puisqu'un ego masculin aranda appartient à la section de son grand-père, la section de ses épouses ne correspondra pas à celle des épouses de son père, mais à celle des épouses de son grand-père. Mais une rupture est introduite entre un ego masculin et son grand-père par le recours à des mariages dans des localités différentes de génération en génération. En effet, si la section d'ego définit la catégorie des individus parmi lesquels il doit normalement se marier, dans tous les cas, on privilégiera son mariage non seulement en dehors de sa parenté proche – du côté de sa mère et de sa grand-mère paternelle –, et avec une ressortissante d'une autre localité que la sienne, mais encore, avec une femme originaire d'une localité résidentielle distincte de celle de ses mère et grand-mère paternelle.

Ce phénomène a très souvent été occulté, surtout en dehors de l'Australie, par l'intérêt porté aux sections, c'est-à-dire aux catégories de parenté, sans qu'il soit généralement fait grand cas de l'importance accordée par les Aborigènes aux liens individuels entre membres appartenant à des localités distinctes. Il implique que soit pris en compte l'aspect rituel, et non uniquement matrimonial de ces liens. Or, pendant longtemps on a appréhendé séparément parenté et vie rituelle. Si dans les rites les termes d'adresse se réfèrent à la parenté classificatoire, ils ne se réfèrent pas nécessairement aux *liens* réels, généalogiques, de la parenté.

Le système à huit sous-sections ne permet pas de discriminer à lui seul une catégorie de femmes mariables. Il y a bien une sous-section dont les membres féminins sont tous a priori des épouses, mais celles-ci sont en fait distingués en *anua* (épouses réellement permises) et *apulla* (épouses interdites) sans que cette distinction soit automatique. Elle est propre à un ego particulier et se réfère à sa situation parentale réelle : les *apulla* sont des femmes qui sont réellement trop proches d'ego sur un plan généalogique, telles que la mère de son père. Ainsi, la grand-mère paternelle d'ego qui appartient à la même sous-section que son épouse, puisqu'ego et son grand-père paternel appartiennent à la même sous-section, est appelée *apulla* (ou *yurapulla*). Mais la réciproque n'est pas vraie : toutes les *apulla* ne sont pas, d'un point de vue généalogique et en dépit de la terminologie classificatoire, assimilables à la grand-mère paternelle d'ego (Spencer et Gillen 1927 : 56-57). La distinction entre *anua* et *apulla* ne peut être ramenée uniquement à un fait de généalogie ego-centrée : des femmes qui occupent vis-à-vis d'ego des positions généalogiques similaires sont néanmoins, sur le plan matrimoniale, distinguées en épouses permises et épouses interdites.

La distinction *anua/apulla*¹⁰ relève, en fait, de l'exigence selon laquelle le petit-fils doit se marier avec une femme qui, pour être de la même section que celle de sa grand-mère paternelle, doit absolument appartenir à un autre groupe résidentiel agnatique que celui de cette dernière (Spencer et Gillen 1927 : 52), sinon au lieu d'être *anua* (épouse permise) pour lui, elle est *apulla* (« épouse » interdite). Il s'ensuit que non seulement tout est mis en œuvre pour qu'ego ne prenne pas femme dans sa parenté proche, mais il faut aussi que cette distance se marque par une alliance dans une localité distincte de celle des autres alliances mémorisées qui précèdent.

L'intérêt porté au déplacement des femmes vers d'autres localités au moment de leur mariage transparait clairement au travers d'autres faits qui nous sont rapportés par Spencer et Gillen, et qui corroborent les études plus récentes de parenté effectuées chez les Aborigènes. Citons le cas des femmes *alknarinja* (Spencer et Gillen 1927 : 471-472) qui étaient autorisées à se marier au loin, jusque dans des contrées non aranda, et que les hommes aimaient tout particulièrement charmer. Par ailleurs, la lecture attentive de la terminologie de parenté classificatoire fournie par Spencer et Gillen nous révèle également que suivant que les sœurs de la mère du père d'ego se sont ou non mariées dans la localité correspondant au lieu de résidence principal d'ego et de son grand-père paternel – ce qui selon Spencer et Gillen est rare – les termes qu'ego utilise pour désigner leurs enfants et les enfants de ces derniers sont différents.

Spencer et Gillen (1927 : 44) citent d'autres cas de ce genre où les individus qui sont d'un point de vue généalogique dans des positions strictement identiques par rapport à ego sont cependant distingués du fait qu'ils sont ou non ressortissants de la même localité résidentielle que la sienne. C'est pourquoi, j'en ai conclu, dans mon analyse des données portant sur les Aranda (1995) que la terminologie, pour être classificatoire, n'est pas d'une application automatique et monolithique : elle est déterminée d'abord par les faits de la réalité, c'est-à-dire par le déplacement des parentes réellement proches d'ego.

Quelle que soit les façons d'envisager le mariage chez les Aranda, il est clair qu'ils valorisent au plus haut point non seulement les mariages interlocalités, c'est-à-dire la mobilité des femmes entre groupes locaux, mais encore la modification d'une génération à l'autre des groupes dans lesquels un grand-père et son petit-fils ont à choisir leurs épouses respectives, bien que celles-ci dussent appartenir à la même section. Ainsi, les relations d'alliance entre

¹⁰ Les épouses des frères sont pour un ego masculin également des *anua*, un homme pouvant à la mort d'un de ses frères aînés « hériter », s'il le souhaite, des épouses de ce dernier ; il ne s'agit donc pas d'une distinction liée à une prohibition entre frères.

groupes résidentiels distincts ne sont jamais définies une fois pour toutes, mais restent au contraire toujours à établir sans qu'il soit possible de préjuger de celles qui seront choisies. Elles sont, en effet, déterminées par des choix individuels sous-tendus par des liens personnalisés entre hommes initiés.

Voici les conclusions générales de Spencer et Gillen concernant les données terminologiques de la parenté aranda qu'ils ont recueillies et qui mettent en évidence leurs modifications en fonction du déplacement des femmes :

« L'existence et l'usage de ces termes soulignent l'importance du développement de l'organisation locale [...]. Son résultat pragmatique – bien qu'autant qu'on puisse en juger, les indigènes n'en ont aucune idée –, est d'empêcher une reproduction endogame trop rapprochée et de provoquer, dans la plupart des cas, l'accouplement d'hommes et de femmes appartenant à des localités différentes, et à des 'familles' différentes » (1927 : 49).

Tout porte à croire, au contraire, que ce processus de promotion de mariages inter-localités est manié de façon tout à fait consciente. L'impossibilité de rendre compte des relations matrimoniales aborigènes au moyen de la seule terminologie, et sans tenir compte des relations réelles, egocentrées et fondées sur l'exogamie du groupe résidentiel, a depuis été relevée (par exemple Rose 1976, Denham *et al.* 1979, Turner 1980, Dousset 2011). Elle rend compte des difficultés éprouvées par les différents théoriciens de la parenté australienne pour arriver à une formulation cohérente des faits. Il en est ainsi de Radcliffe-Brown qui, se fondant sur les données de Spencer et Gillen (1927), aboutissait à la conclusion paradoxale suivante : « La limitation du mariage qui veut qu'un homme n'est pas autorisé à se marier avec la fille du fils de certaines des femmes qu'il appelle sœur de père de père, n'est en général probablement pas très typique des systèmes de type Aranda » (1930 : 324). Commentant ce passage, Rose (1976 : 195) écrit : « Un cynique pourrait alors demander : si l'organisation de parenté aranda n'est pas de type Aranda, alors quelle organisation de parenté pourrait l'être ? ».

Rappelons toutefois que Radcliffe-Brown fut le premier à montrer l'importance du groupe patrilocal exogame en tant que « horde ». Si ce terme manque de rigueur et peut sembler péjoratif¹¹, il a néanmoins l'avantage de nous amener à appréhender les localités comme des

¹¹ Pour désigner leur groupe « tribal », les Aborigènes emploient volontiers le terme anglo-saxon *mob*, qui souligne un sentiment d'appartenance. Le sens de ce terme varie en fonction du contexte où il est employé. Il peut désigner aussi bien un groupe socio-linguistique précis – les Aranda de l'Ouest – dont les membres sont dispersés, qu'une localité particulière, Santa Teresa par exemple, ou les Aborigènes dans leur ensemble. Comme certains des Aborigènes avec qui j'ai travaillé me l'ont répété à plusieurs reprises, « *In fact, we are all one mob* », bien qu'en d'autres occasions, ils clament « *This one does not belong to our mob* ».

entités mouvantes, des groupes d'individus se déplaçant. Pour rendre compte de la fluidité de l'organisation territoriale, il faut, de mon point de vue, reconnaître la primauté accordée au renouvellement des liens rituels entre hommes initiés (et non entre groupes). Elle fait intervenir la notion de complémentarité culturelle, notamment le système d'assistance rituelle réciproque. Etant donnée la contingence des rapports de parenté des initiés entretenant des liens de nature rituelle, on comprendra que les liens rituels ne se fondent pas automatiquement sur la réitération de liens antécédents. Ces liens sont d'une génération à l'autre sujets à révision et soumis à l'aléatoire des rencontres. Ainsi, les affinités qui se tissent entre hommes au hasard de leurs voyages peuvent ultérieurement aboutir à des liens d'assistance rituelle. Il paraît légitime de faire l'hypothèse que ces liens d'assistance rituelle, peuvent déboucher de façon privilégiée, si les hommes appartiennent aux sous-sections requises, sur une alliance scellée entre leurs enfants. Cette alliance aura probablement peu à voir avec celles contractées aux générations précédentes par les parents de ces individus. En fait, la relation d'alliance instaurée entre des enfants par leur pères a une visée, là encore, plus rituelle que matrimoniale : elle a pour fonction essentielle de rendre possible l'initiation des fils. Ceux-ci, une fois initiés, sont libres de transformer, ou non, cette alliance rituelle virtuellement matrimoniale en alliance matrimoniale réelle.

Je me réfère ici à la décision prise par deux hommes initiés d'établir une relation d'alliance entre leurs enfants, lorsqu'ils sont petits, voire des bébés, en désignant la fille de l'un comme belle-mère du fils de l'autre. À première vue, une telle décision peut sembler autoritaire, à même d'entraver le choix d'une épouse par le jeune homme. Mais en fait, une telle alliance est de nature rituelle plutôt que matrimoniale. Elle sert à déterminer la catégorie des belles-mères cérémonielles, dont l'une, la belle-mère désignée ou l'une de ses sœurs réelles ou classificatrices, est destinée à jouer un rôle crucial dans l'initiation du jeune homme. Une fois initié, celui-ci est alors libre de transformer ou non cette alliance matrimoniale rituelle et virtuelle en une alliance réelle en épousant la fille de sa belle-mère cérémonielle. Là encore, c'est l'initiative personnelle, le choix autonome de l'individu, qui prime. Mais pour pouvoir prendre cette décision, comme nous l'avons indiqué plus haut, il est nécessaire que le jeune homme en question passe par une série d'étapes initiatiques destinées à promouvoir son autonomisation et donc sa capacité à faire ses propres choix. La création de nouveaux liens rituels, non nécessairement transmis, favorisent la diversification des alliances d'une génération à l'autre entre membres affiliés à des groupes distincts.

Une articulation similaire entre autonomie personnelle et affiliation relationnelle se retrouve également à Davenport/Port Augusta, alors même que seule une minorité des résidents

ont été initiés et participent aux rituels traditionnels ayant cours dans des communautés plus reculées du Nord-Ouest de l'Australie du sud et/ou dans la partie méridionale du Territoire du Nord. Les autres disent avoir perdu leurs façons de faire traditionnelles dans les sphères rituelle et de la parenté et du mariage, de même qu'ils ne maîtrisent pas pleinement l'usage des langues natives de leurs ascendants. Et pourtant, à l'instar de ce qu'en dit Joshua Warrior, ils confèrent une importance extrême aux liens qu'ils entretiennent avec des territoires et des sites spécifiques en vertu de leurs liens de parenté.

Les habitants de Davenport/Port Augusta, comme la plupart des Aborigènes Australiens, se déplacent beaucoup au cours de leur vie ; la plupart ont vécu dans un nombre conséquent de communautés, rurales, urbaines, reculées et pendant des périodes de temps plus ou moins longues. Ils acquièrent, en conséquence, un savoir sur le territoire qui s'étend bien au-delà de Port Augusta et c'est même ce qui motive leur désir de voyager : connaître les moindres détails du paysage des diverses régions et apprendre les façons de faire dans les différentes communautés. Cette mobilité est, en revanche, souvent perçue par les non Aborigènes comme un signe supplémentaire de leur acculturation. Et, cependant, lorsqu'on y regarde de plus près, on est à même de repérer des patterns de mobilité qui sont largement dépendantes des relations familiales que les individus ont dans diverses localités, le terme « famille » se référant ici à ce que Birdsall (1988 : 141) appelle une « section familiale » : un groupe d'individus qui descendent d'un ensemble de « *sibling-cousins* », des sets de cousins issus de fratries, les mariages entre fratries et entre fratries de cousins étant très fréquents.

En effet, lors de leurs déplacements, et au cours de leurs résidences successives, les membres de la communauté de Port Augusta, tout comme les Aborigènes vivants dans d'autres communautés rurales ou sédentarisées, ont tendance à suivre des chemins, ce que Beckett (1965) appelle des « lignes », qui correspondent aux différents lieux où ils ont des relations de parenté et où ils peuvent s'installer pour une période plus ou moins longue. Ces chemins ne sont pas fortuits mais sont étroitement corrélés à l'attachement particulier que les individus éprouvent à l'égard de certains lieux, soit parce qu'ils y sont nés, ou qu'ils y ont été élevés, ou parce qu'ils se sentent des affinités plus marquées à l'égard de certains membres de leur parenté qui y résident et/ou vis-à-vis d'un territoire ou d'une partie de celui-ci. Ainsi, de nombreuses personnes vivant à Davenport ont un attachement particulier à la région de Port Augusta, soit parce qu'elles sont nées à Port Augusta et/ou parce qu'elles y ont vécu la majeure partie de leur vie. Les autres endroits où ils se sont également installés pendant un certain temps reflètent leurs affiliations tribales respectives et sont situés le long de lignes rayonnant à partir de Port Augusta. Ces lignes relient des lieux qui sont traditionnellement associés à des groupes tribaux

adjacents qui, tout en ayant des langues, des systèmes de parenté et des pratiques rituelles distincts, ont maintenu et continuent de maintenir des liens forts entre eux.

Les « chemins » suivis par les personnes affiliées aux différents groupes représentés à Port Augusta sont donc loin d'être aléatoires. Ils se croisent et se chevauchent systématiquement, donnant lieu à des patterns de mobilité en grande partie déterminés par les réseaux de relations au sein desquels chaque individu exerce ses choix personnels, au cours d'opportunités particulières qui leur sont données et qui vont les amener à développer des liens plus intimes avec certains de leurs proches plutôt qu'avec d'autres. Ces lignes de déplacement sont ainsi le fruit d'une interaction étroite entre affiliation relationnelle et autonomie personnelle qui participent conjointement à la constitution des identités personnelles. Il en va de même des revendications d'appartenance à un « pays ».

Bien que les affiliations tribales des résidents de Davenport soient très diverses, elles se réfèrent à des « pays » spécifiques tels que les terres APY (Anangu Pitjantjatjara Yankunytjatjara) pour les Pitjantjatjara, ou les « Flinders Ranges » pour les Adnyamathanha, caractérisés par leur géographie propre et certains éléments de leur paysage particulièrement saillants vis-à-vis desquels les individus vont exprimer leur attachement spécifique. Si ces affiliations tribales et ces revendications à l'égard d'un territoire ou d'un élément particulier de celui-ci souvent liées à celles de certains ascendants, il est néanmoins admis qu'elles relèvent avant tout d'un choix personnel. C'est ce qui ressort clairement des entretiens que j'ai eus avec les divers membres de Davenport à la suite d'une demande qui m'avait été faite par le chef exécutif (CEO) de la communauté, Alwyn McKenzie, d'établir un profil de la communauté afin d'avoir une idée plus précise de sa composition et qu'il soit ainsi mieux à même d'obtenir des financements auprès de différentes instances administratives, profil qui a donné lieu à la rédaction de mon deuxième livre (1999). À la question, « What is your country », ils faisaient généralement référence soit (1) à leur lieu de naissance ou à celui d'un de leurs ascendants, et/ou (2) à l'endroit où ils avaient grandi ou vécu pendant une longue période : « Kimbah, où je suis né », « Kimberleys, mon grand-père est de là-bas », « Mimili, j'ai grandi là-bas », « Port Augusta, parce que les enfants ont grandi ici », etc.

Ici encore, le degré de flexibilité qui caractérise les réponses aux questions concernant le « pays » et l'appartenance tribale exprime l'importance culturelle accordée à la prise de décision personnelle. Chaque individu se voit offrir un éventail de possibilités en matière d'appartenance à un pays ou à un groupe en fonction de son lieu de naissance, de ses relations familiales et des rencontres avec d'autres – partenaires ou amis – au cours de sa vie. Nul autre que l'individu concerné ne peut répondre à sa place. Il est extrêmement mal vu de parler pour

ou à la place d'un autre, ce qui ne va pas sans poser problème dans un système qui exige que les Aborigènes aient des représentants politiques censés exprimer les avis de la majorité.

Une personne peut également choisir de garder ses options ouvertes jusqu'à plus ample informé, en fonction de certains événements (changement de résidence, visites à des parents dans différentes localités, revendications territoriales), ou de les revendiquer toutes, à tour de rôle, en fonction des différents contextes sociaux dans lesquels cette personne se trouve. Par exemple, une personne en visite dans le pays de sa mère ne nierait certainement pas ses liens avec ce territoire, alors même qu'elle pourra mettre l'accent sur son affiliation au pays paternel là où elle réside habituellement. Par ailleurs, lorsque je demandais aux parents de jeunes enfants quel était le pays ou l'appartenance tribale de ces derniers, ils me répondaient, soit qu'il était encore trop tôt pour pouvoir le dire, soit « je suppose que c'est le mien [pour le moment] », ce qui signifie que l'enfant en question sera libre de faire son choix quand il sera à même de le faire.

Cette souplesse est perçue par les non Aborigènes comme exprimant l'opportunisme des Aborigènes, notamment depuis que les revendications territoriales donnent lieu au paiement de royalties à ceux qui sont reconnus comme ayant des droits traditionnels en vertu de leurs connections. C'est d'ailleurs cette suspicion qu'évoque aussi dans son spectacle Joshua Warrior, l'humoriste que j'ai cité précédemment : « même quand on n'a pas de connections dans un endroit on les revendique pour avoir l'argent ! [sourire entendu] ». Il arrive certes que les Aborigènes soient opportunistes, ils en ont à en payer le prix auprès des membres de leur communauté. Mais, dans les faits, il est très difficile à qui n'a pas vécu dans une communauté aborigène de saisir la nature des obligations qu'implique la soi-disant « famille élargie ». Comme ailleurs, dans la communauté aborigène de Davenport/Port Augusta, tout le monde est effectivement apparenté à tout le monde au travers de divers liens de consanguinité et/ou d'affinité¹². Toutefois, cela ne signifie pas que l'on revendique et donc que l'on a des obligations équivalentes envers toutes ces personnes. Les frères et sœurs et les cousins germains sont généralement considérés comme les parents les plus proches. Mais chacun va choisir au sein de ce réseau ceux avec qui il va développer des liens plus ou moins proches, y compris au sein de la fratrie, y compris aussi vis-à-vis des parentèles paternelles, maternelles ou acquises via les différents liens matrimoniaux. Et cependant, comme je l'ai signalé auparavant, le degré de

¹² D'où le questionnement des jeunes enfants à mon égard lorsque je me suis installée : « c'est marrant Marika, tu es la seule à ne pas être apparentée aux autres ». Une jeune adolescente, aujourd'hui grand-mère, avec qui j'ai développé rapidement des liens très proches, m'a dit alors « c'est drôle je réalise que tu es la seule amie que j'ai ici parce que tous les autres sont des parents ». Le système est si inclusif que je me suis retrouvée, comme d'autres ailleurs, incluse peu de temps après dans le système de parenté et je suis aujourd'hui sa sœur.

proximité revendiquée varie en fonction des contextes : une personne avec qui je suis distante quand je suis dans ma communauté, je m'en rapprocherai volontiers lorsque je suis loin de « chez moi », en particulier dans une ville où nous sommes une minorité d'Aborigènes, ou où nous sommes les seuls représentants de notre groupe d'affiliation aborigène, par exemple lors d'un meeting politique ou professionnel à Adélaïde.

On retrouve la même flexibilité au plan des choix de mariage et de l'organisation des liens d'affinité. Tout en affirmant qu'ils auraient un penchant à se marier, de nos jours, entre trop proches, les résidents de Davenport insistent sur le fait que les règles traditionnelles du mariage ne sont plus respectées. En effet, pour la plupart, le choix des partenaires semble être essentiellement une question de préférence individuelle. Dans le même temps, le fait est que ces initiatives individuelles se combinent néanmoins d'une manière qui est conforme aux structures matrimoniales « traditionnelles ».

Tout d'abord, en lien avec le degré élevé de mobilité résidentielle déjà mentionné, il est fréquent que les descendants des membres d'un ensemble de frères et sœurs (et de cousins) qui ont épousé des étrangers contractent ensuite des unions avec les descendants d'autres membres de ce même ensemble de frères et sœurs (ou de cousins). Ainsi, une ouverture du champ matrimonial à une génération est suivie d'une contraction de ce champ au cours des générations suivantes. De fait, les mariages individuels interviennent de manière à relier et reconnecter différentes localités qui fournissent ultérieurement, et parfois même très rapidement, de nouveaux partenaires d'alliance. Ensuite, et à la grande surprise des Aborigènes de Port Augusta eux-mêmes, mes données généalogiques montrent que les moitiés matrimoniales des Adnyamathanha, par exemple, sont toujours en vigueur. De même, les unions avec la fille de la sœur, type de mariage préférentiel traditionnel, continuent en fait à être pratiqué, au grand dam des Aborigènes qui ont eux-mêmes l'impression qu'il s'agit d'une innovation quand mes relevés généalogiques comparés à ceux de collègues beaucoup plus âgés ayant travaillé dans les communautés avoisinantes il y a des décennies, prouvent le contraire. Enfin, un recensement systématique des affaires judiciaires survenues au cours de mon travail sur le terrain a révélé que les parties adverses étaient, sans exception, des affins, ce qui atteste de la pertinence continue d'un modèle diamétral des relations matrimoniales. En somme, sur le plan des structures matrimoniales, comme sur celui des groupements résidentiels et des affiliations tribales, la reproduction de l'ordre social repose sur des initiatives individuelles fondées sur la reconnaissance de l'autonomie personnelle.

En tant qu'ethos culturel global, cette articulation étroite entre schèmes relationnels et autodétermination individuelle est également manifeste au niveau des relations intimes. Bien

que les liens familiaux restent les éléments constitutifs de l'identité aborigène et que la reconnaissance des relations de parenté soit une préoccupation primordiale, on attend de chaque personne qu'elle fasse des choix relationnels en fonction de ce qu'elle se sent être. Il s'agit là d'un *business* important, à mener de manière affirmée. La sensibilité en matière de parenté d'une personne n'est pas censée correspondre exactement à celle de ses parents, frères et sœurs ou autres proches. Ainsi, dès le plus jeune âge, chacun est invité à constituer son réseau social de manière égocentrique et à en assumer la responsabilité. Comme on me l'a dit, et comme j'ai eu l'occasion à plusieurs reprises d'en être témoin, en cas de conflit, il faut décider pour soi-même à qui accorder ou non son soutien. Il arrive ainsi souvent que certains membres d'un groupe de germains aient à prendre parti lors d'un conflit : certains vont soutenir la personne agressée, les autres son ou ses opposants tandis que d'autres encore refusent de soutenir l'un ou l'autre. Dans tous les cas, personne ne peut le faire au nom d'une autre personne, pas plus qu'il ne peut agir à sa place, car le faire serait nier l'autonomie de cette personne et sa capacité à prendre des initiatives. En effet, être une vraie personne, d'un point de vue aborigène, c'est décider par et pour soi-même et, réciproquement, laisser aux autres les décisions qu'ils ont à prendre pour eux-mêmes. Dans tous les cas, on doit en assumer les conséquences. J'en donne quelques exemples dans un article qui a été publié en ligne, « Payback and Forward: Relatives as a Source of Weakness or Strength » suite au colloque international *Australian Aboriginal Anthropology Today: Critical Perspectives from Europe* au Musée du quai Branly en 2013.

Mais je l'illustrerai ici par un autre exemple particulièrement significatif. Deux frères se promènent dans la communauté lorsque, soudain, l'un d'eux est attaqué par une tierce personne avec une barre de fer. Tant que la personne qui a été attaquée ne se défend pas – ce qui peut être une façon pour elle de reconnaître sa culpabilité vis-à-vis de l'acte générant ce geste de violence – personne ne peut intervenir pour la défendre. Mais si elle commence à se défendre, alors, et seulement alors, certains spectateurs, dont son frère éventuellement, interviendront soit pour lui, soit contre lui, soit en essayant de séparer les combattants ; d'autres pourraient s'en aller ou ne rien faire. Comme le suggère cet exemple, l'autonomie personnelle ne s'acquiert pas seulement par le remaniement constant des allégeances familiales, mais peut aussi impliquer la mise en jeu de son propre corps.

Comme l'ont observé M. Brady et d'autres anthropologues travaillant en Australie, dans la socialité aborigène, la reconnaissance et même l'encouragement de « l'autonomie personnelle sur le plan de l'action » va de pair avec la reconnaissance du « droit à contrôler son propre corps » (Brady 1992 : 75). Maggie Brady relève d'ailleurs que « dans certaines langues aborigènes le terme 'corps' est synonyme de 'personne' (*ibid.*). On en rapprochera, comme le

fait cet auteur, la non-ingérence des parents dans les conduites à risques, voire d'autodestruction, de leurs enfants et ce y compris lorsqu'ils commencent tout juste à marcher. On l'affirme souvent : « One's body is one's business ». J'ai vu, par exemple, des parents donner de l'alcool à leur fils qu'ils savaient sur le point de mourir d'alcoolisme. Ils avaient de la peine pour lui et pleuraient, mais comme ils me l'ont expliqué : « C'est son choix et son corps. Il l'a demandé et [en tant que parents] nous ne pouvons pas refuser ». En effet, la responsabilité relationnelle à l'égard d'un autre qui sous-tend la proximité relationnelle revendiquée va de pair avec le partage et la compassion, mais elle exige néanmoins de continuer, ce faisant, à respecter l'autonomie personnelle des personnes dont on est proche (Moisseeff 2019).

Ainsi, dans la population aborigène contemporaine de Port Augusta, tout autant que chez les Aranda de la fin du XIXe siècle, l'interdépendance qui existe entre, d'une part, les initiatives individuelles et, d'autre part, l'inscription continue de ces initiatives dans des réseaux de relations étendus largement médiatisés par des références spatiales de différents ordres, joue un rôle essentiel. Au plan des relations sociales – résidence, affiliation tribale, revendications territoriales, mariage, conflits, etc. – cette interdépendance renvoie à l'articulation entre autonomie personnelle et capacité individuelle à maintenir en le renouvelant constamment son réseau relationnel de manière égocentrée. Quand on transpose cette dynamique à la sphère mythico-rituelle – récits de création et performances cérémonielles telles que celles impliquées, entre autres, dans les initiations –, elle prend la forme des processus complémentaires qui animent le Rêve : la différenciation des entités et des personnes en vue de les associer pour produire de nouvelles différenciations et, par là, de nouvelles possibilités d'associations. De mon point de vue, c'est le fonctionnement de cette dynamique d'ensemble – la valorisation de l'autonomie (différenciation) dans le contexte de la parenté (association), et réciproquement, la reconnaissance de la parenté (association) découlant de l'exercice de l'autonomie personnelle (différenciation) – qui sous-tend le renouvellement ordonné et la stabilité activement maintenue de la socialité aborigène, à présent comme par le passé.

Soulignons qu'un tel processus de reproduction sociale implique un modèle de transmission culturelle particulièrement complexe à deux niveaux. Ce qu'il est essentiel de transmettre, ce n'est pas tant un contenu culturel, c'est-à-dire un ensemble de connaissances ou de règles normatives, qu'une fonction méta, c'est-à-dire la transmission même de la capacité à transmettre, en l'occurrence des responsabilités relationnelles à l'égard d'autres personnes. La distinction à laquelle je me réfère ici est équivalente à celle qui existe entre initiateur des individus, et les transformer en initiateurs. Alors que produire des initiés consiste à différencier les

personnes concernées, les transformer en initiateurs sous-tend leur association créative ultérieure.

Ce niveau « méta » de la transmission culturelle implique une transmission de la capacité à transmettre, en particulier, la capacité à prendre des responsabilités pour les autres afin de leur permettre d'être mieux à même de développer l'aspect relationnel de leur identité personnelle (*cf.* Moisseeff 2019 et *infra*). Une telle responsabilité permet à un individu de développer son propre réseau relationnel, tout en transmettant les conditions qui permettent à d'autres de développer le leur. Cela nécessite la mise en place d'un cadre, un peu comme celui des étapes de l'initiation rituelle d'autrefois, dans lequel la transmission des responsabilités peut se faire dans un environnement relativement sûr et protégé. Cela dépend également de la volonté de certains individus de prendre les risques d'assumer un tel rôle. On ne peut pas s'attendre à ce que tout le monde le fasse et cela ne peut pas être une obligation imposée. Cela reste, encore une fois, une question de choix personnel. Assumer des responsabilités sur d'autres personnes est ce qui sous-tend l'affiliation relationnelle, et la volonté de le faire repose sur l'autonomie personnelle.

Avouerai-je que j'ai eu beaucoup de difficulté à écrire cette section... J'ai écrit sur ces thèmes essentiellement en anglais pour des collègues qui maîtrisent bien l'anthropologie des Aborigènes australiens. Me traduire en français a été une épreuve et je me rends bien compte que cette transcription ne sera pas satisfaisante pour le lecteur... Mais le faire m'a permis de réaliser combien le seul article portant sur ma pratique clinique que j'ai jamais écrit, « Le couple comme espace initiatique » (2004), doit à mon travail sur et auprès des Aborigènes australiens. C'est sans doute pourquoi, à mon insu, j'ai souhaité l'inclure dans la sélection des publications qui composent le troisième volume de cette HDR.

Les ressorts hiérarchiques des relations interculturelles et leurs répercussions

La communauté de Davenport/Port Augusta est tout à fait représentative des conditions de vie actuelles des Aborigènes Australiens dans la mesure où, de nos jours, aucune communauté aborigène ne peut être appréhendée comme une entité sociale autonome, étanche à l'influence des représentations occidentales et indépendante du système politique et économique australien. Pour étudier la problématique identitaire aborigène dans un tel contexte, il m'a fallu tout à la fois prendre en considération le contexte des relations entre Aborigènes et non-Aborigènes et me fonder sur de nouveaux repères. Et ce d'autant plus que les résidents de cette communauté, on l'aura compris, ne correspondaient pas à l'image typique de l'Aborigène dépeinte dans les monographies traditionnelles : la majorité étaient métis, ne pratiquaient ni

rites de fertilité, ni rites initiatiques et n'employaient plus de façon aussi systématique que par le passé la terminologie classificatoire de parenté, toutes choses qui, dans l'anthropologie classique australienne, définissent la spécificité de la culture aborigène à partir de quoi on définit, généralement, son identité. J'étais, en revanche, confrontée à une série d'autres phénomènes participant de la construction identitaire contemporaine aborigène qu'il m'a fallu repérés en me fondant sur une approche systémique. Pour en rendre compte, il m'a paru intéressant de les situer sur trois plans.

Le premier concerne les stéréotypes, c'est-à-dire les critères exogènes de définition de l'aboriginalité, ceux qui sont employés par les Blancs lorsqu'ils évoquent les Aborigènes et que les Aborigènes eux-mêmes ont internalisés. Ce qu'ont de commun ces stéréotypes, qu'ils soient négatifs ou positifs, c'est qu'ils postulent l'existence d'une seule et même définition de l'aboriginalité qui s'appliquerait à l'identique pour l'ensemble des Aborigènes. Or il se trouve qu'au sein des communautés aborigènes, chacun est encouragé à parler et à agir pour lui-même, l'identité sociale de chacun étant perçue comme fondamentalement singulière et originale. Les stéréotypes sont incapables de rendre compte de l'extrême sophistication de l'ethos aborigène qui permet de percevoir les différents individus comme relevant de personnalités à la fois relationnelles et uniques. Mais les jeunes Aborigènes ne peuvent ignorer ces stéréotypes et leur dimension généralisante et, par là, anonymisante.

Le deuxième plan des phénomènes qui sous-tendent la culture propre aux Aborigènes concerne la spécificité de leurs modes de sociabilité en regard, entre autres, de ceux des non-Aborigènes. Leurs modalités interactionnelles se fondent sur l'expression conventionnelle de certaines émotions telles que la colère, la honte ou la jalousie. A ce niveau, l'identité, ou plus précisément l'ethos aborigène, se réalise au quotidien au travers de l'adoption de comportements, différents en fonction des circonstances et des contextes (hors de la communauté, en présence de consanguins ou d'alliés, lors de la gestion des conflits ou des rites funéraires, par exemple). Ces phénomènes, peu étudiés par les ethnologues, auxquels mon expérience clinique m'a rendue particulièrement sensible, constituent les soubassements du sentiment d'appartenance à une communauté, d'une familiarité partagée et assurent, plus fondamentalement encore, par-delà l'absence ou la présence de certaines institutions rituelles ou de schémas classificatoires de parenté, la continuité d'un mode distinctif de sociabilité.

Le troisième plan des phénomènes qui contribuent à la constitution des identités concerne la façon dont les individus conçoivent leur rattachement à une identité collective aborigène en se référant aux liens qui les unissent à leurs ascendants. C'est à ce niveau que les

éléments de l'histoire des relations entre Aborigènes et non-Aborigènes sont intégrés à l'histoire personnelle et familiale constituant l'assise d'une revendication identitaire propre.

La distinction de ces trois plans permet d'explicitier les difficultés particulières auxquelles sont confrontés les individus métis qui ont été retirés, enfant, de leurs familles pour être placés en institution ou dans des familles blanches, à des fins d'assimilation. Beaucoup revendiquent leur seule ascendance aborigène et tentent de réintégrer leur communauté. Mais ceux qui, ayant été dans l'incapacité de faire l'apprentissage, durant leur enfance, des modalités relationnelles ayant cours dans les communautés aborigènes, tendent à adopter les comportements, beaucoup moins subtils, correspondant aux stéréotypes de « l'Aborigène », ce pourquoi ils sont souvent rejetés ou tenus à une relative distance. Comme m'a dit un ami aranda de Davenport parlant de sa demi-sœur, retirée très tôt de sa famille aborigène qui a été élevée dans une famille blanche, et qui a pourtant réussi tant sur un plan artistique que dans l'organisation aborigène où elle travaille maintenant à Port Augusta : « Elle n'écoute pas, j'ai laissé tomber... »

La revendication à être reconnu comme membre à part entière d'une communauté aborigène constitue l'un des enjeux majeurs du passage de l'enfance à l'âge adulte dans les communautés aborigènes d'aujourd'hui où l'une des pires insultes est d'être traité de *noix de coco*, noir à l'extérieur, blanc à l'intérieur : on attend d'un enfant qu'il apprenne les règles de sociabilité élémentaires, on attend d'un adulte qu'il assume les responsabilités afférentes à son appartenance socioculturelle. Dans une société où les rites de puberté n'ont pratiquement plus cours, c'est la démonstration explicite de la loyauté à sa famille, à son groupe tribal, à la communauté aborigène dans son ensemble, qui va permettre la reconnaissance de l'accession à des responsabilités adultes. Se conformer au stéréotype de l'Aborigène alcoolique, en buvant de manière ostensible et bruyante, s'engager dans des bagarres avec les Blancs, défendre ses cousins, s'impliquer dans des luttes politiques ou travailler dans des organisations aborigènes sont autant de moyens, pour les adolescents aborigènes, de mettre en acte cette loyauté.

Ces nouvelles modalités d'accession à une identité sociale adulte est l'une des répercussions du processus de hiérarchisation culturelle entre cultures dominante et dominée opérée par la colonisation. Mais il en est une autre tout aussi fondamentale, et souvent négligée, celle d'avoir substitué à la hiérarchisation traditionnelle des rôles socioculturels masculins et féminins, un autre type de hiérarchisation entre ex-colonisateurs et ex-colonisés, conduisant à l'amointrissement du statut social des hommes aborigènes : la domination culturelle occidentale a sapé leur rôle de garants du maintien de leur culture, qu'ils assumaient au travers de l'exercice de l'autorité culturelle et, notamment, en jouant le rôle d'initiateurs pour les garçons.

De fait, la disparition ou la secondarisation de l'importance conférée aux rites de puberté semble rendre plus difficile le processus d'autonomisation des garçons : les conduites addictives telles que l'alcoolisme et l'inhalation d'essence, qui sont devenus des problèmes majeurs dans les communautés aborigènes, de même que l'importance des suicides et des conduites à risque, affectent nettement plus les adolescents que les adolescentes.

Par contre, le fait d'avoir des enfants, même à un très jeune âge, tend à transformer les individus en sujets auxquels on reconnaît un statut d'adultes. La fonction procréatrice constitue dans l'idéologie aborigène, aujourd'hui comme par le passé, un facteur essentiel de reproduction socioculturelle : avoir des enfants est considéré comme l'un des moyens les plus efficaces de lutter contre la disparition d'une culture supposée mise en péril par le métissage et la domination culturelle occidentale. Toutefois, les plus grandes difficultés pour les Aborigènes à accéder à un emploi et, par là, à être dans une situation d'autonomie financière diminuent beaucoup leur capacité à assumer leurs fonctions parentales. Les grands-mères et/ou les parents, les oncles et les tantes sont ainsi souvent amenés à prendre en charge les enfants des jeunes gens. Il est intéressant à cet égard de relever que la grossesse est un facteur favorisant, chez un certain nombre de personnes, et notamment les jeunes filles et les femmes, l'abandon – temporaire ou définitif – de certaines conduites à risque ou les incite à devenir chrétiens. En effet, ne pas boire, ne pas fumer et ne pas se droguer est associé, dans ce contexte, au fait de se conformer aux normes de l'identité chrétienne. Accepter ces normes va souvent de pair avec le fait d'accepter Dieu en tant qu'instance tierce et juge ultime arbitrant les conflits entre Aborigènes et non-Aborigènes et participe ainsi à de nouvelles modalités d'intégration identitaire.

La nature différentielle des problématiques adolescentes masculine et féminine actuelles apparaît clairement liée à la transformation des rôles respectifs assumés par l'un et l'autre sexe en contexte postcolonial. J'ai pu ainsi montrer que ces phénomènes à l'œuvre dans les populations dites indigènes affectaient aussi, dans d'autres contextes nationaux, les individus issus des ex-colonies et leurs descendants : la dévalorisation de leur culture d'origine va également de pair avec la tendance à reconfigurer les relations entre les hommes et les femmes, et entre les enfants et leurs parents, aboutissant à une majoration des problèmes affectant, plus particulièrement, les adolescents masculins.

Ainsi, les femmes du tiers monde et leur pouvoir de fertilité, on le sait, attirent toute l'attention des organisations internationales telles que l'ONU et l'OMS (*cf.* la conférence du Caire et celle de Pékin où ont été engagés des millions, sinon des milliards de dollars). Les Occidentaux qui ont tant de difficultés à maintenir un taux de fertilité viable dans leur pays, enjoignent de façon autoritaire, les hommes de leurs ex-colonies non seulement à laisser leurs

femmes s'occidentaliser, mais encore à diminuer leur fertilité. Quel que soit le bien-fondé de prôner la régulation des naissances, on ne peut qu'être vigilant à son impact sur les représentations conscientes et inconscientes auxquelles ces mesures renvoient inéluctablement. Le contrôle du ventre des femmes appartenant à des pays anciennement colonisés est irrémédiablement ressenti comme une tentative pour diminuer la virilité des hommes des ex-colonies, une virilité déjà bien entamée par la colonisation et son corollaire, l'occidentalisation. Dans cette perspective, on doit également s'interroger sur l'impact des services de prostitution, des marchés matrimoniaux, et des services d'adoption orchestrés par les pays occidentaux pour que les mâles occidentaux s'approprient les services sexuels et procréatifs des femmes des pays qu'ils dominent économiquement.

C'est dans cette perspective que j'ai été amenée à proposer de voir les phénomènes de radicalisation comme résultant, pour partie tout au moins, d'une tentative de revivification des hommes de ces populations. Le problème commun fondamental auquel sont confrontées ces minorités visibles que sont les migrants dont on parle et les peuples indigènes se fonde, moins sur la particularité de leur culture, que sur l'idéologie hiérarchisante qui situe les ex-colonisés à un palier de l'évolution inférieur à celui de leur ex-colonisateurs en assimilant leurs caractéristiques physiques distinctives à des différences génétiques, ce dont rend bien compte la spécificité du traitement des métis dans divers contextes dont celui de l'Australie où ils ont été systématiquement retirés de leur famille aborigène, lors d'une politique d'assimilation systémique aux conséquences délétères extrêmes (1997, 1999, 2002, 2005, 2014, 2017).

Un aspect très important de ma recherche consiste à étudier la référence récurrente, dans les médias, à la distinction du traitement appliqué aux femmes dans les différentes cultures pour affirmer l'existence de différences culturelles irréductibles. Les débats sur l'identité nationale, le port du voile et, plus généralement, la problématique de l'Islam radical en sont l'une des émanations les plus flagrantes en Europe. Les décisions concernant les procédures d'immigration et le statut de la femme dans les autres pays européens expriment la généralisation des positionnements idéologiques sur le thème de l'identité systématiquement articulé au statut de la femme et aux différences « civilisationnelles ». Pour aborder ces problématiques interculturelles, il apparaît aujourd'hui indispensable d'examiner de façon approfondie le lien établi par le public et les médias entre les identités culturelles et la conception du rapport entre les sexes. De ce point de vue, une perspective culturelle comparative est intéressante : non seulement pour opposer des études rigoureuses aux visions simplistes sur les différences culturelles, mais aussi pour révéler ce qui sous-tend ces conceptions populaires et popularisées.

Il faut tout d'abord remarquer que le terme migrant tend à désigner, non pas les émigrants de tous pays, mais exclusivement ceux issus des ex-colonies, des pays dits « en voie de développement ». Et, de fait, les populations indigènes qui n'ont, en règle générale, aucune propension à émigrer en masse, subissent le même genre de discriminations consécutives, elles aussi, à une racialisation des relations interculturelles. Ce phénomène doit, selon moi et ici encore, être corrélé à la tendance à hiérarchiser les cultures selon un axe évolutionniste : les sociétés sont classées en fonction de leur plus ou moins grande proximité supposée avec la culture occidentale posée comme la plus évoluée. Dans la communauté aborigène australienne de Davenport/Port Augusta, comme ailleurs, cette hiérarchisation est internalisée par les dominés qui l'associent à une perte de virilité des hommes de leur société et à une crainte que les hommes des sociétés dominantes n'accaparent les services sexuels et reproductifs de leurs femmes, ce qui pourrait rendre compte en partie de la violence exprimée par les jeunes hommes des communautés fortement discriminées dans les sociétés européennes actuelles en raison de la dépréciation de la culture d'origine de leurs ascendants, les actes terroristes spectaculaires récents dans les pays occidentaux en étant peut-être l'expression la plus extrême, de même que le départ de certains jeunes Européens vers la Syrie.

J'ai tenté d'approfondir cette perspective en proposant d'établir une connexion entre, d'une part, la dépendance économique et politique des parents, et plus particulièrement des pères, appartenant à une minorité ethnique et, d'autre part, les problématiques de dépendance à l'égard d'une substance (alcoolisme et toxicomanie) que leurs enfants, notamment leurs fils, développent à l'adolescence, en me fondant sur l'analyse des données concernant l'inhalation d'essence par les adolescents aborigènes (Moisseff 2004). De fait, les communautés dans lesquelles cette pratique s'est développée sont d'anciennes réserves ou missions où les parents aborigènes, et les adultes en général, ont été autrefois « institutionnalisés », c'est-à-dire soumis à un statut de mineurs dépendants pour leurs besoins élémentaires, notamment de subsistance, du bon vouloir de missionnaires ou d'autres instances officielles. Les communautés où l'inhalation d'essence ne s'est pas développée sont celles qui ont pu maintenir, non seulement leurs pratiques rituelles, mais aussi l'autonomie de leurs moyens de subsistance. D'où le rapprochement entre cette domination que j'ai qualifiée de « nourricière » et le développement de conduites addictives particulières telles que l'inhalation d'essence. Ceci m'a conduit à proposer une perspective plus générale sur les addictions qui sont en augmentation dans l'ensemble des sociétés occidentales où l'accession à une autonomie financière et relationnelle pour les jeunes adultes tend à être de plus en plus reculée dans le temps.

La dépendance à une substance, de même que les troubles des conduites alimentaires, peuvent être vues comme un moyen d'assouvir seul ses besoins les plus intimes. La dépendance apparaît alors, paradoxalement, comme la conséquence d'une recherche effrénée d'indépendance vis-à-vis des autres : la substance est un substitut avec lequel l'individu cherche à se sevrer sur le plan relationnel. Au lieu de chercher à s'autonomiser du contexte familial qui subvenait à ses besoins initiaux en développant d'autres types de relations intimes, il s'enferme dans une logique « nourricière » : l'addiction correspond à un refus opiniâtre d'être « nourri » par d'autres que lui-même. Cette problématique est renforcée lorsque les parents sont eux-mêmes dépendants des services sociaux du fait d'un contexte historique de domination culturelle. Le cas des Aborigènes australiens en est un exemple parmi d'autres.

Le recul que me donne aujourd'hui ma très longue implication sur un même terrain australien m'a permis de mettre en évidence l'un des facteurs puissants de résilience qui continue à se manifester en dépit de la persistance d'un contexte de discrimination, et qui me semble fondamental pour permettre aux jeunes aborigènes de retrouver un sentiment de fierté leur permettant soit de les empêcher d'adopter des comportements violents et/ou autodestructeurs, soit de les abandonner. Il s'agit de la transmission, par les adultes aux jeunes gens, d'une capacité d'assumer une responsabilité relationnelle vis-à-vis des autres, voire celle de transmettre cette capacité à leur tour (Moisseeff 2019). Et il semble qu'il en aille de même pour les jeunes Haïtiens dans les Amériques qui ont fait l'objet d'une recherche approfondie dans un livre que l'on m'a invitée à préfacer (Moisseeff 2017).

Ces questions dépassent de loin le cas des Aborigènes australiens. En effet, la prise en considération de l'ensemble de ces phénomènes conduit à envisager de nouvelles perspectives pour aborder la problématique identitaire et « ethnique » qui ne concernent pas seulement les populations dites indigènes, mais également les migrants qui ont eux-mêmes à faire face à la hiérarchisation des cultures liée à un passé colonial.

IV

La science-fiction comme révélateur du principe hiérarchique de la cosmologie occidentale

Après avoir découvert l'importance des représentations portant sur la procréation dans les œuvres de science-fiction et d'horreur (Moisseeff 2000, 2003), j'ai consacré une part importante de ma recherche à l'analyse d'un certain nombre d'entre elles, et en tout premier lieu la saga hollywoodienne d'*Alien* qui a pour héroïne le lieutenant Ripley : *Alien, le huitième passager* (1979), *Aliens, le retour* (1986), *Alien 3* (1993), et *Alien, la résurrection* (1997). Ce travail m'a permis de proposer de considérer ces quatre épisodes comme résultant d'un travail mythologique typique de celui qui est à l'œuvre dans les sociétés occidentales contemporaines où la biotechnologie est un facteur majeur de transformations sociétales consécutives à des modifications idéologiques qui ne le sont pas moins et qui, ensemble, suscitent de nouvelles interrogations éthiques (Moisseeff 2005).

Pour démontrer la validité qu'il y a à appréhender ces œuvres largement négligées par l'anthropologie comme un corpus mythologique au sens propre, je me suis appuyée sur les propositions de Jean-Pierre Vernant (1982) concernant la fonction de la mythologie. De fait, il m'a semblé qu'en nous replongeant dans ce qui constitue notre propre mythologie nous pouvions en tirer des conséquences plus générales sur la forme et la fonction des mythes. La mythologie est à appréhender comme la représentation imagée et dramaturgique d'une cosmologie qui elle-même exprime une conception du monde et l'idéologie, c'est-à-dire les principes d'ordonnement hiérarchiques des différents éléments qui le compose, qui lui est sous-jacente. Elle procède, en effet, d'un travail de métareprésentation : elle ne prétend pas représenter le monde tel qu'il est mais la représentation correspondant à l'idéologie d'une aire culturelle donnée. La narration mythologique exprime et transmet une idéologie d'une manière qui lui est propre et qui est non dogmatique : sa structure formelle lui permet d'intriquer cosmologie et réflexion éthique en laissant ouverte la possibilité d'interroger des savoirs apparemment établis. En maintenant le fossé abyssal entre connaissance et vérité, la mythologie est le moteur de remises en question perpétuelles : elle apporte moins de réponses ou de solutions qu'elle n'incite à les chercher en prenant la forme d'une vérité cachée, si voilée qu'elle peut parfois passer pour absurde ou, à l'inverse, comme un message crypté qu'il s'agirait de décoder.

Dans cette optique, l'émergence, dans la deuxième partie du XIXe siècle, d'un nouveau corpus de récits, de forme non introspective, qu'est la science-fiction, vouée à la vulgarisation

des connaissances, n'est pas fortuite. Elle exprime la nécessité impérieuse, face à la concomitance du désenchantement du monde et du morcellement extrême de la science, d'une nouvelle alliance entre *muthos* et *logos*. Ce genre discursif va se nourrir des connaissances scientifiques contemporaines pour les extrapoler et les tirer du côté de la réflexion éthique et de la métaphysique. De fait, la science-fiction naît moins de l'enthousiasme des lumières que du désenchantement vis-à-vis de la science, laissant augurer, pour les siècles à venir, des conséquences de la mise en oeuvre de projets scientifiques dans l'ordre du politique. Elle se pose d'emblée comme spéculative, éthiquement concernée et réflexive.

L'analyse structurale de ce corpus mythologique permet de repérer un certain nombre d'invariants dans la « pensée » occidentale contemporaine. Ainsi, en procédant à l'analyse conjointe de cette nouvelle forme de mythologie et des médias traitant des nouvelles modalités de reproduction, du sexe, des transformations des relations entre générations et de l'évolution des rapports hommes/femmes dans les sociétés occidentales où elles sont présentées comme fondamentalement distinctes de celles qui seraient à l'œuvre dans des « civilisations » censées être moins avancées, en l'occurrence les sociétés orientales ou du sud, on est à même de constater qu'elles évoquent les problèmes sociologiques et interculturels contemporains sous une forme symbolique.

De fait, cette imagerie populaire s'est réappropriée la théorie de l'évolution. Elle tend ainsi à présenter les différences entre cultures et entre les sexes comme une distinction entre espèces, c'est-à-dire comme une distinction irréductible : les Occidentaux, personnifiés par les Américains du Nord, conservent généralement la morphologie humaine ; les protagonistes étrangers aisément assimilables aux migrants de l'Est et du Sud sont eux décrits sous les traits d'une espèce moins évoluée mais plus prolifique, insecte ou arachnoïde, voire reptilienne. La particularité de ces espèces est censée renvoyer à leur propension à sacrifier les individus au profit de la collectivité en privilégiant les activités de reproduction aux dépens du développement technologique. La multiplication des motifs renvoyant à la prolifération d'insectes envahisseurs, capables d'annihiler l'humanité, doit être mise en relation avec la crainte que les migrants issus de populations considérées comme moins « évoluées », en raison de leur taux de fertilité élevé, ne se substituent à terme aux sociétés qualifiées de « civilisées » qui ont tant de mal à maintenir un taux de fertilité apte à assurer le renouvellement des générations. Au travers du combat entre espèces pour la possession d'un même territoire, est évoquée la compétition entre différents types d'identité culturelle, et la crainte de la disparition de « l'homme blanc » hypofertile. Cette perspective éclaire selon moi les soubassements

symboliques qui s'attachent aux discours actuels opposant Orient et Occident et Nord et Sud, et à leur prétendue impossible conciliation.

Le savoir populaire associe, en effet, l'archaïsme d'une espèce, d'une culture, d'un genre, à sa propension à accorder la suprématie aux activités reproductrices : la quantité d'énergie consacrée à la reproduction est supposée inversement proportionnelle à celle dédiée au développement de la connaissance et à sa transmission, c'est-à-dire au développement de la culture proprement dite. La nature, c'est la biologie, la biologie ce sont les modalités de transmission de la vie tandis que la culture est rattachée, dans cette perspective, aux activités de production 'artificielles', c'est-à-dire non programmées par le devoir de survie biologique.

J'ai par ailleurs tenté de montrer en quoi la disjonction de la procréation d'avec la sexualité et son appropriation par l'institution médicale renforce son caractère sacré et énigmatique et tend, par contrecoup, à favoriser la focalisation des caméras sur le champ obstétrical. La fonction reproductrice féminine peut alors se manifester dans l'imaginaire culturel sous la forme d'une entité autonome, située en dehors du corps de la femme. Elle prend l'aspect d'une bête dont le masque monstrueux recouvre les pouvoirs féminins occultes et mortifères. Tout se passe comme si, en occultant la spécificité des facultés féminines en matière reproductive pour assurer la symétrisation des rôles et des droits de l'un et l'autre sexes, on faisait rejaillir sur les écrans – de télévision, de cinéma ou de l'échographe – la puissance fantastique dont on affuble la femme menstruée au plan imaginaire.

La part plus importante qui revient à la femme dans le processus reproducteur, à savoir la gestation et l'instinct maternel qui lui est rapporté, va alors pouvoir être perçue comme un fardeau susceptible de bloquer l'évolution de la moitié féminine de l'humanité. Cette idéologie simplifiée permet de concevoir la distinction entre l'homme et la femme comme une différence en nature, similaire à celle qui oppose deux espèces différentes. Dans l'imagerie populaire, la transformation d'une femme en mère est ainsi présentée comme une véritable métamorphose, la viviparité révélant l'appartenance de la femme à une espèce inféodée aux nécessités de la reproduction biologique. On tendra donc à opposer les vertus de l'amour et de la volupté sexuelle aux dangers de l'involution auxquels la reproduction féminine soumet l'humanité. Et comme la transformation de la femme en virtuelle procréatrice s'opère à la puberté, écrivains et metteurs en scène vont présenter la puberté féminine sous la forme d'une véritable métamorphose : la jolie nymphette, une fois possédée par les forces génésiques, prend les traits d'une femelle d'une autre espèce, archaïque, dont le paradigme est l'insecte, la reine pondreuse. L'analyse de cette mythologie permet de mieux apprécier les raisons fondamentales qui ont conduit à conférer à l'institution médicale le pouvoir qu'elle a acquis dans le domaine

de la procréation : on lui délègue ainsi la maîtrise du processus d'engendrement et la capacité de recourir à une technologie de plus en plus sophistiquée pour assurer de nouveaux modes de reproduction et contribuer, par là, à la symétrisation des rôles socioculturels masculins et féminins en libérant les femmes du fardeau spécifique dont elles ont hérité. En adoptant une perspective culturelle comparative, j'ai pu montrer que ce phénomène devait être mis en rapport avec la façon de considérer aujourd'hui l'adolescence : comme je l'ai dit auparavant (section II), à la différence de certaines cultures dans lesquelles la puberté est perçue comme l'époque de la vie où la société se doit d'assurer la transmission des pouvoirs reproducteurs d'une génération à l'autre afin de transformer les individus en potentiels procréateurs, ce qui leur permet d'accéder au statut d'adulte, dans nos sociétés contemporaines, il s'agit plutôt d'inciter les adultes à transmettre aux adolescents des moyens anticonceptionnels afin de leur permettre d'accéder à une sexualité sans risque reproducteur. De fait, l'accès à la jouissance sexuelle est, en Occident, devenue la voie royale pour démontrer la capacité des individus à atteindre un statut d'être pleinement autonome.

De façon complémentaire, je me suis intéressée également aux œuvres de science-fiction dans lesquelles des femmes sont victimes d'une insémination d'origine extraterrestre effectuée à la suite de leur enlèvement dans un vaisseau spatial où elles sont dénudées et placées sur une table d'opération. Les enfants nés de ces expérimentations sont censés améliorer la reproduction des êtres supérieurs qui en sont les agents. L'insémination est souvent associée à la mise en place d'un implant nasal provoquant des saignements. J'ai proposé de voir dans ces récits la mythologisation de ce que Michel Foucault désigne comme la biopolitique de l'espèce humaine qui, depuis le XVIII^e siècle, a été instaurée et prise en charge par les gouvernants (« faire vivre et laisser mourir »). L'institution médico-chirurgicale est son vecteur essentiel. Elle s'exerce avec un zèle particulier dans le champ gynéco-obstétrical où les expérimentations ont conduit à la stérilisation de certaines populations tandis qu'elle favorisait l'amélioration de la fertilité d'autres populations, illustrant le volet « contrôle sur les populations » de la biopolitique. La généralisation conjointe relativement récente, depuis les années 50, de la chirurgie et de l'anesthésie a débuté, en Occident, par l'ablation des amygdales et des végétations. Elle illustre, pour sa part, le volet « contrôle sur les corps » de la biopolitique. Dans cette optique, les témoignages de personnes « abduites » semblent significatifs : ils décrivent des flash-backs de situations au cours desquelles elles sont amenées sur une table d'opération où elles sont dénudées à l'instar des opérés ; elles ne peuvent plus parler, plus bouger, sont entourées de personnages sans visage distinguable qui communiquent avec eux, non sur un mode verbal, mais par télépathie.

De ce point de vue, les récits d'enlèvements et d'implants extraterrestres, loin de devoir être relégués au statut de folklore insignifiant et totalement absurde doivent, au contraire, être considérés comme les indices d'une mythologisation émergente, dans laquelle différents champs de l'expérience culturelle occidentale contemporaine, et notamment le champ médico-chirurgical, se trouve cristallisé au travers d'un travail de représentation qui opère, comme tout travail mythologique, par déplacement et condensation.

L'analyse d'un certain nombre de films d'horreur m'ont conduit à montrer leur propension à dépeindre la gestation comme un processus invasif susceptible d'attenter à l'autonomie de la femme en la transformant en esclave de sa fonction reproductrice. Je me suis penchée plus récemment sur les films dont le motif central est un bébé *in utero* qui vampirise littéralement sa mère : afin de la contraindre à le perfuser en sang frais, il l'oblige à se transformer en tueuse en série et à éliminer tout protagoniste masculin (2017, 2018). L'inféodation de la femme à sa fonction maternelle qui va de pair avec son refus opiniâtre de se soumettre à toute intervention médicale aboutit à son exclusion de la sphère sociale et, au final, à sa mort. Ainsi, de façon paradoxale, ces films tendent à révéler le rôle croissant joué par l'institution médico-obstétricale dans les sociétés occidentales : en intervenant de plus en plus tôt dans le processus de la grossesse, voire dans la conception, elle a progressivement pris la place de tiers médiateur fondamental entre la mère et l'enfant, un rôle conféré, dans d'autres contextes culturels, à la collectivité masculine afin d'autonomiser les enfants de leur mère. Mais, dans ces films d'horreur, c'est le risque d'aliénation auquel s'exposeraient les mères qui tenteraient de s'abstraire de la tutelle médicale qui est souligné.

Je me suis, par ailleurs, attachée à montrer l'importance de la théorie de la néoténie proposée par un obscur anatomiste hollandais, Louis Bolk (1961 [1926]), et n'en participant pas moins de la forme contemporaine de la théorie de l'évolution telle qu'elle a été développée par les plus éminents scientifiques tels que Stephen Jay Gould (1997 [1977]). Selon cette théorie, c'est parce que l'être humain naît avant terme qu'il a pu développer des capacités extraordinaires en conservant des aptitudes qui sont, en règle générale, le propre d'organismes non spécialisés tels que les embryons ou les cellules souches. Elle permet par ailleurs, en se fondant sur la filiation des espèces, d'évoquer la possibilité que les individus ne puissent involuer, en recouvrant des traits archaïques propres à des espèces qui ont précédé l'humanité au cours de l'évolution, notamment au cours des transformations induites par la puberté : le mâle dont le corps se couvre d'une pilosité abondante au décours de celle-ci, serait alors particulièrement susceptible de recouvrer des instincts carnassiers et prédateurs, motif repris dans la mythologie contemporaine sous forme de sa capacité, par exemple, à se transformer en

loup-garou. Mais derrière cette idée d'une réversibilité possible de l'évolution humaine à l'échelle des individus, soulignant la dangerosité de la puberté, pour les filles comme pour les garçons, se cache l'hypothèse posée comme vérité par la biologie selon laquelle notre génome individuel contiendrait la mémoire de l'ensemble de l'évolution des espèces, voire celle de l'univers ... Là encore, un tel motif ne pouvait rester sans expression imagée, c'est-à-dire sans représentations dans la littérature et le cinéma populaires.

Dans les œuvres de science-fiction, la différence entre générations tend, elle aussi à être dépeinte comme une différence entre espèces (2004, 2010). Considérons les trois types de phénomènes récurrents dans la science-fiction qui relèvent de la pensée biologique évolutionniste. Premier phénomène : la dernière espèce apparue sur l'échelle de l'évolution contient, dans son génome, tous les éléments qui ont présidé à l'émergence des espèces qui l'ont précédée. Deuxième phénomène : les relations entre espèces antérieures et subséquentes sont conçues comme essentiellement hiérarchiques ; les dernières sont plus complexes et donc évaluées comme supérieures à celles qui les précèdent, raison pour laquelle elles tendent à subordonner les espèces plus primitives pour subvenir à leurs besoins ; par contre, elles sont moins fertiles. Troisième phénomène : la conception de l'évolution technologique en tant que processus linéaire quasi infini tend à masquer notre conception concomitante, toute traditionnelle, de l'évolution de notre espèce sur un modèle cyclique calqué sur le modèle de l'ontogenèse : de même que la sénilité et la stérilité suivent l'accession à une maturité féconde chez l'individu, de même le déclin suivrait irrémédiablement l'apogée des civilisations, des espèces, des astres, etc. L'émergence de nouveaux phénomènes s'effectuerait toujours au prix de la disparition de ceux qui les ont précédés. En conséquence, ces mêmes progrès technologiques dont les humains sont les auteurs, qui leur garantissent leur prééminence sur les autres espèces et sur la nature, pourraient être à l'origine de ce qui pourrait les faire retomber du côté de l'animalité, ou de la bestialité satanique, ou encore des éléments cosmiques fondamentaux à partir desquels ils ont été créés.

Ces trois phénomènes – une espèce supérieure est engendrée à partir d'une espèce inférieure plus fertile, elle tend à subordonner cette espèce inférieure dont elle a émergé pour subvenir à ses besoins propres, et le fait que l'apogée de l'espèce puisse être associée à son proche déclin – vont conduire à pouvoir imaginer une génération future d'enfants comme l'étape suivante de l'évolution des espèces dont l'humanité actuelle constituait, jusque-là, le sommet de la pyramide ; ces enfants du futur tendent à être présentés comme supérieurs, du point de vue de leur capacités, mais moins enclins à aimer leurs ascendants de « race » inférieure. Par contre, ils auraient un instinct de préservation phénoménale pour leur propre espèce les conduisant à

exterminer ce qui la menacerait. Cette conception de l'enfant comme virtuel représentant d'une espèce plus évoluée moins encline à exprimer de l'affection à l'égard de ses ascendants doit être rapprochée de la représentation, dans la fiction, d'enfants aliens, c'est-à-dire appartenant à une autre espèce, prenant possession du corps maternel, ou d'enfants maléfiques incarnant le diable et ayant utilisé une femme comme mère porteuse ; les enfants issus d'une manipulation génétique visant à améliorer l'espèce étant, eux, personnifiés par des enfants condensant les caractéristiques de l'enfant alien et de l'enfant maléfique : alien parce que représentant l'espèce supérieure qui suivra l'espèce humaine actuelle, maléfique car cette espèce viserait à supplanter l'espèce humaine, pour la détruire ou l'asservir. Ces trois figures d'enfants – mutants, aliens ou maléfiques – sont les avatars d'une même problématique : le fossé des générations envisagé comme guerre biologique.

Cette recherche a donné lieu à une vingtaine d'articles et de chapitres d'ouvrages entre 2000 et 2019 (voir notamment Moisseeff 2000, 2002, 2003, 2004a, 2004b, 2004c, 2004d, 2005, 2008, 2011, et 2017). Certains de ces travaux entrent dans la composition du manuscrit inédit présenté dans mon dossier de HDR : *L'Occident et ses mythes ou la procréation dans la science-fiction*.

V

La chair et le sacré

La gestion médicale des corps vivants et morts

Si la mort confronte les personnes et les sociétés à des problématiques communes, les moyens mis en œuvre pour y faire face diffèrent notablement selon les cultures mais aussi selon les époques. Remarquons tout d'abord qu'en Occident, et par contraste avec les affirmations selon lesquelles la mort serait devenue « taboue », celle-ci est constamment évoquée dans les médias à grand renfort d'images saisissantes, de même qu'elle est mise en scène dans les fictions et qu'elle fait l'objet de débats de société se rapportant, par exemple, à l'euthanasie et à l'accès aux soins palliatifs. Parallèlement, c'est aux « psy » – psychiatres, psychologues, psychanalystes, psychothérapeutes – que revient actuellement la charge de présider directement, au cours de consultations, ou indirectement, via les médias, à la gestion de ce qu'il est maintenant convenu de désigner comme le travail de deuil. Or, non seulement les professions « psy » sont d'apparition relativement récente mais, en outre, la systématisation du recours aux « psy » pour aider les personnes affectées par la perte d'un proche l'est plus encore. Ce changement des pratiques se rapportant à la mort, dans les sociétés occidentales contemporaines, est selon moi à mettre en rapport avec la transformation des modes de médiations relationnelles qui a elle-même partie liée avec le rôle relativement récent conféré à l'institution médicale concernant la gestion des corps, vivants et morts.

Ainsi le fait que la majorité des personnes naissent et meurent aujourd'hui dans des institutions médicalisées alors qu'il y a à peine un siècle la plupart naissaient et mouraient à domicile ne peut qu'avoir eu une incidence majeure sur les pratiques funéraires. Elle donne l'impression qu'il existe une « déritualisation » de ces pratiques. Or, dans les faits, le traitement appliqué aux corps par les officiants du culte médical est soumis à une ritualisation extrême. Par contre, les proches du défunt n'y ont qu'une part extrêmement périphérique, quand ils n'en sont pas tout simplement exclus. On comprendra alors cette impression de dépossession et de désarroi qu'ils peuvent ressentir dans un temps où précisément ils sont dépassés par l'événement qui les touche au plus près.

En outre, depuis la fin du XIXe siècle, les cadavres ont progressivement été pris en charge par un personnel spécialisé qui opère dans des lieux d'où sont bannis les profanes. Ce qui a été invisibilisé, ce n'est donc pas la mort mais les corps morts en voie de putréfaction. Cet état de fait ne peut échapper à l'ethnologue travaillant dans des sociétés autres où la présence du cadavre, loin d'être occultée, participe à la structuration des rites funéraires et à la gestion

des réactions émotionnelles des proches. C'est donc afin d'offrir une perspective culturelle comparative sur les procédures de deuil que j'ai proposé de considérer l'événement « mort » comme nous confrontant à trois types de phénomènes : (1) la présence d'un cadavre ; (2) les réactions émotionnelles des proches du défunt ; (3) les représentations collectives de la perte et de la mort (Moisseeff 2016, à paraître).

Dans un nombre non négligeable de traditions dont celle des Aborigènes australiens, ces trois types de phénomènes sont traités ensemble au cours des rites funéraires qui confèrent une place centrale au cadavre et à sa capacité à générer de fortes émotions. Ces pratiques favorisent ainsi l'expression ostentatoire du ressenti des participants et permettent aux deuilés et à ceux moins affectés par la perte du défunt d'ajuster leur ressenti les uns vis-à-vis des autres et chacun en son for intérieur. Les uns sont incités à extérioriser leurs émotions internes tandis que les autres, en entendant les hurlements de douleur et les pleureuses sont mis en contact intime, interne et intense avec leurs propres morts, leurs propres sentiments de tristesse et de perte. En ce sens la performance rituelle sous-tend un véritable partage émotionnel entre les personnes composant une même communauté d'interconnaissance : la complémentarité des gestes effectués par ceux occupant des places distinctes vis-à-vis du mort aboutit à l'harmonisation de l'intensité des sentiments ressentis par les uns et les autres.

Dans l'Occident d'aujourd'hui, en revanche, les trois types de phénomènes associés à la mort tendent à être séparés et à faire l'objet de procédures distinctes déléguées à des instances tierces, distancées, qui ne sont pas des parents mais des professionnels rémunérés à cet effet. Parallèlement, les rituels funéraires tendent à être réduits au strict minimum et les signes extérieurs marquant le statut particulier des deuilés ont disparu. On doit en rapprocher les difficultés éprouvées par les deuilés face à l'absence de procédures institutionnalisées qui marquent, dans d'autres traditions, la clôture de la période de deuil. L'ensemble de ces faits rendent compte de la nécessité socialement ressentie d'avoir à faire « son travail de deuil », et de la sollicitation faite à cet endroit aux « psy ».

De fait, la façon d'envisager la mort, quelles que soient les cultures concernées, doit être corrélée avec la conception de l'identité personnelle. Ainsi, dans la culture aborigène, comme dans d'autres contextes culturels, l'identité personnelle est d'abord conçue 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 de parenté qu'il hérite en droit du fait de sa naissance. D'autre part, les relations qu'il acquiert et qu'il développe tout au long de sa vie. Dans un tel contexte culturel, l'individu *est* ce que sont ses relations. Les procédures appliquées au cadavre et prescrites aux proches du défunt sont

complémentaires : en aidant les proches à se séparer de leur défunt, on aide simultanément le mort à quitter les vivants pour intégrer la société des morts. Les rites pratiqués à la naissance et à la mort des individus possèdent, de fait, des traits formels semblables. C'est également ce qui se passait en France, à une époque bien plus proche que nous n'avons pris l'habitude de le penser, lorsque les personnes naissaient et mourraient encore, la plupart de temps, à domicile.

Aujourd'hui, et en contraste avec ce qui vient d'être décrit, la gestion des corps, de la naissance à la mort, est, dans la plupart des sociétés occidentales, affaire de médecine : elle est assurée par des tiers anonymes rémunérés pour leur fonction. C'est par l'intermédiaire des organismes de santé, des pompes funèbres et des officiers d'état civil que la société gère donc la mort des individus. Leur cadavre est pris en charge par des professionnels chargés de rendre aux morts un aspect tolérable et ce à l'écart du monde profane, loin des yeux du public. De façon conjointe, dans la sphère publique où se déroulent les obsèques sous la forme d'une ritualisation très cadrée et souvent minimaliste, soumise à des contraintes de temps et d'espace drastiques, l'expression des sentiments des proches du défunt répond plus à une exigence de pudeur qu'à celle de l'ostentation bruyante. Chacun y est invité à se replier dans son for intérieur pour commémorer le défunt. Tout se passe comme si la convenance exigeait de ne pas contaminer ses voisins par ses émotions et, réciproquement, tout est fait pour que nul ne soit contaminé par les émotions d'autrui, en parfait contraste avec l'éthos aborigène que j'ai évoqué précédemment.

Les réactions émotionnelles des proches tendent, pour leur part, à être gérées à distance de cette présence lourde et abjecte de la décomposition de l'être aimé, notamment au travers des conseils prodigués par des non parents rémunérés à cet effet : les « psy » qui jouent alors le rôle de tiers médiateurs entre les vivants et les morts, et s'ils sont les dépositaires de l'intime de leurs patients, c'est précisément parce qu'ils ne sont pas leurs intimes. C'est au cours de telles consultations que les proches du défunt viennent faire part des émotions qu'ils ressentent et qu'ils ont tant de mal à exprimer en présence de leur entourage en raison de l'angoisse qu'ils sont alors susceptibles de susciter. L'injonction à faire son travail de deuil va, en effet, de pair avec les difficultés à partager avec ses proches, amis ou parents, son désespoir face à la perte et à la mort, hors de lieux de médiation consacrés.

En revanche, la mortalité humaine donne lieu à de nombreuses représentations collectives médiatisées, c'est-à-dire à distance de la présence concrète des cadavres. En effet, la mort est omniprésente dans les médias. Elle fait la une des informations, constitue la trame de nombreuses fictions et de témoignages autobiographiques. Le trépas de célébrités fournit aussi un moyen de commémorer la mort collectivement et ce d'autant plus que le défunt n'est

précisément pas, là encore, un proche. Rien n'empêche donc de donner libre cours à son chagrin et un tel événement peut même être l'occasion de se rapprocher d'un collectif fondé, non sur la parenté, mais sur un chagrin partagé vis-à-vis d'un défunt éloigné. On relèvera toutefois que la mort est aussi exhibée par le biais d'images très dérangeantes, mais alors concernant plus volontiers des personnes vivant dans des pays lointains ou ayant vécu à d'autres époques : les victimes de guerres ou de crimes de masse, de catastrophes naturelles, etc. La multiplication des films d'horreur est également une procédure permettant de reconnecter l'abjection du corps mort avec les réactions fortes qu'elle suscite lorsque les personnes y sont directement confrontées, notamment lors de la mort de leurs proches. Tout se passe comme s'il revenait à la production de ces images de réintroduire la dimension effroyable des corps en voie de putréfaction et leur aptitude à nous affecter profondément sur le plan émotionnel (Moisseff 2013).

On rapprochera cette évolution de la gestion de la mort et du cadavre, dans les sociétés occidentales, à l'importance de plus en plus grande progressivement conféré au corps pour fonder l'identité personnelle que j'ai évoquée dans la section II (p. 38). Il était donc dans la logique des choses que la loi, comme le soulignent les juristes, consacre la « sanctuarisation du corps humain » et que, dans le même temps, elle proclame la nature sacrilège de toute atteinte au corps « y compris après la mort ». Ce constat est d'autant plus remarquable que jusqu'à une période récente, en dehors des « dispositions relatives aux funérailles », le cadavre n'intéressait pas le droit (Gasnier 2012 : 230). La loi traitait la dépouille d'un simple mortel comme une chose, certes particulière mais néanmoins dépourvue de toute personnalité juridique. Aujourd'hui, en conséquence des pouvoirs sur les matériaux humains concédés à la biologie, l'origine et le terme de la trajectoire d'un sujet ont tendance à s'étendre en deçà et au-delà de ce qui la bornait traditionnellement : la naissance et la mort. En effet, les nouveaux textes de loi ne protègent « pas seulement le cadavre, au sens où nous pourrions l'entendre classiquement, à savoir le corps dans un état de décomposition plus ou moins avancé, sur lequel on peut cependant encore reconnaître la forme d'un corps humain, mais également les ossements, les cendres issues du corps, ou des parties de corps » (*ibid.* 232). De manière corrélative, nous avons les plus grandes difficultés à nous séparer de nos défunts, ce dont témoigne l'injonction paradoxale consistant à insister sur le devoir de mémoire qui leur est dû et sur le travail de deuil qui nous revient.

Comme l'a suggéré Boris Groys lors de sa conférence du Louvre intitulée « Vampires : la communauté qui vient » (21/03/11), depuis qu'on a décrété la mort de l'âme, les corps sont devenus immortels. De fait, leur agentivité paraît pouvoir être reconduite indéfiniment au sein

des organismes de santé qui en ont la gestion. En ayant développé les moyens de prolonger médicalement et *ad vitam aeternam* la vie organique, ils sont effectivement à même de maintenir entre la vie et la mort des individus en fort mauvais état, voire dont la mort cérébrale a été prononcée et qui pourront ainsi faire l'objet de prélèvements pour suspendre l'arrêt de mort pesant sur d'autres individus. Pour se débarrasser de ces corps devenus immortels, on se retrouve donc devant l'obligation d'édicter de nouvelles lois sur les procédures entourant la fin de vie. Parallèlement à cet état de fait, on constate, d'une part, la multiplication des fictions mettant en scène zombies, vampires et autres morts-vivants, d'autre part, la propension à transformer le cadavre en artefact artistique particulièrement valorisé et subversif. Les expositions de cadavres plastinisés de Von Hagen en sont l'illustration la plus flagrante. En effet, si elles ont donné lieu, du côté des intellectuels et des décideurs publics, à nombre de polémiques, elles ont plutôt suscité l'admiration béate, voire une fascination quasi religieuse, du côté du grand public, certaines personnes s'étant portées volontaires pour devenir après leur mort l'objet de ce nouveau culte des reliques très incarnées.

Dans mes travaux portant sur la mort et l'usage du cadavre, j'ai cherché, on le voit, à éclairer certains traits distinctifs des pratiques funéraires dans les sociétés occidentales en les comparant avec les rites funéraires mis en place dans d'autres contextes culturels. Dans ces cultures, les trois types de phénomènes associés à la mort que j'ai identifiés – la présence d'un cadavre, les réactions émotionnelles des proches et les représentations collectives de la mort et du chagrin lié à la perte – tendent à être traités ensemble. Dans l'Occident d'aujourd'hui, ils tendent, en revanche, à être séparés et font l'objet de procédures distinctes : le cadavre est pris en charge par l'institution médico-légale, les réactions émotionnelles des proches le sont par cette large catégorie professionnelle que sont les « psy », enfin les représentations collectives de la perte et de la mort renvoient à un travail d'élaboration effectué par les médias. Tous les trois requièrent le recours à des instances tierces, distancées, qui ne sont pas des parents mais des professionnels rémunérés à cet effet. Dans les autres sociétés précédemment considérées, l'expression ostentatoire du ressenti des participants permet aux deuilés et à ceux moins affectés par la perte du défunt d'ajuster leur ressenti les uns vis-à-vis des autres et chacun en son for intérieur. En ce sens la performance rituelle sous-tend un véritable partage affectif entre les participants.

En revanche, en Occident, je l'ai dit, les procédures funéraires sont typiquement régies par le souci d'éviter toute expression émotionnelle par trop ostentatoire de manière à ce que ceux occupant de positions distinctes vis-à-vis du défunt ne viennent contaminer les autres par la charge émotionnelle qui pourrait émaner d'eux. Cependant, lorsque des événements sociaux

catastrophiques, tels que les attentats récemment perpétrés sur le sol européen se produisent dans le cadre de la vie ordinaire de façon inattendue et avec la violence spectaculaire qui les caractérise, il est alors difficile d'en contenir les effets – et les affects – de la même façon. A l'exemple de ce à quoi renvoie le cadavre pour les deuilés et pour les autres membres de la collectivité concernée, ils s'imposent comme des phénomènes intrusifs et déstabilisants d'ampleur exceptionnelle et, par là, à même d'encourager l'expression collective d'émotions dans les espaces publics où ils tendent, habituellement, à en être expurgés. Les rassemblements spontanés et les commémorations collectives, de même que les conflits qu'ils provoquent, à l'instar des réactions suscitées par le cadavre dans d'autres traditions, peuvent alors être vus comme autorisant les individus occupant différentes positions à participer à un accordage de leurs émotions respectives : la conjonction de leur présence physique en masse et de l'expression ostentatoire de leurs ressentis composent ensemble une même représentation du malheur et de la perte qui sous-tend la performance dont la manifestation de rue est la forme convenue (Moisseeff à paraître).

L'avènement d'une religion séculière en Occident. Représentations biologiques, pratiques médicales et médiations « psy »

La problématique générale qui a animé mes recherches jusque-là portait sur les processus de constitution des identités, d'une part, sous un angle monographique, celui des Aborigènes du passé et de l'Australie contemporaine, d'autre part, sous un angle comparatif visant à spécifier les particularités de ces processus dans les sociétés occidentales contemporaines. C'est en continuant à adopter cette double perspective que j'ai pris la mesure de l'importance conférée à la biologie et à la technologie qui lui est associée dans les représentations véhiculées et diffusées dans le grand public par les œuvres de science-fiction et, de façon très complémentaire, de l'implication systématique, de nos jours en Occident, de l'institution médicale dans la gestion de la naissance, de la sexualité et de la mort. Mon approche monographique sur les Aborigènes australiens a ainsi constitué l'arrière-plan à partir duquel j'ai pu appréhender l'Occident contemporain comme un tout culturel cohérent, à l'instar d'une culture exotique, comportant certes des variantes locales, mais plus fondamentalement encore partageant des traits communs tant sur le plan de sa structure mythologique que sur celui de ses pratiques rituelles.

Mon programme de recherche, fondé sur un ensemble de matériaux relevant de cette aire culturelle dont certains ont été traités dans des travaux précédents, porte sur les pratiques

et les soubassements idéologiques d'une institution reconnue officiellement comme majeure, tant sur le plan social que politique et juridique, dans l'ensemble des sociétés occidentales contemporaines : l'institution médicale. Je souhaite, en effet, montrer que cette institution occupe dans les sociétés occidentales le rôle joué ailleurs par ce que les ethnologues conçoivent comme une institution religieuse dans des sociétés où le terme religion ne correspondait, jusqu'à l'arrivée des colonisateurs, à aucun vocable synthétique. Cette perspective me donnera ainsi l'occasion de concilier les atouts de mes deux types d'expérience professionnelle : d'une part, mon implication auprès des praticiens de la santé et de leurs divers collaborateurs et, d'autre part, le recul que je suis à même d'adopter vis-à-vis des matériaux concernant l'Occident contemporain grâce à mes travaux sur l'Australie aborigène.

En effet, comme l'a suggéré Vernant (1982 : 216), l'un des principaux obstacles épistémologiques à l'étude des faits relevant de sa propre culture renvoie à la trop grande proximité que le chercheur entretient avec ces faits et qu'il va ainsi être enclin à juger incomparables avec ceux relevant d'un autre domaine que celui au sein duquel il a pris l'habitude de les ranger. Ainsi, la médecine de pointe des sociétés occidentales actuelles tend à être rattachée aux progrès des sciences et du développement technologique, eux-mêmes censés être uniquement fondés sur des connaissances objectives. À l'inverse, en Occident depuis longtemps déjà, la religion est censée renvoyer à des pratiques relevant, pour l'essentiel, de l'ordre spirituel, c'est-à-dire de l'intangible, du non démontrable. Cette répartition des tâches entre médecine et religion, respectivement dévolue à la gestion des corps et à celle des âmes, rend quasi impossible d'envisager la première sous l'angle d'un système religieux au sens propre. C'est pourquoi Durkheim, lui-même influencé par la perspective évolutionniste en vogue à son époque, tendait à appréhender les rites sanglants participant de la « religion » des Aborigènes australiens comme incommensurables avec ceux des religions de « civilisations » plus « avancées » dont les officiants n'opèrent que peu ou pas sur les corps. Pour ma part, c'est paradoxalement parce qu'au départ je n'ai pas opté pour la voie de l'anthropologie médicale, que j'ai pu adopter ultérieurement une posture réflexive vis-à-vis de mon expérience clinique. J'ai été ainsi à même, au terme d'un long cheminement, de mettre en regard les pratiques religieuses des Aranda d'autrefois avec les pratiques médicales contemporaines.

De fait, en étudiant l'objet considéré comme le plus sacré chez les Aranda, le churinga, j'ai eu très tôt l'intuition que le prototype des objets puissants utilisés dans les rituels traditionnels était le cadavre. Mais ce n'est qu'à la suite de mes travaux comparatifs de ces dernières années sur le traitement de la mort et du deuil que j'ai été à même de le démontrer. J'ai pour ce faire montré, qu'à l'instar des churinga, la matérialité paradoxale, autoréférentielle

du cadavre allait de pair avec son aptitude à engendrer des émotions d'une exceptionnelle violence, lui conférant une agentivité propre. Or la confrontation avec le cadavre participe pleinement de l'initiation des étudiants en médecine : pour être à même d'apprendre à maintenir en vie leurs patients, ils commencent, paradoxalement, à être confrontés à des cadavres sur lesquels ils opèrent des gestes pour le moins transgressifs qu'ils sont par la suite amenés à effectuer sur les corps vivants. Ce maniement des corps dans des lieux interdits aux non initiés en matières médicales est tout aussi empreint de gravité que les rites aranda et soumis à une codification et à un encadrement des gestes tout aussi stricts. De ce point de vue, la définition de la religion que Durkheim a proposée dans *Les Formes élémentaires*, en partant justement des données recueillies chez les Aranda, s'applique parfaitement au domaine de la Santé : « un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites ».

Il convient ici de relever l'importance croissante conférée, aujourd'hui, dans les sociétés occidentales aux « grandes questions éthiques posées par les avancées scientifiques et techniques en santé »¹³ visant précisément à cadrer des procédures médicales ayant pris une place grandissante en ce domaine. En témoignent, entre autres en France, les débats suscités par les révisions successives des lois de bioéthique. Et, de ce point de vue, le fait que les représentants « des principales familles philosophiques et spirituelles »¹⁴ y aient été assez rapidement conviés aux côtés des experts en la matière – praticiens, scientifiques – est significatif. Enfin, la nécessité ressentie, plus récemment, par les gouvernants d'inciter les citoyens eux-mêmes à y contribuer, soulignent amplement les enjeux sociétaux majeurs qu'engagent les recherches et les pratiques médicales.

Dans ma recherche à venir, je souhaite étudier ces enjeux en adoptant le point de vue distancé de l'ethnologue du lointain en postulant que, sous couvert de pratiques ancrées dans la modernité et dans un champ relevant *a priori* du séculier – la santé –, ce dont il est question lorsqu'on parle de bioéthique renvoie, en fait, à ce que les pères fondateurs de l'anthropologie rattachaient à la notion de sacré. J'ai, en effet, à cœur de réhabiliter cette notion, largement abandonnée de nos jours par les ethnologues (cf. Casajus 1991), en la rattachant en premier lieu au caractère transgressif de certaines interventions opérées sur les corps et/ou usant de substances qui en sont issues par des officiants légitimés à les entreprendre selon une codification encadrée par des lois, coutumières, religieuses ou juridiques. De fait, les

¹³ Cf. *Les États Généraux de la Bioéthique* : <http://bioethique2018.erebfc.fr/#intro>

¹⁴ Cf. la description officielle des membres composant le Comité Consultatif National d'Éthique : <https://www.ccne-ethique.fr/fr/pages/les-membres>

ethnologues rangent dans le registre du religieux, non seulement des croyances en des entités invisibles, mais également, et de façon privilégiée, les rites « [mettant] en jeu le corps qui est tout ensemble [leur] outil et [leur] matière » (Fabre 1987 :4), c'est-à-dire ceux entourant la naissance et la mort ou censés favoriser la fécondité des êtres vivants et, plus généralement, le recouvrement de la santé. On voit donc que, d'un point de vue anthropologique, les phénomènes entrant dans la catégorie du religieux sont ceux-là même qui sont dorénavant pris en charge, dans les sociétés occidentales contemporaines, par l'institution médicale : la naissance, la mort, la fertilité, les maladies physiques et mentales. Il est intéressant à cet égard de noter que les points sur lesquels portent les lois de bioéthique sont la fin de vie, l'aide à la procréation et l'usage, à des fins de recherche et de dons, des substances prélevés sur les corps vivants et morts dont la gestion est déléguée aux organismes de santé, mais aussi, et de façon plus générale, le secret médical. Ainsi, tout comme ce qui relève du sacré dans d'autres traditions, la sphère de la bioéthique renvoie au lien entre le dévoilement d'un intime se référant au corps et les transgressions, légitimes ou non, auxquelles il est susceptible de donner lieu et qu'il est donc nécessaire, partout, d'encadrer.

De mon point de vue, les termes « santé » et « biologie » sont des euphémismes tendant à masquer ce dont il est réellement question au travers des pratiques médicales qui leur sont associées : une conception du monde, une idéologie au sens où l'entend Dumézil, ni plus vraie, ni plus fausse que d'autres mais qui en tous les cas sous-tend à la fois une mise en catégories spécifiques des éléments du monde et la hiérarchisation des rapports que sont censées entretenir entre elles ces catégories (par exemple, et entre autres, sexes, générations, espèces, civilisations). La biologie est censée assumer le pôle somatique de ces pratiques dans des enceintes spécialisées à l'écart du public profane. La santé concerne l'ensemble des individus de la planète et est pour sa part associée à une dimension plus évanescence, à savoir et selon l'Organisation Mondiale de la Santé, le *bien-être* à la fois physique, mental et social. Ma visée est de mettre en lumière la cohérence des pratiques mises en œuvre par les organismes de santé en montrant qu'elles participent d'un culte centré sur les corps individuels que leurs « propriétaires » doivent apprendre à prendre en charge et à entretenir selon les différentes étapes de leur vie et leur état jusqu'à avoir à déterminer le devenir qu'il souhaite lui conférer lorsque leurs forces ou leur « bien-être » les abandonneront. Cet ensemble renvoie au volet contrôle sur les corps de ce que M. Foucault a désigné comme biopolitique. Le volet contrôle sur les populations de la biopolitique au sens foucauldien renvoie, de son côté, aux législations internationales qui articulent ensemble les problématiques démographiques et de migrations en s'attachant à conditionner le soutien économique dispensé par les pays dits développés à ceux

dits en voie de l'être à l'élargissement des droits des femmes dont une des visées majeures est de réguler leur fécondité. Ici se joue à plein le rôle de l'idéologie fondée sur une perspective « biologique » qui n'est autre qu'une cosmologie à vocation hégémonique dont le succès de la diffusion tient à la fois du recours à des technologies particulièrement performantes et en constante voie de perfectionnement, et au fait que cette diffusion se fait sous couvert de l'accession universel à la santé et aux droits humains.

Mon projet monographique sur l'Occident contemporain comporte trois volets. Le développement du premier est déjà très avancé puisqu'il renvoie en premier lieu au manuscrit inédit de mon dossier HDR intitulé *L'Occident et ses mythes ou la procréation dans la science-fiction*. Il reprend sous une forme axiomatique un ensemble de textes remaniés portant sur l'analyse d'un corpus représentatif d'œuvres de science-fiction. Dans l'introduction, je m'attache à approfondir la perspective proposée par J.-P. Vernant quant à la fonction et à la structure formelle des mythes à partir du point de vue opérant qu'il y a à appréhender la science-fiction comme une véritable mythologie. De fait, ici la familiarité avec les récits de sa propre culture, dès lors qu'elle est combinée à l'exotisme que leur confère la comparaison avec des mythes appartenant à une autre aire culturelle, permet de repérer que la mythologie transmet bien une idéologie, comme le suggère Vernant, mais en l'intriquant systématiquement à un questionnement éthique restant ouvert à une multitude d'interprétations. Dans ce contexte, c'est ce que nous tendons à considérer comme le plus scientifique – les sciences du vivant et de l'espace, la technologie, par exemple – qui fait l'objet d'interrogations dégagées de la nécessité de les structurer selon des normes académiques. Et c'est pourquoi, la paléontologie, la préhistoire et l'histoire s'étant approprié les données du passé, « nos » mythes, au lieu d'être situé dans un passé lointain tendent, au contraire, à renvoyer au futur. C'est alors les conséquences possibles des avancées de la science quant à l'avenir de l'humanité et de la planète qui sont explorées. Il est ainsi possible de montrer que la biologie, dont le terme même n'a acquis son acception actuelle que dans la deuxième partie du XXe siècle, correspond à une cosmologie et que la cohérence de celle-ci lui est conférée par une perspective évolutionniste. Une première partie de l'ouvrage (chapitres 1 à 3) s'appuie sur une comparaison entre des mythes appartenant à l'aire occidentale contemporaine et à d'autres traditions pour mettre en perspective deux idéologies radicalement différentes concernant la procréation et la différence des sexes. Dans les chapitres suivants, l'analyse de certaines œuvres de science-fiction que l'on peut estimer particulièrement représentatives du corpus d'ensemble, permet d'explorer et de mettre en évidence divers aspects de l'idéologie occidentale contemporaine en montrant,

notamment, qu'en se fondant sur une perspective évolutionniste biologique, elle tend à induire la présentation des distinctions entre sexes, générations et cultures comme des différences entre espèces. Le chapitre conclusif vise à mettre en lumière deux conceptions divergentes de la relation mère-bébé. Dans les récits aranda présentés au début de l'ouvrage, la fusion originelle mère-enfant donne ses lettres de noblesse à la maternité tout en étant présentée comme un facteur potentiel d'aliénation de l'enfant vis-à-vis de sa génitrice. À l'inverse, dans certains récits horrifiques occidentaux, la grossesse est présentée comme un facteur d'aliénation pour la femme et ce au travers d'images particulièrement saisissantes et sanglantes : le bébé prend les traits d'un vampire ou d'un zombie.

Le deuxième volet se rapporte à la particularité des moyens mis en œuvre dans l'Occident contemporain pour favoriser l'autonomisation des enfants vis-à-vis de leurs parents sous un angle, là encore, comparatif. On montrera que si, dans tous les cas de figure, la main mise sociale sur la sexualité, c'est-à-dire le passage d'un état stérile à un état fertile, joue un rôle crucial à la puberté, celui-ci s'exprime de façon distinctive selon qu'on choisit de valoriser l'une ou l'autre des composantes sexuelles : son versant érotique, en promouvant le recours à des moyens anticonceptionnels, notamment à l'adolescence ; ou, à l'inverse, son versant reproducteur en médiatisant la transmission de pouvoirs reproducteurs d'une génération à l'autre. Dans ce dernier cas, on juge crucial d'interposer entre les enfants et leurs parents, aux alentours de la puberté, des instances médiatrices rituelles incarnées par les initiés masculins qui habilent les individus à assumer des responsabilités dans le domaine de la fertilité auxquelles s'attache le prestige des trajectoires individuelles particulières, masculines et féminines. Ils accèdent par la même occasion à un rôle social plein et entier vis-à-vis de leur collectivité culturelle d'appartenance. Par contraste, dans l'Occident d'aujourd'hui, il revient à l'institution médicale le rôle de protéger les jeunes gens d'une implication précoce dans une fonction parentale présentée comme susceptible de les empêcher de s'épanouir tant sur le plan sexuel, c'est-à-dire dans la sphère privée, que professionnel, c'est-à-dire vis-à-vis de leur collectivité.

On soulignera, par ailleurs, l'importance complémentaire conférée à l'institution scolaire et aux médiations « psy », cette vaste catégorie professionnelle comprenant psychiatres, psychologues, travailleurs sociaux et autres médiateurs. La première, à laquelle nul ne peut déroger, est une instance précoce interposant des tiers non familiaux entre l'enfant et ses proches et à qui incombe aussi une part de l'éducation sexuelle. D'une part, elle est censée faciliter à terme l'insertion professionnelle et, par là, l'autonomisation matérielle des enfants.

D'autre part, en autorisant leur rapprochement sur le long terme avec des non intimes, adultes et pairs, elle promeut aussi leur autonomie affective et est ainsi susceptible de contribuer à l'enrichissement de leur identité relationnelle.

Les secondes, qui n'interviennent que lorsque les relations parents-enfants sont par trop conflictuelles, notamment au moment de ce que l'on désigne comme « la crise d'adolescence », ne sont pas des agents de la médecine somatique. Cependant elles ont bel et bien commencé à prendre leur essor au moment même où la médecine, au travers de l'hygiénisme et de la santé publique, a renforcé et généralisé son pouvoir sur les corps, c'est-à-dire dans la deuxième partie du XIXe siècle. Tout se passe comme si ces nouvelles professions qui ne cessent de proliférer en se diversifiant se voyaient déléguer le rôle d'un contre-pouvoir dans le droit fil de celui aujourd'hui exercé par les instances impliquées dans les comités d'éthique.

Enfin, les médias constituent un autre type d'instances médiatrices : le contenu des représentations véhiculées par les films d'horreur ou de science-fiction destinés aux adolescents sont, en effet, en conformité avec l'idéologie occidentale qui tend à conférer une valeur positive aux activités érotiques, et à souligner l'aspect négatif, voire potentiellement mortifère, de la reproduction lorsque celle-ci n'est pas soumise à un strict contrôle. En outre, en associant symboliquement la transformation pubertaire à une métamorphose transformant les adolescents en prédateurs (loups-garous, vampires, etc.), ils offrent à ces derniers des supports imaginaires pour se repérer dans le vécu bouleversant dont ils font alors l'expérience.

Le troisième volet de mon programme sera consacré aux procédures mises en place dans l'Occident contemporain pour gérer la mort et le deuil en éclairant certains traits distinctifs en regard des pratiques funéraires déployées dans d'autres contextes culturels. Il visera en particulier à souligner, tout en décrivant les modalités propres à chacune, la répartition des tâches entre trois types d'instances tierces – les légistes et les thanatopracteurs, les « psy » en tout genre, les médias – auxquelles revient respectivement la prise en charge du corps des défunts, les réactions émotionnelles des proches et les représentations collectives de la mort et de la perte. Ce travail me donnera l'occasion de faire valoir un aspect rarement pris en compte dans les travaux anthropologiques sur les émotions, à savoir leur dimension cénesthésique (sensations physiques internes) dont je montrerai qu'elle doit être rattachée à la notion de sacré. L'attention portée à la généralisation du recours aux services de soins palliatifs permettra de montrer le rôle médiateur des soignants et des psys dans les relations entre un futur défunt et ses proches, notamment celui consistant à encourager ces derniers à exprimer de façon démonstrative leurs émotions avant le trépas et au sein même de ces unités dédiées. On relèvera

que, dans d'autres traditions telles que celle des Aborigènes, cette forme de médiation visant à favoriser l'exhibition des sentiments est mise en œuvre lors de la phase post mortem des rituels funéraires. Enfin, la multiplication des morts-vivants dans les récits et les films d'horreur sera mis en rapport avec l'importance conférée à des organismes médicalisés pour maintenir en vie des personnes ayant perdu une partie de leurs facultés mentales et physiques et dont le nombre est en constant accroissement. J'ai déjà été contactée par Nicolas Delestre, thanatopracteur qui dirige la collection « Dilaceratio Corporis » aux éditions Fage, pour en assurer une version grand public en 2021.

BIBLIOGRAPHIE

- Australian Bureau of Statistics, 2012, « A Population Overview: Fertility and Mortality », in *Aboriginal and Torres Strait Islander Wellbeing: A focus on children and youth*, <http://www.abs.gov.au/ausstats/abs@.nsf/Lookup/4725.0main+features1Apr%202011>
- Bateson, G., 1972, *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. San Francisco, Chandler Publishing Company.
- Beckett, J., 1965, « Kinship, mobility and community among part-Aborigines in rural Australia », *International Journal of Comparative Sociology* 6 (1) : 7-23.
- Birdsall, C., 1988, « All one family », in I. Keen (éd.), *Being Black: Aboriginal Culture in 'Settled' Australia*. Canberra, Aboriginal Studies Press.
- Bloch, M. et J. Parry, 1982, « Fertility and Female Sexuality », in M. Bloch et J. Parry (éds), *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge, Cambridge University Press, pp.18-27.
- Bolk L., 1961 [1926], « Le problème de la genèse humaine », *Revue Française de Psychanalyse*, tome XXV (2) : 243-279.
- Boltanski, L., 2004, *La condition fœtale. Une sociologie de l'avortement et de l'engendrement*. Paris, Gallimard.
- Brady, M., 1992, *Heavy Metal. The Social Meaning of Petrol Sniffing in Australia*. Canberra, Aboriginal Studies Press.
- Casajus, D., 1991, « Sacré », in P. Bonte, M. Izard *et al.* (éds), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, PUF, pp. 641-642.
- Denham, W.W., C.K. McDaniel et J.R. Atkins, 1979, « Aranda and Alyawara Kinship: A Quantitative Argument for a Double Helix Model », *American Ethnologist* 6 (1) : 1-24.
- Dousset, L., 2011, *Australian Aboriginal Kinship: An introductory handbook with particular emphasis on the Western Desert*. Marseille, Pacific-Credo Publications.
- Dumont L., 1979 [1966], *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*. Paris, Gallimard (Éditions TEL).
- Durkheim, É., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, Alcan.
- Dussart, F., 2000, *The Politics of Ritual in an Aboriginal Settlement*. Washington-Londres, Smithsonian Institution Press.
- Fabre, D., 1987, « Le rite et ses raisons », *Terrain* 8 : 3-7.
- Foucault, M., 1997, *Il faut défendre la société. Cours au collège de France, 1976*. Paris, Seuil/Gallimard.
- Galland, O., 2010, « Introduction. Une nouvelle classe d'âge ? », *Ethnologie française* 40 (1), 'Nouvelles adolescences' : 5-10.
- Gasnier, J.-P., 2012, « Un cadavre dans le placard », in H. Guy *et al.* (éds.), *Rencontre autour du cadavre*. Saint-Germain-en-Laye, Groupe d'anthropologie et d'archéologie funéraire, pp. 229-238.
- Gould, S. J., 1997 [1977], « Le véritable père de l'homme est l'enfant », in *Darwin et les grandes histoires de la vie. Réflexions sur l'histoire naturelle*. Paris, Seuil, pp. 64-71.
- Henry T., 1962 [1928], *Tahiti aux temps anciens*. Paris, Publications de la Société des Océanistes.
- Héroult L., 2004, « Constituer des hommes et des femmes : la procédure de transexualisation », *Terrain* 42 : 95-108.

- Hérault, L., 2018, « La transidentité entre vocation et influences », *Cri-Cri Écrits-Criée ; la revue du Théâtre national de Marseille* 1 : 94-106.
- Héritier, F., 1984, « Stérilité, aridité, sécheresse : quelques invariants de la pensée symbolique », in M. Augé et C. Herzlich (éds), *Le sens du mal*. Paris, Éditions des Archives contemporaines, pp. 123-154.
- Houdart, S., 2013, *L'ordre des choses*. Texte présenté en vue de l'Habilitation à Diriger des Recherches, Université Paris Nanterre.
- Hurtig, M.-C., M. Kail et H. Rouch, 2002, *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*. Paris, CNRS Éditions.
- Kenny, A., 2013, *The Aranda's Pepa: an introduction to Carl Strehlow's masterpiece Die Aranda – und Loritja-Stämme – in Zentral-Australien (1907-1920)*. Canberra, ANU Press.
- La Fontaine, J., 1972, *The Interpretation of Ritual*. Londres, Tavistock.
- La Fontaine, J., 1985, *Initiation. Ritual Drama and Secret Knowledge Across the World*. Harmondsworth, Penguin Books.
- Lincoln, B., 1981, *Emerging from the Chrysalis. Studies in Rituals of Women's Initiation*. Cambridge, Harvard University Press.
- Lodge, D., 1990 [1975], *Changement de décor*. Paris, Rivages.
- Löwy I. et H. Rouch, 2003, *La distinction entre sexe et genre. Une histoire entre biologie et culture*. Paris, L'Harmattan.
- Manier, B., 1995, « Des femmes seules avec enfants. », *Les enfants du Monde. Revue de l'UNICEF*, 26 : 9-12.
- Martin, D.F., 1993, *Autonomy and Relatedness: An Ethnography of Wik people of Aurukun, Western Cape York Peninsula*. Ph.D. dissertation, Australian National University.
- Memmi, D., 2003, *Faire vivre et laisser mourir. Le gouvernement contemporain de la naissance et de la mort*. Paris, La Découverte.
- Moisseff, M., 1987, « Entre maternité et procréation : l'inceste », *Patio Psychanalyse* 7 : 121-145.
- Moisseff, M., 1992, « Les enjeux anthropologiques de la thérapie familiale avec les adolescents », in C. Gammer et M.-C. Cabié (éds), *L'Adolescence, crise familiale*. Toulouse, Èrès, pp. 205-227.
- Moisseff, M., 1994, « Les objets culturels aborigènes ou comment représenter l'irreprésentable », *Genèses* 17, 'Les objets et les choses' : 4-32.
- Moisseff, M., 1995, *Un long chemin semé d'objets culturels : le cycle initiatique aranda*, Paris, Éditions de l'EHESS, Coll. Cahiers de l'Homme.
- Moisseff, M., 1997, « Subversive Science, Subversive Practice », *Transcultural Psychiatry* 34 (1) : 95-107.
- Moisseff, M., 1998, « Rêver la différence des sexes : quelques implications du traitement aborigène de la sexualité », in A. Durandeu, J.-M. Sztalryd et C. Vasseur-Fauconnet (éds), *Sexe et guérison*. Paris, L'Harmattan, pp. 45-74.
- Moisseff M., 1999, *An Aboriginal Village in South Australia*. Canberra, Aboriginal Studies Press.
- Moisseff, M., 1999, « La hiérarchisation des cultures, un autre regard sur les migrations et l'exclusion sociale », *Thérapie familiale* 20 (3) : 237-252.

- Moisseeff, M., 2000, « Une figure de l'altérité chez les Dentcico ou la maternité comme puissance maléfique », in J.-L. Jamard, E. Terray et M. Xanthakou (éds), *En substances. Textes pour Françoise Héritier*. Paris, Librairie Arthème Fayard, pp. 471-489.
- Moisseeff, M., 2002, « Le monstre comme symbole de l'horreur maternelle », *Adolescence* 20 (4) : 871-879.
- Moisseeff, M., 2002, « Mondialisation et hiérarchisation des cultures », *Soins Psychiatrie* 223 : 31-35.
- Moisseeff, M., 2003 « Un point de vue d'ethnologue sur le secret », *Revue Française de Psychiatrie et de Psychologie Médicale*, Tome VII, n° 66 : 15-21.
- Moisseeff, M., 2003, « Une femme initiée en vaut ... deux : De l'île aux femmes polynésienne à l'Alien américaine », in A. Babadzan (éd.), *Insularités. Hommage à Henri Lavondès*. Nanterre, Société d'Ethnologie, pp. 79-107.
- Moisseeff, M., 2004, « Perspective anthropologique sur les rôles parentaux », in P. Angel et P. Mazet (éds), *Guérir les souffrances familiales*. Paris, PUF, pp. 29-45.
- Moisseeff, M., 2004, « Dépendance nourricière et domination culturelle : une approche anthropologique des addictions », *Psychotropes, Revue internationale des toxicomanies et des addictions* 10 (3-4) : 31-50.
- Moisseeff, M., 2004 « Les Lolitas ou l'histoire d'une altérité structurelle », *Adolescence* 22 (3) : 605-618.
- Moisseeff, M., 2004, « L'amour extraterrestre : une mythologie à méditer », in F. Héritier et M. Xanthakou (éds), *Corps et affects*. Paris, Éditions Odile Jacob, pp. 325-338.
- Moisseeff, M., 2004, « Le loup-garou ou la virtualité régressive du pubertaire masculin », *Adolescence* 22 (1) : 155-171.
- Moisseeff, M., 2004, « Un adolescent qui fait mouche : une variante sur la métamorphose pubertaire », *Enfances & Psy* 26 : 29-42.
- Moisseeff, M., 2005, « La procréation dans les mythes contemporains : une histoire de science-fiction », *Anthropologie et sociétés* 29 (2) : 69-94.
- Moisseeff, M., 2005, « Penser le métissage : Une interrogation pour les sciences sociales », *L'autre, Cliniques, cultures et sociétés*, Vol. 6, n°2 : 287-304.
- Moisseeff, M., 2006, « La transmission de la parentalité : un rôle parental secondarisé dans les sociétés occidentales contemporaines », in B. Schneider *et al.* (éds.), *Enfant en développement, famille et handicaps. Interactions et transmissions*. Ramonville, Èrès, pp. 11-22.
- Moisseeff, M., 2008, « Nous n'avons jamais été humains. Le néotène, les chimères et les robots », in S. Gruzinski (éd.), *Planète métisse*. Arles, Musée du Quai Branly/Actes Sud, pp. 152-165.
- Moisseeff, M., 2009, « Alien ou l'horreur de la procréation dans la mythologie occidentale contemporaine », in P.-H. Gouyon et A. Civard-Racinais (éds), *Aux origines de la sexualité*. Paris, Fayard, pp. 446-465.
- Moisseeff, M., 2010, « Relations, rites et cheveux chez les Aranda », in D. Karadimas (éd.), *Poils et sang*. Paris, L'Herne, coll. 'Cahiers d'Anthropologie sociale' n° 6, pp. 131-147.
- Moisseeff, M., 2010, « Apprivoiser la métamorphose pubertaire », *Ethnologie française* n° 1 : 75-84.
- Moisseeff, M., 2011, « Invisible and Visible Loyalties in Racialized Contexts: A Systemic Perspective on Aboriginal Youth », in U. Eickelkamp (éd.), *Growing Up in Central*

- Australia: New Anthropological Studies of Aboriginal Childhood and Adolescence*. Oxford, Berghahn Books, pp. 239-272.
- Moisseeff, M., 2011, « Grossesses extraterrestres et implant nasal : une mythologisation du biopouvoir ? », in J. Goffette et L. Guillaud (éds), *L'Imaginaire médical dans le fantastique et la science-fiction*. Paris, Bragelonne, Coll. Essais, pp. 303-316.
- Moisseeff, M., 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*. Toulouse, Érès, pp. 47-76.
- Moisseeff, M., 2013, « La chair, le sacré et le culte de l'homme dans les sociétés occidentales contemporaines », in *Revue du MAUSS semestrielle* 41, 'Marchandiser les soins nuit gravement à la santé' : 173-192 ; 207-232 pour la version électronique : <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2013-1-page-207.html>
- Moisseeff, M., 2013, « La tyrannie du choix chez les jeunes Aborigènes australiens », *L'autre, Cliniques, cultures et sociétés* 14 (1) : 43-53.
- Moisseeff, M., 2013, « Requiem pour une morte : *Aftermath* (Cerdà 1994) ou l'art paradoxal de réhumaniser le cadavre », *Techniques & culture* 60, 'Le cadavre en procès' : 160-179.
- Moisseeff, M., 2014 « Sacerdotes de ayer y gays de hoy, ¿La base de las normas eróticas heterosexuales de sus contemporáneos? » [Prêtres d'hier et gays d'aujourd'hui : au fondement des normes érotiques hétérosexuelles de leurs contemporains ?], in D. Karadimas et K. Tinat (éds), *Sexo y fe. Lecturas antropológicas de creencias sexuales y prácticas religiosas*. México DF, El Colegio de México : 159-177.
- Moisseeff, M., 2014, "Payback and Forward: Relatives as a Source of Weakness or Strength", in *Australian Aboriginal Anthropology Today: Critical Perspectives from Europe*, Musée du quai Branly, <http://journals.openedition.org/actesbranly/568>
- Moisseeff, M., 2014, « Métissage et hiérarchisation des cultures ou les soubassements idéologiques de l'essentialisation des différences », *Alterstice - Revue Internationale de la Recherche Interculturelle* 4 (2), 'Santé mentale et sociétés plurielles : de la différence culturelle à la diversité' : 25-38 [[http://journal.psy.ulaval.ca/ojs/index.php/ARIRI/article/view/Moisseeff_Alterstice4\(2\)/pdf](http://journal.psy.ulaval.ca/ojs/index.php/ARIRI/article/view/Moisseeff_Alterstice4(2)/pdf)].
- Moisseeff, M., 2016, « Cadavres et Churinga : des objets culturels exemplaires ? », *Arch. de Sc. soc. des Religions* 174, 'La force des objets - Matières à expériences. Actions rituelles, Médiations, Substances' : 255-278.
- Moisseeff, M., 2016, « Le mort, ses proches et les autres : ici et ailleurs », in A. Caiozzo (éd.), *Mythes, rites et émotions, les funérailles le long de la Route de la soie*. Paris, Honoré Champion, Coll. 'Bibliothèque des religions du monde', pp. 29-48.
- Moisseeff, M., 2017, « Setting Free the Son, Setting Free the Widow: Relational Transformation in Arrernte Life-Cycle Rituals (Central Australia) », *Anthropological Forum* 27 (1), 'Matter(s) of Relations: Transformation and Presence in Melanesian and Australian Life-Cycle Rituals' : 34-48.
- Moisseeff, M., 2017, « L'inceste mère-enfant : une relation hiérarchique englobante », in J. Caruso et A. Michelet (éds), *La peur de l'inceste*. Paris, L'Herne, coll. 'Cahiers d'Anthropologie sociale', n° 15, pp. 144-160.
- Moisseeff, M., 2017, « Du bébé vampire au bébé zombie. L'évolution récente du rapport mère-enfant dans le cinéma d'horreur », in D. Candilis-Huisman et M. Dugnat (éds), *Bébé sapiens. Du développement épigénétique aux mutations dans la fabrique des bébés*. Toulouse, Érès, Coll. 'Questions d'enfances', pp. 313-328.

- Moisseeff, M., 2017, « Foreword/Avant-propos », in L. H. Marcelin, T. Cela et H. Dorvil (éds), *Haitian Youth in the Americas /Les jeunes Haïtiens dans les Amériques*. Québec, Presses de l'Université du Québec, Coll. 'Problèmes sociaux et interventions sociales', pp. XI-XV.
- Moisseeff, M., 2018, « Jouir ou se reproduire ? Les voies d'autonomisation de l'individu et leurs ressorts idéologiques », *Terrain* [En ligne], Portraits. Avec E. de Vienne [<http://journals.openedition.org/terrain/16581>].
- Moisseeff, M., 2018, « 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*. Paris, Éditions du Collège de France, Coll. 'Conférences', pp. 177-194.
- Moisseeff, M., 2019, « Qu'en est-il du lien entre mythe et fiction ? Réflexions à partir de l'ethnographie des Aranda (Aborigènes australiens) », *Colloquia Comparativa Litterarum. Revue de littérature comparée et d'Études balkaniques* 5 (1), 'The Creation of the World: God, Genius, Woman. Comparative Research on Literature and Ideology' [<https://ejournal.uni-sofia.bg/index.php/Colloquia/article/view/87>].
- Moisseeff, M., 2019, « Assumer une responsabilité relationnelle : un facteur de résilience en Australie aborigène », *Revue belge de psychanalyse*, 75, 'Les pratiques psychanalytiques face aux nouvelles cliniques de l'enfance et de l'adolescence' : 11-25.
- Moisseeff, M., à paraître, « Dealing with Death in Contemporary Western Culture: a View from afar », in J. Salomonsen, M. Houseman, S. Pike et G. Harvey (éds) *Reassembling Democracy. Ritual as Cultural Resource*. Londres, Bloomsbury Academic.
- Moisseeff, M. et M. Houseman, à paraître, « L'orchestration rituelle du partage des émotions et ses ressorts interactionnels », in L. Kaufmann et L. Quéré (éds), *Emotions collectives*. Paris, EHESS, Coll. 'Raisons pratiques'.
- Myers, F., 1979, « Emotions and the Self. A theory of Personhood and Political Order among Pintupi Aborigines », *Ethos* 7, 343-70.
- Myers, F., 1986, *Pintupi Country, Pintupi Self: Sentiment, Place, and Politics among Western Desert Aborigines*. Washington D.C., Smithsonian Institution Press.
- Myers, F., 2011, « Fathers and sons, Trajectories of Self: Reflections on Pintupi Lives and Futures », in Eickelkamp U. (éd), *Growing Up in Central Australia: New Anthropological Studies of Aboriginal Childhood and Adolescence*. Oxford, Berghahn Books, pp 82-100.
- Queval, I., 2008, *Le corps aujourd'hui*. Paris, Gallimard.
- Segalen, M., 2003, *Éloge du mariage*. Paris, Gallimard.
- Radcliffe-Brown, A.R, 1930, « The Social Organisation of Australian Tribes », *Oceania* (3) : 322-41.
- Robinson, G., 1992, *Dependence and Conflict: Adolescence and Family in an Aboriginal Community of South Australia*, Ph.D. dissertation, University of New South Wales.
- Robinson, G., 1992, *W.F.: The Reconstruction of a Suicide*, manuscrit, University of New South Wales.
- Robinson, G., 1990, « Separation, Retaliation, and Suicide: Mourning and the Conflicts of Young Tiwi Men », *Oceania* 60 (3) : 161-78.
- Robinson, G., 1995, « Violence, Social Differentiation and the Self », *Oceania* 65 (4) : 323-46.
- Rose, F.G.G., 1976, « Boundaries and Kinship Systems in Aboriginal Australia », in N. Peterson (éd.) *Tribes and Boundaries in Australia*. Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies.

- Rouch H., E. Dorlin et D. Fougeyrollas-Schwebel, 2005, *Le corps entre sexe et genre*. Paris, L'Harmattan.
- Silburn S., B. Glaskin, D. Henry et N. Drew, 2010, « Preventing suicide among indigenous Australians », in N. Purdie, P. Dudgeon et R. Walker (éds), *Working together: Aboriginal and Torres Strait Islander mental health and wellbeing principles and practice*. Canberra, Australian Dept of Health and Ageing, pp. 91-104.
- Spencer, B. et F. Gillen, 1899, *The Native Tribes of Central Australia*. Londres, MacMillan.
- Spencer, B. et F. Gillen, 1927, *The Arunta*. Londres, MacMillan.
- Strehlow, C., 1907-1920, *Die Aranda – und Loritja-Stämme – in Zentral-Australien* (7 Volumes). Francfort, J. Baer. Pour la première traduction en anglais, voir ci-dessus Kenny 2013.
- Strehlow, T.G.H., 1933, « Ankotarinja, an Aranda Myth », *Oceania* IV : 187-200.
- Strehlow, T.G.H., 1968 [1947], *Aranda Traditions*. Melbourne, Melbourne University Press
- Strehlow, T.G.H., 1964a, « Personal Monototemism in a Polytotemic Community », in E. Haberland, M. Schuster et H. Straube (éds.), *Festschrift für A.E. Jensen*. Munich, Klaus Renner Verlag, pp. 723-54.
- Strehlow, T.G.H., 1964b, « The Art of Circle, Line and Square », in R. Berndt (éd.), *Australian Aboriginal Art*. Sydney, Ure Smith, pp 44-59.
- Strehlow, T.G.H., 1965, « Culture, Social Structure and Environment », in R. et C. Berndt (éds.), *Aboriginal Man in Australia*. Sydney, Angus and Robertson, 121-145.
- Strehlow, T.G.H., 1970, « Geography and the Totemic Landscape in Central Australia: A Functional Study », in R. Berndt (éd.), *Australian Aboriginal Anthropology*. Nedlands, University of Western Australia Press, pp. 92-140.
- Strehlow, T.G.H., 1971, *Songs of Central Australia*. Sydney, Angus and Robertson.
- Sutton, P., 2009, *The Politics of Suffering: Indigenous Australia and the End of the Liberal Consensus*. Carlton, Melbourne University Press.
- Testart, A., 1992, *De la nécessité d'être initié. Rites d'Australie*. Nanterre, Société d'ethnologie, Coll. Mémoires.
- Turner, D. H., 1980, *Australian Aboriginal Social Organisation*. Canberra, AIAS Humanities Press.
- Vernant, J.-P., 1982, *Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris, François Maspero.

ANNEXE

Atelier « Nouvelles formes de médiation relationnelle » Présentation et calendriers (2012 – 2020)

Nous organisons pour la huitième année consécutive (2019-2020) un atelier consacré aux nouvelles formes de médiation relationnelle. Il s'agit d'une série de journées d'études consacrées chaque fois à plusieurs présentations suivies de discussions, demandes de précisions, suggestions, spéculations, etc.

Tout en s'inscrivant dans une perspective comparative faisant intervenir des matériaux et des terrains anthropologiques plus « classiques », cet atelier porte de façon privilégiée sur les nouvelles pratiques dans les sociétés contemporaines, occidentales ou non, qui, sous certains aspects, rappellent celles que les ethnologues ont l'habitude de désigner comme des « rituels » : célébrations New Age et néopaiennes, innovations dans le traitement de la mort, démarches psychothérapeutiques, techniques de développement personnel, dispositifs de prise en charge médicale ou scolaire, la télé réalité et autres innovations sur le plan de la médiatisation, rencontres virtuelles et socialités « en ligne », etc.

La réflexion collective sur cet ensemble de phénomènes, dont les contours restent à définir, a comme objet principal de mieux comprendre le fonctionnement de ces pratiques jusqu'alors peu étudiées en anthropologie (surtout en France). Ceci implique une analyse précise des principes d'organisation que ces pratiques mettent en oeuvre ainsi qu'une conceptualisation rigoureuse des enjeux socioculturels qu'elles véhiculent. La notion si problématique d'identité ainsi que les processus culturels présidant à la constitution d'« individualités », occupera de ce point de vue une place de choix. Afin de mener à bien cette réflexion, le parti pris comparatif de l'atelier cherchera à situer ces pratiques par rapport aux analyses ethnographiques et aux tentatives de modélisation élaborées à partir de phénomènes observés dans d'autres traditions culturelles. Enfin, on privilégiera une approche mettant l'accent sur les dimensions expérientielles de ces pratiques : les transformations relationnelles et personnelles qu'elles médiatisent, les qualités émotionnelles et intentionnelles qu'elles impliquent, les modes de perception et d'interaction qu'elles mobilisent, etc.

Cet atelier, ouvert à tous, dont notamment des personnes ayant une expérience concrète de ces différentes pratiques, est conçu comme foncièrement exploratoire. Il s'agit moins d'y livrer des travaux aboutis que d'orienter une réflexion collective à partir de recherches en cours. C'est ainsi que chaque présentation fait l'objet d'une distribution préalable (par Internet) d'une ou deux pages exposant l'argument et/ou des éléments contextuels, et deux fois plus de temps est consacré aux discussions qu'aux présentations elles-mêmes (celles-ci ne doivent pas dépasser une heure maximum). De ce point de vue une participation régulière est fortement encouragée (et en principe obligatoire pour les intervenants). Il n'y a pas de doute qu'il est beaucoup plus productif de se retrouver régulièrement avec les mêmes personnes que de voir la plupart des visages changer à chaque fois.

Participants : Ces journées d'études sont ouvertes aux enseignants-chercheurs, chercheurs, professionnels, étudiants et post-docs. La distribution préalable (par Internet) de documents écrits, l'utilisation de supports audio-visuels et l'expérimentation participante y seront favorisées. Une écoute généreuse ainsi qu'un enthousiasme tempéré par la politesse, seront

évidemment de rigueur. Il est anticipé que bon nombre des membres de l'assistance seront amenés, à d'autres moments, à exposer leurs propres recherches.

Déroulement de l'atelier :

Nous proposons comme format des journées de travail mensuelles (10h-18h30), le samedi, comportant une première présentation de moins d'une heure suivie d'environ deux heures de discussion, idem l'après-midi, puis en fin de journée, une proposition théorique de dix minutes suivie de cinquante minutes de discussion.

10h-13h : Présentation : une heure maxi + discussion

14h-17h : Présentation : une heure maxi + discussion

17h15-18h30 : Proposition théorique et/ou exercice pratique : 10 minutes maxi + discussion

Présentations d'une heure maxi

Il ne s'agit pas de présentations formelles de travaux aboutis. Elles doivent au contraire servir d'entrée en matière pour une discussion autour d'une recherche en cours, qui provoque, chez le chercheur (comme chez ses auditeurs), un questionnement d'un type particulier. Chaque présentation devra donc comporter une visée, énoncée dès le début de la présentation, qui orientera la réflexion collective. Chaque présentation fera l'objet d'une distribution préalable (par Internet) d'une ou deux pages exposant l'argument et/ou des éléments contextuels. Il est attendu que les présentations se fassent selon des modalités multiples.

Propositions théoriques et/ou exercices pratiques de 10 minutes maxi
Il s'agit d'une proposition concise (voire osée) sur des thèmes plus larges soumise à la réflexion collective. Une personne est à chaque fois invitée à préparer à l'avance une petite présentation de 10 minutes. Alternativement, un exercice pratique relevant de nouvelles formes de médiation relationnelle est proposé à l'ensemble des participants.

Une réunion préparatoire, ouverte à tous, ayant pour objectif d'établir le calendrier de l'année, aura lieu de 17h à 19h Mercredi 20 novembre 2019 **dans les locaux de l'EPHE à la MSH (Maison de Sciences de l'Homme)**, 54 boulevard Raspail, 75006 (métro Sèvres-Babylone), dans la salle 26 (sous-sol).

Attention ! Les séances suivantes, en 2020, également ouvertes à tous, auront lieu comme les années précédentes à la Sorbonne – entrée 17 rue de la Sorbonne – dans les locaux de l'EPHE (Escalier E, 1er étage), salle Delamare D059, aux dates suivantes : 25 janvier, 29 février, 28 mars, 25 avril, 16 mai, 27 juin.

Responsables de l'atelier :

Marika Moisseeff, LAS, marika.moisseeff@college-de-france.fr

Michael Houseman, EPHE, jmichaelhouseman@gmail.com

Atelier « *Nouvelles formes de médiation relationnelle* »

Co-animé par Michael Houseman (CEMAF), Marika Moisseeff (LAS) et Peter Skafish (LAS)

Collège de France, 52 rue du Cardinal Lemoine, 75005 Paris

Attention il y a un digicode : 1269B

Salle 1, rez-de-chaussée, à gauche dans la cour

Calendrier de l'année 2012-2013 (version au 09/01/2013)

26 janvier 2013

- 10-13h : - **Michael HOUSEMAN** « *Cactus vs. ours polaire : un modèle pour penser la ritualité New Age et néopaienne* »
- 14h-17h : - **David DUPUIS** « *Le rituel d'ayahuasca à Takiwasi (Amazonie péruvienne) : une approche relationnelle* »
- 17h15-18h15 : - Discussion générale à partir de la proposition théorique d'**Ariane DUMOND** « *Le monde carcéral est une entité liminaire* »

23 Février 2013

- 10-13h : - **Katarzyna ZAJDA** « *Un rituel transculturel : les chamans Shuars (Amazonie équatorienne) et leurs patients occidentaux* »
- 14h-17h : - **Marika MOISSEEFF** « *La fictionnalisation comme mode de médiation relationnelle* »
- 17h15-18h15 : - Discussion générale à partir de la proposition théorique de **Viola TEISONHOFFER** « *Le terme 'transformation personnelle', qui traduit une idée courante parmi les adeptes du New Age, est fallacieux en tant qu'outil conceptuel* »

30 Mars 2013

- 10-13h : - **Peter SKAFISH** « *Multiperson and Dividual* »
- 14h-17h : - **Maïté BOULLOSA JOLY** « *Les néo-rituels indiens dans le Nord-Ouest argentin* »
- 17h15-18h15 : - Discussion générale à partir de la proposition théorique de **David DUPUIS** et **Adrien ALTOBELLI** « *Il faut recourir au langage poétique pour rendre compte de l'expérience du terrain* »

20 Avril 2013

- 10-13h : - **Adrien ALTOBELLI** « *Le 'packing' envisagé du côté du rituel. Exemple du cas du Centre Hospitalier d'Abbeville (France)* »
- 14h-17h : - **Arnaud HALLOY** « *Les dispositifs d'enchantement ou les technologies de la transformation du Soi: une approche ethnographique et cognitive* »
- 17h15-18h15 : - Discussion générale à partir de la proposition théorique de **André ITEANU** « *Le renoncement est devenu un mode de vie dans les sociétés européennes* »

25 Mai 2013

- 10-13h : - **Viola TEISONHOFFER** « *Médiums, clients et entités dans la pratique de l'umbanda à Paris* »
- 14h-17h : - **Denise LOMBARDI** « *Pratiques de l'esprit et pratiques du corps. Vers des nouvelles formes de primitivisme thérapeutique* »
- 17h15-18h15 : - Discussion générale à partir de la proposition théorique de **Peter SKAFISH** « *Les nouvelles formes relationnelles sont ontologiques, leur étude est donc nécessairement politique* »

15 Juin 2013

- 10-13h : - **Anne-Marie LOSONCZY** « *Le malentendu ritualisé comme médiation relationnelle dans les recompositions urbaines et transcontinentales du chamanisme* »
- 14h-17h : - **Luc ISEBAERT** « *Rituels et transe hypnotique formalisée et naturelle* »
- 17h15-18h15 : - Discussion générale à partir de la proposition théorique de **Denise LOMBARDI** « *Il n'y a pas lieu de distinguer entre chamanisme et neo-chamanisme* »

Pot de fin d'année

Atelier « *Nouvelles formes de médiation relationnelle* »

Co-organisé par Marika Moisseeff (LAS) et Michael Houseman (IMAf)

Collège de France, 52 rue du Cardinal Lemoine, 75005 Paris

Attention il y a un digicode : 1269B

Les salles 1 et Lévi-Strauss sont toutes deux situées au rez-de-chaussée, à gauche dans la cour

Calendrier de l'année 2013-2014

11 janvier 2014 (salle Lévi-Strauss)

- 10h - 13h : - **Viola TEISENHOFFER** « *Une version New Age de l'umbanda brésilienne : rituel et développement spirituel dans un temple parisien* »
- 14h - 17h : - **Emma GOBIN** « *Religions afro-cubaines, nouvelles spiritualités et créativité rituelle à La Havane* »
- 17h15-18h15 : - Discussion générale à partir de la proposition théorique d'**Anne-Marie LOSONCZY** « *Les rituels chamaniques interculturels recontextualisent des émotions contradictoires des usagers (doute ontologique et nostalgie globalisée) à travers une expérience corporéisée du désarroi* »

8 Février 2014 (salle 1)

- 10h - 13h : - **Denise LOMBARDI** « *Le voyage chamanique en tant que dispositif thérapeutique* »
- 14h - 17h : - **Ghali BENIZA** « *D'une forme rituelle de la mística observée au sein de l'assemblée législative de Rio de Janeiro (Brésil)* »
- 17h15-18h15 : - Discussion générale à partir de la proposition théorique de **Michael HOUSEMAN** « *Le hugging rituel n'incarne pas une relation* »

8 Mars 2014 (salle Lévi-Strauss)

- 10h - 13h : - **Emmanuel THIBAUT** « *Emprunts contemporains aux techniques initiatiques traditionnelles impliquant le corps : l'exemple de la visualisation* »
- 14h - 17h : - **Antoinette MOLINIE** « *Le cycle rituel à Séville comme déploiement du triangle oedipien* »
- 17h15-18h15 : - Discussion générale à partir de la proposition théorique de **Marika MOISSEEFF** « *Les sociétés occidentales sont collectivistes* »

5 Avril 2014 (salle 1)

- 10h - 13h : - **Véronique CAMPION-VINCENT** « *La figure de l'enfant proie : vols d'organes et pédophilie* »
- 14h - 17h : - **Julianna VAMOS** « *Les enveloppes manquantes : construire son identité parentale dans l'isolement ordinaire du contexte urbain* »
- 17h15-18h15 : - Discussion générale à partir de la proposition théorique de **Dorota DOLEGA** « *Certaines pratiques artistiques redéfinissent la géographie imaginaire fondée sur des stéréotypes exotisants* »

17 Mai 2014 (salle Lévi-Strauss)

- 10h - 13h : - **Christine CARRET** « *A propos de la création et de la lecture d'un thème astral* »
- 14h - 17h : - **Arnaud ESQUERRE** « *L'astrologie, les énoncés robotatifs et le paradoxe de l'affirmation révélatrice* »
- 17h15-18h15 : - Discussion générale à partir de la proposition théorique de **Saskia von OVERBECK OTTINO** « *Le fait qu'une rencontre engage le croisement des représentations culturelles de chacun des partenaires n'est pas une évidence pour un psychothérapeute* »

21 Juin 2014 (salle Lévi-Strauss)

- 10h - 13h : - **Katarzyna ZAJDA** « *Hommes chamans (uwishin) et femmes guérisseuses : pratiques complémentaires et/ou antagonistes ? (Shuars, Equateur)* »
- 14h - 17h : - **Agnès LAURAS-PETIT** « *Les 'packs thérapeutiques' : réflexions à propos d'une pratique en question* »
- 17h15-18h15 : - Discussion générale à partir de la proposition théorique de **Nathanaël WALBLED** « *Les visiteurs d'un musée de la Shoah sont dans une relation communicante et non communicationnelle* »

Pot de fin d'année

Atelier « *Nouvelles formes de médiation relationnelle* »

Co-organisé par Marika Moisseeff (LAS) et Michael Houseman (IMAF)

Collège de France, 52 rue du Cardinal Lemoine, 75005 Paris

Attention il y a un digicode : 7856A

La salle Lévi-Strauss est située au rez-de-chaussée, à gauche dans la cour

Calendrier de l'année 2014-2015

10 janvier 2015

- 10h - 13h : - **Claire SOUILLAC** « *Éléments de ritualisation dans le spiritisme kardéciste : une forme d'initiation contemporaine ?* »
- 14h - 17h : - **Claude GRIN** « *La pratique du Rêve éveillé par une guérisseuse suisse* »
- 17h15-18h15 : - Discussion générale à partir de la proposition théorique de **Claire SOUILLAC** « *L'expansion du spiritisme témoigne d'une sécularisation de l'initiation* »

7 Février 2015

- 10h - 13h : - **Daphné LE ROUX** « *Transmettre, exemplifier, enjoindre : le rôle des organisateurs de 'soirées-partage' dans la préparation au mariage catholique en France* »
- 14h - 17h : - **Yasmine DEBARGE** « *La mise en scène publique de l'intimité filiale au sein des espaces de rencontre parents-enfants* »
- 17h15-18h15 : - Discussion générale à partir de la proposition théorique de **Camille CHAMOIS** « *Un point de vue personnel n'existe pas* ».

7 Mars 2015

- 10h - 13h : - **Pamela MILLET** « *Le rituel du baptême et la construction du lien fraternel en milieu pentecôtiste africain* »
- 14h - 17h : - **Emmanuel GRIMAUD** « *Bappa 2.0/Ganesh Yourself : une expérience de robo-anthropologie* »
- 17h15-18h15 : - Discussion générale à partir de la proposition théorique de **Elena GUIXE TORRES** « *L'opération aurique' dans les pratiques chamaniques occidentales contemporaines est efficace même si les clients ne partagent pas les croyances du praticien* »

11 Avril 2015

- 10h - 13h : - **Maï LE DÛ** « *L'apprentissage du palper utérin de la femme enceinte par les étudiants sage-femmes : au-delà de la technique* »
- 14h - 17h : - **Chiara QUAGLIARIELLO** « *Modèles de naissance en conflit : les Sénégalaises en exil face à l'accouchement naturel* »
- 17h15-18h15 : - Discussion générale à partir de la proposition théorique de **Emmanuel THIBAUT** « *Au moyen de propositions thérapeutiques ou de développement personnel, les rituels contemporains répondent à des déficiences identitaires et/ou relationnelles* »

30 Mai 2015

- 10h - 13h : - **Kataryna ZAJDA** « *Rites d'initiation pour les uns, rites thérapeutiques pour les autres : de l'usage distinctif du chamanisme shuar (Amazonie équatorienne)* »
- 14h - 17h : - **Marco DELL'OMODARME** « *Le coming in gay : une intégration dans un espace communautaire* »
- 17h15-18h15 : - Discussion générale à partir de la proposition théorique de **Emma GOBIN** « *La réflexivité est constitutive du rituel mais se décline différemment dans les contextes 'traditionnels' et 'néo'* »

20 Juin 2015

- 10h - 13h : - **Nathanaël WADBLED** « *Une expérience de visite scolaire à Auschwitz. Relation et médiation sensible du devoir de mémoire* »
- 14h - 17h : - **Claude GRIN** « *Duplicité ethnographique dans un dispositif thérapeutique d'accueil de demandeurs d'asile* »
- 17h15-18h15 : - Discussion générale à partir de la proposition théorique de **Michael HOUSEMAN** « *Qu'est ce qui est tout comme une relation sans en être ? Une représentation incarnée d'une relation* »

Pot de fin d'année

Atelier « *Nouvelles formes de médiation relationnelle* »

Co-organisé par Marika Moisseff (LAS) et Michael Houseman (IMAf)

Collège de France, 52 rue du Cardinal Lemoine, 75005 Paris

Attention il y a un digicode : 7856A

La salle Lévi-Strauss est située au rez-de-chaussée, à gauche dans la cour

Calendrier de l'année 2015-2016

9 janvier 2016

- 10h - 13h : **Maï LE DÛ** « Une comparaison entre deux pratiques : séances de "toucher" traditionnel et séances d'ostéopathie sur des nourrissons à Sablé sur Sarthe (France) »
- 14h - 17h : **Véronique SERVAIS** « La médiation animale et la création d'un espace intermédiaire inédit entre thérapeute et patient »
- 17h15-18h15 : Discussion générale à partir de la proposition théorique de **Marco DELL'OMODARME** et **Daphné LE ROUX** « Nous, femmes et pédés, nous ne sommes pas vos égaux. Le refus de médiation est une médiation »

6 Février 2016

- 10h - 13h : **Laurence LECUYER** « Le ghunghat, une polysémie dévoilée : corps, statuts et pratiques sociales autour du voile au Rajasthan (Inde) »
- 14h - 17h : **Arnaud ESQUERRE** « Comment raconter une expérience vécue fantastique : le cas des événements extraterrestres (phénomènes aériens non-identifiés) »
- 17h15-18h15 : Discussion générale à partir de la proposition théorique de **Pamela MILLET MOUITY** « Le papillonnage religieux numériquement assisté modifie les relations que le croyant entretient avec Dieu et ses coreligionnaires »

12 Mars 2016

- 10h - 13h : **Véronique CAMPION VINCENT** « Les allégations d'abus sexuels pédophiles d'hier étudiées par un groupe de travail officiel à Londres (juillet 2015). Une nouvelle panique morale ? »
- 14h - 17h : **Pierre MICHARD** « Le dialogue sur les comptes relationnels (don, dette, etc.) dans les relations intimes est-il un universel ? Questionnements à partir d'une mise en scène thérapeutique »
- 17h15-18h15 : Discussion générale à partir de la proposition théorique de **Katarzyna ZAJDA** « Le rituel néo-chamanique repose sur l'expérience esthétique »

9 Avril 2016

- 10h - 13h : **Daphné LE ROUX** « La spatialité : une autre forme de médiation relationnelle ? Le cas du rituel de mariage catholique en France »
- 14h - 17h : **Anne-Sophie GIRAUD** « Coexistence de statuts contraires pour un même objet: la question de la liminarité du foetus mort et de l'embryon in vitro en France aujourd'hui »
- 17h15-18h15 : Discussion générale à partir de la proposition théorique d'**Ariane DUMOND** « On ne peut comprendre l'Autre intuitivement »

21 Mai 2016

- 10h - 13h : **Laure CARBONNEL** « Qu'ont-ils donc de rituels les "bouffons rituels" maliens (kərɔdugaw)? »
- 14h - 17h : **Ghali BENIZA** « La Mistica et son double numérique. A propos d'un type de manifestations politico-religieuses du Mouvement des Sans-Terre (Brésil) »
- 17h15-18h15 : Discussion générale à partir de la proposition théorique de **Sandrine RUHLMANN** « Distordre ses données de terrain pour les faire tenir dans un concept à la mode est une pratique courante qui nuit à la recherche »

11 Juin 2016

- 10h - 13h : **Véronique AMELLA** « L'incarnation identitaire ou le corps mis en scène dans les rituels de la Nuraxia (Sardaigne) »
- 14h - 17h : **Marco DELL'OMODARME** « Dear family, I have a secret... Pratiques de coming out sur Youtube »
- 17h15-18h15 : Discussion générale à partir de la proposition théorique d'**Agnès KEDZIERSKA-MANZON** « La production de l'invisible et l'efficacité du rituel reposent sur l'usage extra-quotidien du corps »

Pot de fin d'année

Atelier « *Nouvelles formes de médiation relationnelle* »

Co-organisé par Marika Moisseff (LAS) et Michael Houseman (IMAf)

dans les locaux de l'EPHE (Escalier E, 1er étage) en Sorbonne,
salle Delamarre (salle D 59)

Calendrier de l'année 2016-2017

21 janvier 2017

- 10h - 13h : **Flore MUGUET** « *Où est passé le lien qui unit les êtres humains ? Échangeons une minute nos regards pour le savoir* ». De l'eye contact au DJ Set, les 'expériences sociales' proposées par les Liberators International »
- 14h - 17h : **Claude GRIN** « *Mobilisation des affects dans des dispositifs médiumniques et divinatoires de communication avec les défunts (Suisse)* »
- 17h15-18h15 : Discussion générale à partir de la proposition théorique de **Daphné LE ROUX** « *Être catholique n'a pas grand chose à voir avec croire en Dieu* »

4 mars 2017

- 10h - 13h : **Marie MAZZELLA DI BOSCO** « *Modalités et enjeux des cercles de parole dans les séances de Danse Médecine et 5 Rythmes* »
- 14h - 17h : **Sandrine RUHLMANN** « *Purifier tout ce qui est contaminé par le virus de la fièvre aphteuse comme on purifie le corps du défunt et des membres du cortège funéraire chez les Halh (Mongolie)* »
- 17h15-18h15 : Discussion générale à partir de la proposition théorique de **Mai LE DÛ** « *Le récent plébiscite du toucher dans le soin n'est pas tant un relâchement de l'interdit du toucher qu'un renforcement de l'autocontrôle des pulsions chez les soignants* »

25 mars 2017

- 10h - 13h : **Philippe ROYER** « *Jouer des sons et de la musique par le contact de peau à peau : présentation d'un mode de médiation relationnelle expérimentale* »
- 14h - 17h : **Nicolas ELIAS** « *Quand le secret rituel conservé par les uns est abrogé par les autres : le cas de la cérémonie du Cem chez les sectateurs du Vénérable Haci Bektach Veli* »
- 17h15-18h15 : Discussion générale à partir de la proposition théorique de **Laurence LÉCUYER** « *La pensée chrétienne et orientaliste est au cœur de l'interprétation du voile musulman en France* »

13 mai 2017

- 10h - 13h : **Arnaud HALLOY** « *Le savoir du sensible chez les patients experts : relation à soi et dispositifs de soin dans la maladie chronique* »
- 14h - 17h : **Jessica DE LARGY HEALY** « *Makarrata, une cérémonie de résolution de conflits entre Yolngu et représentants de musées dans la communauté de Milingimbi (Terre d'Arnhem, Australie)* »
- 17h15-18h15 : Discussion générale à partir de la proposition théorique de **Marco DELL'OMODARME** « *La médiation est l'imposition d'un cadre cognitif* »

3 juin 2017

- 10h - 13h : **Cécile GUILLAUME-PEY** « *Comment célébrer un rituel dans un espace 'un peu effrayant où les choses sont sans dessus-dessous' ? Performances rituelles autour des 'bosquets sacrés' dans un musée de Bhopal (Inde)* »
- 14h - 17h : **Laure RAKEZ** « *'Art and the soul', ethnographie d'une pratique de channeling au collège Arthur Findley (Stansted, Angleterre)* »
- 17h15-18h15 : Discussion générale à partir de la proposition théorique de **Denise LOMBARDI** et **Emmanuel THIBAUT** « *Pas d'agentivité sans 'authenticité' dans les rituels relevant du New Age, du Neopaganisme et du Développement Personnel* »

24 juin 2017

- 10h - 13h : **Magali DE RUYTER** « *Communication entre personnes humaines et non-humaines au sein de refuges animaliers : une perspective animaliste* »
- 14h - 17h : **Anne DUCLOUX** « *La soeur de mon mari a une tête de serpent. Les relations 'fraternelles' à Samarcande, société à résidence viri-patrilocale (Ouzbékistan)* »
- 17h15-18h15 : Discussion générale à partir de la proposition théorique de **Elizabeth ROSSÉ** « *La restitution ethnographique d'une expérience artistique ne peut se faire sans décrire un cadre relationnel* »

Pot de fin d'année

Atelier « *Nouvelles formes de médiation relationnelle* »

Co-organisé par Marika Moisseeff (LAS) et Michael Houseman (IMAf)

dans les locaux de l'EPHE (Escalier E, 1er étage) en Sorbonne,
salle Delamarre (salle D 59)

Calendrier de l'année 2017-2018

13 janvier 2018

- 10h - 13h : **Magali DE RUYTER** « *Petite initiation à la communication intuitive animale* »
14h - 17h : **Agnès KEDZIERSKA-MANZON** « *New Age à l'africaine? L'esthétique et la mécanique d'un culte de possession urbain au Mali* »
17h15-18h15 : Discussion générale à partir d'un exercice pratique proposé par **Marika MOISSEEFF** participant de la formation à la thérapie centrée sur les solutions

10 février 2018

- 10h - 13h : **Daphné LE ROUX** « *Quand l'ours polaire s'habille des épines du cactus : les mutations que la préparation au mariage fait subir à la nature du rituel* »
14h - 17h : **Denise LOMBARDI** « *Les problèmes (méthodologiques et autres) que pose la participation du chercheur à la pratique thérapeutique qu'il étudie : le cas du 'rêve éveillé'* »
17h15-18h15 : Discussion générale à partir de la proposition théorique / exercice pratique de **Laurence LÉCUYER** « *La pensée chrétienne et orientaliste est au cœur de l'interprétation du voile musulman en France* »

10 mars 2018

- 10h - 13h : **Claude GRIN** « *Les après-attentats : des mémoriaux éphémères de la rue aux archives* »
14h - 17h : **Juliette DEDIEU** « *Parcours de kinésiologues : entre guérison magique et révélation scientifique* »
17h15-18h15 : Discussion générale à partir de la proposition théorique / exercice pratique de **Michael HOUSEMAN** « *Les thérapies alternatives sont des pratiques de divination* »

7 avril 2018

- 10h - 13h : **Alice DOUBLIER** « *Plaintes, souffrances et taquineries entre apprentis céramistes à Kyoto : un contexte d'apprentissage de nouveaux modes relationnels au Japon* »
14h - 17h : **Thomas ROUVIER** « *Quand croire c'est faire la fête. La pratique festive psychédélic trance au prisme du rituel* »
17h15-18h15 : Discussion générale à partir de la proposition théorique / exercice pratique d'**Emmanuel THIBAUT** « *L'imposition des mains n'est pas une thérapie* »

26 mai 2018

- 10h - 13h : **Yaël DANSAC** « *A la rencontre des esprits de la nature : modes de médiation relationnelle et construction de l'espace sacré dans les pratiques de réinvestissement rituel des mégalithes (Morbihan, Bretagne)* »
14h - 17h : **Laura PERICHON** « *Présentation de dispositifs thérapeutiques destinés à la transformation des relations entre vivants et morts après le décès d'un proche (Belgique et France)* »
17h15-18h15 : Discussion générale à partir de la proposition théorique / exercice pratique d'**Ariane DUMOND** « *Pour les soignants, les réactions aux 'douleurs induites' permettent d'identifier les 'bons' et les 'mauvais' patients* »

23 juin 2018

- 10h - 13h : **Viola TEISENHOFFER** « *Guérir la nation : spiritualité et politique dans les rituels néopaiens en Hongrie* »
14h - 17h : **Mickael BROHAN** « *Relations et interactions dans le dispositif rituel des cérémonies néo-chamaniques d'origine andine à Paris* »
17h15-18h15 : Discussion générale à partir de la proposition théorique / exercice pratique de **Philippe ROYER** « *Une expérience de communication collective acoustico-tactile* »

Pot de fin d'année

Atelier « *Nouvelles formes de médiation relationnelle* »

Co-organisé par Marika Moisseeff (LAS) et Michael Houseman (IMAf)

dans les locaux de l'EPHE (Escalier E, 1er étage) en Sorbonne,
salle Delamarre (salle D 59)

Calendrier de l'année 2018-2019

12 janvier 2019

- 10h - 13h : **Laure RAKEZ** « *Dire le premier mot. Une anthropologie de la parole et du geste en milieu spiritualiste* »
- 14h - 17h : **Flore MUGUET** « *L'étreinte d'Amma. Sur le dispositif rituel déployé autour de la guru indienne* »
- 17h15-18h15 : Discussion générale à partir d'un exercice pratique proposé par **Yaël DANSAC** « *L'expérience du sacré est une expérience corporelle* »

9 février 2019

- 10h - 13h : **Laurence LECUYER** « *Le rôle des 'saints' dans le maintien de l'ordre en Inde* »
- 14h - 17h : **Pauline LAUNAY** « *La gestion du passage de patient à défunt dans une Unité de Soins Palliatifs : perspective comparative avec les rites funéraires 'classiques'* »
- 17h15-18h15 : Discussion générale à partir de la proposition théorique / exercice pratique d'**Emmanuel THIBAUT** « *Une expérience pratique de la motricité spontanée : pluralité des représentations de l'agentivité* »

16 mars 2019

- 10h - 13h : **Emmanuel THIBAUT** « *Comment ethnographier les situations où l'agentivité est ambiguë ? Une expérience pratique de la motricité spontanée* »
- 14h - 17h : **Aude LONGEPE-PERDRIZET** « *La voix instigatrice d'une entente et d'une coopération dans une pratique thérapeutique énergétique* »
- 17h15-18h15 : Discussion générale à partir de la proposition théorique / exercice pratique de **Maï LE DU** : « *S'affirmer indifférents à ceux qui sont atteints d'un même mal (mucoviscidose) est un mode actif de réappropriation de l'interdiction médicale de rapprochements physiques* »

11 mai 2019

- 10h - 13h : **Caroline ALLARD** « *Quand le parcours personnel s'intègre dans la posture de facilitation pour transformer les communautés de travail : exercice pratique et questions réflexives* »
- 14h - 17h : **Adeline MASSON** « *Adapter le travail à l'homme : comment l'ergonomie prend-elle soin du travail et de la relation des hommes et des femmes à leur travail ?* »
- 17h15-18h15 : Discussion générale à partir de la proposition théorique / exercice pratique de **Véronique CAMPION-VINCENT** « *L'alien abduction est aujourd'hui la clé de voûte des nouveaux développements spirituels (New Age)* »

15 juin 2018

- 10h - 13h : **Claude GRIN** « *Le retour des ancêtres japonais. Les recherches identitaires de descendants d'émigrants japonais en Nouvelle-Calédonie* »
- 14h - 17h : **Claudie HAXAIRE** « *Rapports entre rite, jeu et spectacle dans les pratiques de masques d'inversion gouro (Côte d'Ivoire)* »
- 17h15-18h15 : Discussion générale à partir de la proposition théorique / exercice pratique d'**Agnès KERDIERSKA-MANZON** « *C'est en tant que matière vivante sans cesse reconfigurée que les fétiches agissent* »

29 juin 2019

- 10h - 13h : **Magali MOLINIE** « *Les entendeurs de voix comme thérapeutes. Témoignage d'une psy en voie de rétablissement* »
- 14h - 18h : **Philippe ROYER** (avec **Ariane DUMOND** et **Michael HOUSEMAN**) « *Entre deux peaux : réverbération et absorption. Expériences pratiques avec le touchemoilophone* »

Pot de fin d'année

Atelier « *Nouvelles formes de médiation relationnelle* »

Co-organisé par Marika Moisseeff (LAS) et Michael Houseman (IMAf)

dans les locaux de l'EPHE (Escalier E, 1er étage) en Sorbonne,
salle Delamarre (salle D 59)

Calendrier de l'année 2019-2020

25 janvier 2020

- 10h - 13h : **Maï LE DU** « *Quelles frontières de l'intime ? le corps et la peau chez des jeunes atteints de mucoviscidose* »
- 14h - 17h : **Daphné LE ROUX** « *Jeux de couples : le recours à des mises en scène ludiques lors de la préparation au mariage catholique* »
- 17h15-18h15 : Discussion générale à partir de la proposition théorique / exercice pratique de **Emmanuel THIBAUT** « *Les salutations rituelles sont la mise en actes d'un accordage respiratoire* »

29 février 2020

- 10h - 13h : **Sylvie BEAUD** « *Le théâtre contemplatif au Japon : une collaboration entre chercheurs et artistes pour accéder à sa petite voix intérieure* »
- 14h - 17h : **Peggy BRADY** « *L'expérience corporelle comme fondement constitutif de la communauté rattachée au centre de Tenrikyo (religion japonaise) en banlieue parisienne* »
- 17h15-18h15 : Discussion générale à partir de la proposition théorique / exercice pratique de **Michael HOUSEMAN** « *La réflexivité propre aux ritualités New Age ('cactus') induit, à partir des vécus distinctifs de chacun, une même expérience de soi* »

28 mars 2020

- 10h - 13h : **Denise LOMBARDI** et **Marco DELL'OMODARME** « *Le BubbleGum de Milan : l'expérimentation scénique d'une féminité déjantée par des non professionnelles à leurs risques et périls* »
- 14h - 17h : **Jean CHOMETTE** « *'Le gros du travail c'est l'écoute' : les aumôniers catholiques à l'hôpital psychiatrique* ».
- 17h15-18h15 : Discussion générale à partir de la proposition théorique / exercice pratique de **Yaël DANSAC** « *L'argent est un outil relationnel (indispensable au sein des pratiques New Age)* »

25 avril 2020

- 10h - 13h : **Florence HALDER** « *Ethnographier des lieux de soins religieux et psychiatriques en Inde du nord : de l'anthropologie de la maladie à l'anthropologie politique* »
- 14h - 17h : **Mathilde HESLON** « *Possession et mariage à Mayotte : deux rituels d'initiation ?* »
- 17h15-18h15 : Discussion générale à partir d'un exercice de visualisation utilisé dans la formation à la thérapie centrée sur les solutions (SFT) proposé par **Marika MOISSEEFF**

16 mai 2020

- 10h - 13h : **Ariane DUMOND** « *Construction d'une séance de soin en libéral, bricolage sémantique et médiation relationnelle autour de la représentation du corps du patient* »
- 14h - 17h : **Alice DOUBLIER** « *Des ferments pour souder la nation : prendre soin du kôji dans le Japon contemporain* »
- 17h15-18h15 : Discussion générale à partir de la proposition théorique / exercice pratique de **Diane SORIN** « *Les savoir-faire des guérisseurs en milieu rural (Cévennes) se fondent sur l'actualisation de facultés perceptives dont dispose, à l'état latent, toute personne humaine* »

27 juin 2020

- 10h - 13h : **Miriam GROSSI** « *Méthodologies actives – jeux, théâtre, musique – pour l'enseignement de l'anthropologie au Brésil* »
- 14h - 18h : **Claude GRIN** « *Maintenir une lignée familiale et/ou réparer un préjudice : les modes d'intégration des descendants de japonais en Nouvelle-Calédonie* »
- 17h15-18h15 : Discussion générale à partir de la proposition théorique / exercice pratique de **Julien BEGOU** « *Les pratiques rituelles se référant aux mines d'or en Côte d'Ivoire renvoient à une architectonique de l'invisible* »

Pot de fin d'année