

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 3 : Sélection de publications

Directeur d'habilitation : André ITEANU

2020

TABLE DES MATIÈRES

I. Représentations cosmologiques et rites aborigènes : l'ethnographie aranda revisitée

- « Les objets culturels aborigènes ou comment représenter l'irreprésentable », *Genèses*, 17, 'Les objets et les choses' : 8-32, 1994. [Traduction en anglais « Australian Aboriginal Ritual Objects or how to represent the unrepresentable », in M. Jeudy-Balini et B. Jullierat (éds), *People and Things: Social Mediations in Oceania*, Durham, Carolina Academic Press : 239-263, 2002 ; repub. dans la revue en ligne *Texto! Textes et cultures* 10 (1), 2005 [<http://www.revue-texto.net/Inedits/Inedits.html>]. p. 3
- « Relations, rites et cheveux chez les Aranda », in D. Karadimas (éd.), *Poils et sang*, Paris, L'Herne, coll. 'Cahiers d'Anthropologie sociale' n° 6, 131-147, 2010. p. 29
- « 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, 2017. p. 47
- « 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*, Paris, Éditions du Collège de France, Collection 'Conférences' : 177-194, 2018. p. 63

II. Jouir ou se reproduire ? Les voies alternatives de l'autonomisation individuelle

- « Le couple comme espace initiatique », *Thérapie familiale*, 25 (2) : 155- 169, 2004. [Repub. dans la revue anthropologique en ligne brésilienne de l'Université de Santa Catarina *Interthesis*, <http://www.interthesis.cfh.ufsc.br/interthesis1/artigo3.pdf>]. p. 85
- « 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 : 47-76, 2012. p. 101
- « Sacerdotes de ayer y gays de hoy, ¿La base de las normas eróticas heterosexuales de sus contemporáneos? », 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, 2014. p. 133
- Version originale en français sans illustrations* « Prêtres d'hier et gays d'aujourd'hui : au fondement des normes érotiques hétérosexuelles de leurs contemporains ? » p. 153
- « 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 : 144-160, 2017. p. 165

III. Les ressorts hiérarchiques des relations interculturelles et leurs répercussions

- « Subversive Science, Subversive Practice », *Transcultural Psychiatry*, 34 (1) : 95-107, 1997. [Traduction en italien « Scienza sovversiva pratica sovversiva », *I Fogli di Oriss*, 7/8 :103-119, 1997]. p. 185
- « Dépendance nourricière et domination culturelle : une approche anthropologique des addictions », *Psychotropes. Revue internationale des toxicomanies et des addictions*, 10 (3-4), 'Rituels, initiation et thérapie' : 31-50, 2004. p. 199

« 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 : 239-272, 2011. p. 219

« 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, 2014. p. 255

« 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' : XI-XV, 2017. p. 269

« 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, 2019. p. 275

IV. La chair et le sacré : la gestion médicale des corps vivants et morts

« La chair, le sacré et le culte de l'homme dans les sociétés occidentales contemporaines », *Revue du MAUSS semestrielle*, 41, 'Marchandiser les soins nuit gravement à la santé' : 173-192, 2013. 207-232 pour la version électronique : <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2013-1-page-207.html>. p. 293

« Requiem pour une morte : *Aftermath* (Cerdà 1994) ou l'art paradoxal de réhumaniser le cadavre », *Techniques & culture*, 60, 'Le cadavre en procès' : 160-179, 2013. p. 319

« 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' : 29-48, 2016. p. 341

« Cadavres et Churinga : des objets cultuels exemplaires ? », *Arch. de Sc. soc. des Religions*, 174, 'La force des objets - Matières à expériences. Actions rituelles, Médiations, Substances' : 255-278, 2016. p. 363

« Les archéologues d'aujourd'hui : de nouveaux médiateurs entre les vivants et les morts », in N. Weydert, S. Tzortzis, A. Richier, L. Lantéri et H. Guy (éds), *Rencontre autour de nos aïeux. La mort de plus en plus proche*, Actes de la 8e Rencontre du Groupe d'anthropologie et d'archéologie funéraire, Gaaf 8, Reugny : 29-32, 2019. p. 387

« L'orchestration rituelle du partage des émotions et ses ressorts interactionnels », in Kaufmann, L. et L. Quéré (éds) *Émotions collectives*, collection 'Raisons pratiques', Paris, EHESS (avec M. Houseman), à paraître. p. 393

***I. Représentations cosmologiques et rites aborigènes :
l'ethnographie aranda revisitée***

DOSSIER

Genèses 17, sept. 1994, pp. 8-32

LES OBJETS
CULTUELS
ABORIGÈNES

OU COMMENT REPRÉSENTER
L'IRREPRÉSENTABLE*

Marika Moisseeff

* L'étude des objets cultuels à partir de laquelle a été rédigé cet article a bénéficié d'un financement de la Fondation Fyssen (bourse de recherche 1990-91) et, quant au contenu, des commentaires que les exposés de nos recherches dans différents séminaires ont pu susciter. Nous tenons ici à remercier tous ceux qui nous ont ainsi soutenue, et plus spécialement X. Blaisel, R. Boulaye, P. Boyer, D. de Coppet, R. Guidieri, J. Hassoun, M. Cartry, M. Coquet, M. Houseman, A. Itéanu, M. Izard, M.-J. et R. Jamous, B. Juillerat, M. Mauzé, C. Rabant, L. Racine et S. Tcherkézoff.

1. Cf. divers exemples in A. de Surgy, *Fétiches. Objets enchantés. Mots réalisés. Systèmes de pensée en Afrique Noire* 8, Paris, EPHE, 1987.

2. Cf. L. de Heusch, «Pour une pensée structuraliste de la pensée magico-religieuse bantoue», in J. Pouillon et P. Maranda (éds) *Échanges et communications*, Paris/The Hague, Mouton, 1970.

3. C. Humphrey, «Material Objectifications of the Self in Mongolian Rituals of Death», in P. Boyer (ed.), *Cognitive Aspects of Ritual Symbolism*, Cambridge, CUP, 1993.

4. J. Pouillon, «Fétiches sans fétichisme», *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 2, 1970.

L'objet cultuel est, par définition, un artefact matériel destiné à une fonction spécifiquement rituelle. Il est donc logique de supposer que l'aspect qui lui est donné ou pour lequel il est choisi – ses propriétés sensibles – possède une relation directe avec le rôle qu'on lui fait jouer dans les rites où il est manipulé. Réciproquement, on peut s'attendre à ce que l'articulation entre l'aspect et la fonction de ces objets éclaire d'un jour nouveau ce qui est mis en jeu dans le rite même, à savoir son efficacité : celle-ci ne procède-t-elle pas, en effet, de la fonction représentative spécifique des objets qu'il met en scène ? Cette question est souvent absente des études consacrées aux objets cultuels. Les unes considèrent l'efficacité de ces objets comme une donnée de départ, et se limitent à décrire leur aspect et les modalités de leur intervention sans établir de connexion entre les deux¹. D'autres, d'inspiration structuraliste, envisagent bien l'objet comme véhicule de sens, mais tendent à aplatir sa spécificité, à savoir son caractère de signe matériel non verbal, en le traitant à la manière d'un signe linguistique : son aspect matériel est ramené à des phénomènes d'ordre discursif tels que métaphore et métonymie², noms propres³, signification opposée à un signe verbal «vide»⁴, etc. Le pouvoir agissant de ces objets en tant que tels reste alors essentiellement à expliquer.

Le point faible des approches mentionnées ci-dessus, quels que soient par ailleurs les apports positifs qu'il faut leur reconnaître, réside dans leur penchant à traiter la catégorie des objets cultuels comme équivalente à celle des phénomènes discursifs. La place distinctive, média-

trice, occupée par ces objets entre les éléments appartenant aux autres catégories sémiotiques intervenant dans le rituel (actes, paroles) est alors aisément occultée. On s'engouffre d'autant plus facilement dans cette voie que les exégèses locales, lorsqu'elles existent, tendent elles-mêmes à rendre compte de l'ensemble des phénomènes rituels, objets inclus, à partir des mythes. S'il est légitime de mettre en rapport symbolisme mythique et symbolisme rituel, il est non moins légitime de poser qu'ils sont à distinguer⁵. L'un appartient au registre du discours et de la narration, l'autre de la représentation et de l'action. Le rite ne dit pas seulement quelque chose, il montre et est également censé «agir» de quelque manière.

Le recours à des objets cultuels situe d'emblée les rites à un autre niveau que celui auquel nous confinent les mythes : loin d'être réductibles au discours qui les entoure, les objets assument une présence concrète; celle-ci se trouve paradoxalement renforcée par leur camouflage éventuel (lorsqu'ils sont, par exemple, recouverts ou placés derrière un écran). La réalité tangible des objets est à rapprocher des agents que le rite est censé faire intervenir et qui sont eux, précisément, invisibles : les esprits, les ancêtres, etc. Dans le rituel, à la différence de ce qui se passe dans une simple narration, ces forces, ces agents invisibles sont convoqués. C'est à ce niveau que doit être situé le rôle médiateur particulier des objets cultuels : il leur est attribué un pouvoir d'évocation spécifique. Cette capacité se fonde, selon nous, sur la matérialité propre des objets auquel un façonnage conventionnel confère souvent une tonalité spéciale. Mais cette aptitude ne se manifeste pleinement qu'au moment de la manipulation rituelle de ces objets, c'est-à-dire quand leur maniement est conjoint aux autres phénomènes proprement rituels. Lorsque les objets de culte sont préservés au-delà de l'exécution des rites dans lesquels on les fait intervenir, leur fonction hors de la scène rituelle relève communément d'un registre différent, sous-tendant, par exemple, le statut privilégié de ceux qui en ont la charge exclusive. Quant à ceux qui ne sont élaborés que pour un rite donné, leur abandon ou leur destruction après l'exécution de celui-ci ne souligne que mieux leur vocation essentiellement rituelle.

Les activités rituelles donnent lieu à un déploiement de phénomènes – parures, gestuelles, chants et/ou discours, objets divers – particularisés par rapport à des phénomènes analogues en usage dans la vie ordinaire; après le

5. Ce point est souligné par C. Lévi-Strauss dans le «Final» de *L'Homme Nu* (Paris, Plon, 1971) où il rappelle la nécessité d'adopter des méthodologies radicalement distinctes pour analyser la structure formelle des mythes et celle des rites.

DOSSIER

*Les objets et les choses*Marika Moisseeff
Les objets culturels aborigènes

rite, ces éléments, assemblés pour l'occasion, sont désintriqués, de sorte qu'ils perdent aussitôt le rôle spécifique qu'ils assumaient dans ce contexte inhabituel. La spécification d'un acte rituel par rapport aux actes courants ne procède donc pas tant de la particularisation des divers phénomènes qu'il fait intervenir, que de leur combinaison dans l'espace et la période de temps déterminés qui définissent son cadre formel. Le contenu d'un rite, ce qui se déroule dans ce cadre, associe toujours des phénomènes relevant de catégories sémiotiques distinctes (paroles, actes, objets) et renvoyant, par conséquent, à des registres perceptifs différents (auditif et visuel en particulier, mais auquel peuvent s'ajouter les autres registres sensoriels). C'est pourquoi, si l'on tient à envisager l'efficacité des objets culturels comme une propriété fondamentale de leur sens, il paraît essentiel de relier leurs propriétés sensibles aux modalités de leur intervention dans le cadre du rituel, voie qui a été ouverte par Ellen⁶ et Augé⁷.

C'est dans cette optique que nous nous proposons de reconsidérer le *churinga*, objet culturel des Aranda. Depuis la parution des premiers recueils ethnographiques concernant ce groupe aborigène du désert central australien⁸, le *churinga* a suscité nombre d'interprétations dans la littérature anthropologique, depuis *Les formes élémentaires de la vie religieuse*⁹, jusqu'à *La pensée sauvage*¹⁰, en passant par celles de Mauss et de Roheim, pour ne citer que les plus classiques. Nous rappellerons tout d'abord brièvement la teneur de ces interprétations. Nous verrons que Durkheim est l'auteur qui s'approche au plus près du questionnement qui nous intéresse ici. Afin de prolonger cette perspective, nous présenterons sommairement la cosmologie aranda : elle renvoie à une conception holiste du monde au sein de laquelle les *churinga* trouvent leur place. Puis nous nous tournerons vers ces objets en considérant plus précisément ceux auxquels on confère une valeur prototypique. Nous examinerons alors les différents aspects de leur fonction représentative. En effet, ces objets plats, en bois ou en pierre, supportent des inscriptions dont le caractère à la fois non figuratif et non abstrait sous-tend la complexité de cette fonction : ils figurent, tour à tour et tout à la fois, le concept princeps des Aranda – le Rêve – la représentation d'un être prodigieux, la singularité individuelle; mais, au total, c'est à lui-même que l'objet renvoie. Cette autoréférentialité de l'objet culturel – étayée par sa matérialité – sous-tend son efficacité dans les rites où il est mis en scène,

6. R. Ellen, «Fetishism», *Man*, n. s., n° 23 (2), 1988, pp. 213-235.

7. M. Augé, *Le dieu objet*, Paris, Flammarion, 1988.

8. B. Spencer et F. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, London, MacMillan, 1889; *The Northern Tribes of Central Australia*, London, MacMillan, 1904, *The Arunta*, London, MacMillan 1927; C. Strehlow, *Die Aranda – und Loritja-Stämme – in Zentral-Australien*, 7 vol., Frankfurt, J. Baer, 1907-21 et *Aranda Traditions*, Melbourne, Melbourne University Press [(1947)], 1968.

9. É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, [1912], 1968.

10. C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

comme nous essaierons de le montrer en décrivant l'un de ces rites. Au terme de cette présentation succincte des *churinga*, nous développerons quelques hypothèses plus générales concernant les objets culturels.

Un objet historique

Les interprétations anthropologiques du *churinga*, ne peuvent ignorer le point de vue psychanalytique de Roheim¹¹. Selon cet auteur freudien, le *churinga* serait un gage offert par les initiateurs à l'initié au moment où le rite lui impose de s'éloigner de sa mère : un objet phallique – en raison de sa forme allongée –, supportant un symbole maternel – le(s) cercle(s) gravé(s) à sa surface – qui lui permettrait de surmonter la nostalgie du giron maternel. Parallèlement, Roheim voit dans la pratique qui consiste à inciser la face inférieure du pénis (subincision) une représentation du sexe féminin sur le sexe masculin : en faisant saigner leur plaie au cours des rites, les initiés imiteraient les femmes menstruées. Le *churinga* est rapproché du pénis subincisé en tant que phallus porteur d'un symbole féminin représentant la mère : tous deux compenseraient la perte de ce premier objet d'amour, en rendant possible «le déplacement de la libido de la mère au groupe des pères»; il s'agirait là de moyens culturels pour dépasser le complexe de castration. Chaque discipline a des buts et des méthodes qui lui sont propres; la visée principale de la psychanalyse freudienne a été pendant longtemps, et notamment à l'époque de Roheim, de mettre au jour la sexualité infantile et ses avatars dans la psychologie des adultes. En ce sens l'interprétation de Roheim est intéressante, mais, en rapportant l'efficacité des *churinga* à des exigences de la psyché individuelle, elle s'écarte quelque peu de l'objectif que nous nous sommes fixés¹².

Pour sa part, Mauss, lorsqu'il envisage les *churinga*, est emporté par son désir de voir dans les objets ayant quelque valeur dans «les sociétés les plus primitives» des objets d'échange, ce qui vient soutenir sa théorie du don. Il prend donc pour argent comptant, pourrait-on dire, la formule rapportée par Eylmann, qui la tenait de guides «provenant de nations très distantes», selon laquelle les *churinga* seraient «l'argent des noirs»¹³. Les guides sont certainement capables d'établir un rapprochement entre la grande valeur accordée à l'argent par leurs employeurs blancs et la valeur suprême que la culture aborigène

11. G. Roheim, *Héros phalliques et symboles maternels dans la mythologie australienne. Essai d'interprétation psychanalytique d'une culture archaïque*, Paris, Gallimard [(1945)], 1970 et *La panique des dieux et autres essais*, Paris, Payot, 1972.

12. Signalons que J. Morton (*Sustaining Desire. A Structuralist Interpretation of Myth and Male Cult in Central Australia*, PhD, The Australian National University, 1985; et «The Effectiveness of Totemism, "Increase Ritual" and Resource Control in Central Australia», *Man*, n. s., n° 22, 1987, pp. 453-474) a proposé une nouvelle interprétation psychanalytique du *churinga*.

13. M. Mauss, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 110.

DOSSIER

Les objets et les choses

Marika Moisseeff
Les objets culturels aborigènes

confère aux objets culturels. En tant qu'intermédiaires à la fois proches et lointains entre Blancs et Noirs, ils sont en quelque sorte prédisposés à souligner le rôle d'objets d'échange que les *churinga* pourraient jouer entre les uns et les autres¹⁴. Cette confusion est d'autant plus facile que le terme *churinga* renvoie à de multiples objets qui n'ont pas tous la même fonction. Certes, certains sont donnés (comme gage de chance à la chasse), d'autres sont prêtés (ceux des morts), mais les *churinga* manipulés dans les rites de fertilité et au cours des initiations ne donnent pas lieu à de telles transactions. Mauss n'a malheureusement pas tenté de rendre compte des modalités d'utilisation rituelle de tels objets où pourtant leur valeur prend tout son sens. Il ramène, en effet, leur valeur rituelle à une dimension essentiellement mythique, selon un raisonnement quelque peu circulaire qu'il attribue aux Aborigènes : puisque dans ces temps fabuleux et révolus, «ce sont eux (les *churinga*) qui firent naître les âmes des bêtes et des hommes», et que les espèces continuent à se reproduire à chaque saison, leur efficacité se trouve ainsi vérifiée. Les *churinga* auraient donc une valeur à la fois «mythique» et «expérimentale», en permettant de diminuer la distance, «le temps, à la fois infini et historiquement mesuré [...] qui sépare de cette époque fabuleuse»¹⁵. Cette interprétation n'est pas sans rappeler le rôle que Lévi-Strauss attribue à ces objets : ramener la diachronie (la dimension historique), dans la synchronie (le présent et les rites).

En effet, pour Lévi-Strauss, en tant que le *churinga* figure «le corps physique d'un ancêtre»¹⁶, il est «le passé matériellement présent». La formule est belle et a le mérite de souligner l'importance de la matérialité de l'objet comme support d'évocation d'une entité invisible, à savoir l'ancêtre. Toutefois, Lévi-Strauss tend à réduire le *churinga* à la seule fonction de représenter, «sous une forme tangible, l'être diachronique de la diachronie au sein de la synchronie même.» Il est ainsi conduit à assimiler les *churinga* à des documents d'archives qui, en raison de leur ancienneté, se voient attribués un caractère précieux. De son point de vue, il est donc inutile «de chercher, aussi loin que fait Durkheim, la raison du caractère sacré des *churinga*»¹⁷. L'emblème totémique dont ils sont porteurs aurait la même signification que le timbre porté sur les documents placés dans les Archives Nationales : il ne ferait que confirmer la grande valeur qui leur a été recon-

14. Nicholas Thomas a particulièrement bien analysé le sens acquis par les objets exotiques dans les rapports entre colonisés et colonisateurs, et son occultation dans les comptes rendus anthropologiques; N. Thomas, *Entangled Objects, Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*, London and Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1991.

15. M. Mauss, *op. cit.*, vol. 1, p. 475.

16. C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 116 et p. 316.

17. C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 318.

nue. En effet, jamais au cours de l'argumentation qui vise à démontrer les relations qu'entretiennent diachronie et synchronie dans «la pensée sauvage», Lévi-Strauss ne se réfère directement aux rites où le *churinga* est véritablement mis en scène. Il ne mentionne que le cérémonial qui entoure l'examen des *churinga* des morts – ceux qui sont éventuellement prêtés –, et qu'il peut ainsi aisément rapprocher du cérémonial selon lequel on procède à l'exhumation des archives hors des coffres où elles sont enfermées. Cependant, la fonction des *churinga* associés aux vivants renvoie à une autre instance, celle des rites de fertilité et des initiations. Et c'est justement l'examen de ce type de rites qui a conduit Durkheim à s'interroger sur les raisons pouvant expliquer qu'on leur attribue un pouvoir sacré. Pour Lévi-Strauss, l'emblème totémique ne représente pas directement le totem, parce que «le totem représenté est plus sacré que le totem réel : l'animal individuel joue le rôle de signifiant, et le caractère sacré s'attache, non à lui ou à son icône, mais au signifié dont ils tiennent indifféremment lieu.»¹⁸ Nous conviendrons que la signification du motif porté sur le *churinga* n'est pas réductible au seul animal totémique que ce dessin est censé représenter : à l'évidence, l'objet n'est pas une simple représentation de l'animal. Cependant, il reste à rendre compte du brouillage entre signifiant et signifié opéré par une représentation qui n'est pas selon nous indifférente et dont les modalités restent entièrement à expliquer. C'est sur cette voie que Durkheim s'est engagé.

A l'encontre de Mauss et de Lévi-Strauss, Durkheim réfère le sens premier des *churinga*, leur vocation proprement sacrée, non au mythe, qui ne rendrait compte du respect qu'ils inspirent qu'après coup, mais aux rites mêmes à l'occasion desquels ils sont manipulés. Il relève ainsi avec pertinence que le terme *churinga* renvoie à l'ensemble des actes rituels; ce n'est qu'employé comme substantif qu'il désigne les objets culturels proprement dits. Cependant, la forme de ces objets ne les prédispose pas d'emblée à jouer ce rôle puisqu'ils sont comparables à de vulgaires morceaux de bois ou de pierre. Durkheim va donc chercher la raison de la sacralisation des *churinga* dans l'image inscrite à leur surface. C'est à celle-ci que «les démonstrations du rite» s'adresseraient¹⁹, comme en témoigne le dessin éphémère tracé sur les objets fabriqués uniquement pour la durée d'un rite; seul, en effet, ce motif permet de reconnaître le totem

18. C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 318-319.

19. É. Durkheim, *op. cit.*, p. 174.

DOSSIER

Les objets et les choses

Marika Moisseeff
Les objets culturels aborigènes

auquel le rite s'adresse. Grâce à ce timbre totémique, les *churinga* peuvent matériellement représenter le totem. Durkheim doit alors affronter le problème suivant : pourquoi les Australiens ne cherchent-ils pas à représenter fidèlement l'aspect externe des animaux totémiques, au lieu de les figurer par des dessins géométriques ? Il tente de cerner la question du lien indirect entre l'animal représenté et le motif qui l'évoque en étudiant les modalités de cette représentation à vocation rituelle. La récurrence des quelques éléments qui composent les motifs totémiques, leur nature polysémique, le caractère apparemment arbitraire de leur choix (qui procède d'un sens conventionnel connu des seuls membres du clan concerné) apparaissent alors à Durkheim comme devant jouer un rôle explicatif majeur. Nous ne saurions nous inscrire en faux contre cette analyse du symbolisme pictural de l'Australie centrale²⁰. Sa justesse est d'autant plus remarquable qu'il aura fallu attendre plus d'un demi-siècle pour qu'elle soit reprise et complétée²¹. Durkheim en conclut que l'Australien ne cherche pas à faire le portrait de son totem, mais qu'il éprouve le besoin d'en représenter l'idée qu'il s'en fait au moyen d'un signe matériel. Comme le signale Lévi-Strauss, l'intention de Durkheim est ici de démontrer le caractère emblématique du totémisme. De ce point de vue, l'emblème porté sur les *churinga* exprimerait sous une forme matérielle l'unité sociale composant le clan – une identité collective – et à ce titre ces objets seraient susceptibles de produire chez chacun des participants d'un rite collectif le sentiment d'appartenance à une même communauté.

Cette perspective est intéressante dans la mesure où elle confère à l'objet l'aptitude à produire quelque chose dans le rituel, mais elle reste imparfaite car les *churinga* du type de ceux mentionnés par Durkheim sont, en réalité, les supports de la singularité individuelle; en outre comment rendre compte des *churinga* dépourvus d'emblèmes ? Dans ce cas, la valeur du *churinga* ne peut être appréciée par l'inscription; mais, sans perdre pour autant sa vocation rituelle, l'objet est porteur de valeur à travers sa matérialité même. Pourtant la matière dont on tire l'objet, comme Durkheim le souligne, est apparemment indifférente : hors de la scène rituelle, rien *a priori* ne la prédestine à produire du sens, et dans ce contexte, nous précisons qu'elle n'est efficace qu'à la condition d'être accompagnée d'une gestuelle qui en spécifie le

20. Cf. M. Moisseeff, «Représentations non figuratives et singularité individuelle, les *churinga* du désert central australien», in L. Perrois (éd.) *Anthropologie de l'art, Faits et significations (Arts de l'Afrique, de l'Amérique et du Pacifique)*, Paris, Orstom, 1989.

21. N. Munn, *Walbiri Iconography*, Ithaca, Cornell University Press, 1987 et T. G. H. Strehlow, «Personal Monototemism in a Polytotemic Community», in E. Haberland, M. Schuster et H. Straube (eds) *Festschrift für A. E. Jensen*. München, Klaus Renner Verlag, 1964 et «The Art of Circle, Line and Square», in R. Berndt (ed.) *Australian Aboriginal Art*, Sydney, Ure Smith, 1964.

sens. L'efficacité des *churinga* serait donc, plus essentiellement encore, à rechercher dans la relation de complémentarité entre leur aspect et la gestuelle, celle-ci faisant exprimer aux objets ce que leur matérialité apparemment banale ne pourrait à elle seule signifier. De ce point de vue, plus son apparence confine à la banalité, plus le *churinga* est prédisposé à jouer son rôle exceptionnel de tenant lieu : une pierre ou un morceau de bois signifient nécessairement plus *dans le cadre rituel* que ne l'autoriserait *a priori* leur allure immédiate : ils y jouent à la fois le rôle de signifiant et celui de référent ; comme l'emblème tracé sur leur surface, les *churinga* participent de la même logique paradoxale : on montre pour mieux dissimuler et, ce faisant, on crée du sens.

De fait, et nous y reviendrons, les objets qui ont une place privilégiée dans les rituels semblent précisément être ceux dont l'expressivité se trouve amoindrie. Durkheim mentionne d'ailleurs, sans s'y arrêter, que les Indiens d'Amérique du Nord représentent leur totem d'une façon plus réaliste que les Australiens mais néanmoins en utilisant des procédés grossiers. Tout se passe donc comme si l'aptitude des objets culturels à produire du sens reposait en profondeur sur l'impossibilité à leur apposer une signification univoque. En replaçant le *churinga* dans son contexte d'utilisation, Durkheim a eu le mérite non seulement de reconnaître l'importance de son aspect matériel, mais aussi de dégager l'un des principes de sa fonctionnalité, à savoir son mode de représentation spécifique : le *churinga* serait un artefact matériel sollicité pour figurer une idée, pour représenter un signifié dépassant le référent totémique qui lui est associé.

Le rôle du *churinga* qui a retenu l'attention de Durkheim, c'est de représenter une relation, un concept et un signifiant pur. En nous tournant vers la cosmologie aranda, nous pourrions reconsidérer les principes qui régissent la fonction représentative complexe de cet objet.

Un objet à histoire

La cosmologie aranda résulte d'une démarche culturelle qui répond à trois principes :

1) Une classification des différents phénomènes visibles du monde en trois catégories distinctes : les traits de paysage, l'espèce humaine, et les autres espèces vivantes, animales et végétales.

DOSSIER

Les objets et les choses

Marika Moisseeff

Les objets culturels aborigènes

2) Une articulation entre ces trois catégories de sorte que chaque élément d'une catégorie soit mis en relation avec un élément des deux autres : chaque humain est associé à un trait de paysage et à une espèce non humaine (son totem).

3) La mise en place d'un rapport hiérarchique entre les deux catégories d'êtres vivants : les humains, par leurs activités cérémonielles, sont seuls responsables de la fertilité de l'ensemble des espèces. Le caractère holiste de cette cosmologie procède du fait que les Aranda attribuent cet ordonnancement du monde à un même processus asubstantiel et éternel : *alchera*, le dynamisme spatial²², traduit dans la littérature anthropologique contemporaine par le terme Rêve²³.

Pour les Aranda, comme pour l'ensemble des Aborigènes australiens, tout procède du Rêve : le modelage de l'environnement, l'incarnation des êtres vivants, les divers phénomènes culturels (organisation sociale, rites, etc.). Réciproquement, les Aborigènes appréhendent tout ce qui les entoure, tout ce qu'ils voient, comme l'indice de la réalité du Rêve. Par conséquent, les phénomènes visibles du monde sont eux-mêmes qualifiés de Rêve : ils en sont autant de représentants partiels, mais aucun pris isolément ne peut prétendre le représenter dans sa globalité. En tant que dynamisme générateur de formes, le Rêve différencie la matière, mais il est lui-même invisible parce que asubstantiel. Pour restituer son sens de mouvement multidirectionnel, de processus de mise en forme, la meilleure façon de le représenter, ou plutôt de l'évoquer, est de figurer un déplacement. Mais, par ailleurs, pour restituer la transcendance du Rêve, il faut conférer à ce déplacement une dimension d'exception. La manière de résoudre ce problème diffère suivant que la représentation se fonde sur un discours, un objet ou une mise en scène. Tournons-nous tout d'abord vers les modalités discursives de représentation du Rêve²⁴.

Pour évoquer le Rêve dans les récits, les Aborigènes décrivent les déambulations d'êtres doués d'éternité dont la nature est à la fois humaine – ils pensent, rêvent et se comportent comme des hommes – et non humaine : ils ont l'apparence et/ou la capacité de se transformer :

- a) en un animal ou un végétal qui détermine leur identité totémique,
- b) en divers traits de paysage,

22. M. Moisseeff, *Rêve et rites chez les Aranda, une médiation opérée par un objet culturel, le churinga*. Maîtrise spécialisée d'ethnologie, Université Paris X-Nanterre, 1988, à paraître, sous le titre *Un long chemin semé d'objets culturels, le cycle initiatique aranda*, Paris, Éd. de l'EHESS (Les Cahiers de l'Homme).

23. Cf. A. P. Elkin, *Les aborigènes australiens*, Paris, Gallimard, 1967; B. Glowczewski, *La loi du Rêve. Approche topologique de l'organisation sociale et des cosmologies des Aborigènes Australiens*. Thèse d'État ès lettres et sciences humaines, Université de Paris I, 1988; F. Myers, *Pintupi Country, Pintupi Self Sentiment, Place and Politics among Western Desert Aborigines*, Washington/Canberra, Smithsonian Institution Press/Australian Institute of Aboriginal Studies, 1986 et N. Munn, «Totemic Designs and Group Continuity in Walbiri Cosmology», in M. Reay (ed.), *Aborigines Now. New Perspectives in the Study of Aboriginal Communities*, Sydney, Angus and Robertson, 1984.

24. Pour un développement plus fourni de l'analyse du mode discursif de représentation du Rêve, on se reportera à M. Moisseeff, *op. cit.*, (à paraître).

c) en objets culturels (*churinga*) qui sont conjointement associés à cette identité totémique.

On attribue donc à ces êtres hybrides, ou êtres du Rêve, des capacités extraordinaires qui sont rattachées à leur mobilité : ils marchent, courent, volent, se fauillent sous terre ; sous leurs pas seraient apparus le relief de l'environnement australien ainsi imprégné d'éléments spirituels et éternels, les esprits-enfants, dont procède l'incarnation des êtres vivants²⁵. Chaque être du Rêve disséminerait en effet tout au long de sa trajectoire une multitude d'esprits-enfants qui émaneraient de son corps : certains sont aujourd'hui incarnés dans une forme humaine (et l'on désigne alors au cours de la narration les individus concernés), ou dans l'autre espèce naturelle associée à l'être du Rêve (sa nomination au cours du récit rend compte de l'identité totémique des lieux désignés)²⁶. De fait, les histoires des êtres du Rêve décrivent, pour l'essentiel, la topographie et la toponymie du territoire en rendant compte de l'identité totémique des individus, des lieux et des relations qu'ils entretiennent entre eux²⁷.

Par ailleurs, tout ce qui est attribué à ces personnages fabuleux est mis au compte du Rêve : le discours les institue comme les agents de ce dynamisme multidirectionnel, éternel et transparent qui ordonne le monde. Pour ce faire, il se fonde sur une figure de style particulière : l'hybridité combinée à une mobilité exceptionnelle. Ces deux qualités permettent d'associer chaque élément du paysage avec des humains et avec une autre espèce naturelle. Elles permettent en outre d'exprimer l'ubiquité et l'éternité du Rêve, en conférant à ses agents l'aptitude à démultiplier leur présence sous forme de traces inaltérables : les phénomènes disparates qui sont identifiés aux êtres du Rêve sont présentés comme autant d'avatars manifestant le caractère éternel de leur présence. Le fil invisible qui lie entre eux ces représentants dispersés est la parole. Elle court d'un point de l'espace à un autre, en tissant la trame discursive qui anime ces personnages et leur apporte ainsi un semblant d'individualité. Elle se fait en quelque sorte l'écho de leur transparence ontologique car, en tant qu'entités unifiées et individualisées, les êtres du Rêve demeurent, tout comme le Rêve lui-même, invisibles : ils ne sont globalement perçus qu'à travers une narration, seule à pouvoir les constituer en tant que sujet total.

25. La reproduction est en effet conçue comme relevant de deux processus complémentaires, l'un charnel, l'autre spirituel, les esprits-enfants survoleraient le territoire et viendraient pénétrer la matière informe des germes vitaux, en provoquant ainsi leur animation et leur différenciation sous la forme correspondant à leur espèce.

26. On trouvera de nombreux exemples de tels récits aranda dans B. Spencer et F. Gillen, *op. cit.*, 1927 et T. G. H. Strehlow, *op. cit.*, 1964 et *Songs of Central Australia*, Sydney, Ure Smith, 1971.

27. C. Lévi-Strauss (*op. cit.*, 1962, pp. 302-303) a clairement perçu cet enjeu fondamental des récits de ce type, «[...] le mythe prend acte que l'ancêtre est apparu à tel endroit, qu'il a parcouru tel trajet, accompli ici où là certaines actions qui le désignent comme l'auteur d'accidents du terrain qu'on peut encore observer, enfin qu'il s'est arrêté ou a disparu en un lieu déterminé. A proprement parler, par conséquent, le mythe se ramène à la description d'un itinéraire, et il n'ajoute rien ou presque aux faits qu'il prétend fonder, qu'un trajet, que les points d'eau, les bosquets ou les rochers qui le jalonnent, offrent pour un groupe humain une valeur sacrée, et que ce groupe proclame son affinité avec telle ou telle espèce naturelle, chenille, autruche ou kangourou.»

DOSSIER

Les objets et les choses

Marika Moisseeff

Les objets culturels aborigènes

Le récit du déplacement d'êtres hybrides se présente donc comme un moyen particulièrement adéquat pour évoquer le Rêve. Il institue ces êtres prodigieux comme les supports discursifs les plus appropriés pour représenter ce dynamisme à la fois asubstantiel et modificateur de substances. La richesse du Rêve, tel qu'il est représenté par ces personnages, repose en grande partie sur le fait qu'il est impossible de lui apposer une représentation unitaire : non seulement les êtres du Rêve sont multiples, mais encore, chacun renvoie à des phénomènes eux-mêmes multiples. Remarquons que l'hybridité des êtres du Rêve renvoie par prétériorité à leur spiritualité foncière – leur corps est un agglomérat d'esprits-enfants humains et non humains en quantité indéfinie – qui sous-tend leur transparence en tant que sujet total. C'est d'ailleurs cette transparence qui permet de les associer à des représentants qui sont à la fois multiples et hétérogènes entre eux. De ce point de vue, la trame narrative qui anime ces êtres prodigieux les fait passer de l'état de sujet d'un discours sur le Rêve à celui d'objet référés à lui²⁸. Cette alchimie du verbe permet d'extérioriser leur hybridité spirituelle : elle associe des phénomènes hétéroclites en leur donnant une origine commune qui les transforme en autant d'anamorphoses d'un même être. Mais ces phénomènes sont quant à eux, à la différence de l'être dont on les fait procéder, différenciés en nature.

Si l'hybridité combinée au mouvement sous-tend la représentation du Rêve, parmi les phénomènes qui sont identifiées aux êtres du Rêve, quels sont ceux qui pourraient prétendre en représenter toutes les dimensions sur un plan matériel? Outre leur état différencié, le caractère mortel des humains, tout comme l'immobilité des traits de paysage et des objets culturels qui leur sont apparentés en nature, puisqu'ils sont en bois ou en pierre, semblent les rendre *a priori* impropres à fonder la représentation d'un dynamisme éternel. Existerait-il un processus alchimique équivalent à celui auquel nous a conduit les histoires du Rêve qui permettrait de les transformer en une représentation unifiée du Rêve, concrètement appréhendable?

Un objet relationnel

Selon la conception aborigène, tout phénomène visible de ce monde peut actualiser la présence d'un être du Rêve. La capacité des humains à se mouvoir leur confère d'emblée une aptitude propre à représenter un déplace-

28. Cf. N. Muun, «The Transformation of Subjects into Objects in Walbiri and Pitjantjara Myth», in R. Berndt (ed.), *Australian Aboriginal Anthropology*, Nedlands, University of Western Australia Press, 1970.

ment. Avant de considérer les procédures particulières qui les autorisent à représenter également les différents aspects de l'hybridité de ces personnages, tournons nous vers les objets auxquels on prête une fonction analogue alors même qu'ils sont a priori impropres à évoquer le mouvement du Rêve. Il s'agit des objets *churinga* spécifiquement associés aux esprits-enfants humains : l'être du Rêve disséminerait, en même temps que les esprits-enfants humains, les *churinga* qui leur correspondent²⁹. En conséquence, puisque chaque personne est vue comme l'incarnation d'un esprit-enfant, elle est en même temps associée à un *churinga*.

Les *churinga* personnels sont façonnés à partir de pièces de bois résistant ou à partir de fragments rocheux. Ils sont de forme plate, le plus souvent allongée, ovale ou rectangulaire, exceptionnellement arrondie. Leur longueur varie entre dix et quarante centimètres, pouvant atteindre parfois plus d'un mètre, leur largeur entre cinq et vingt-cinq centimètres. Ils sont toujours gravés et leur graphisme reste parfaitement original d'un *churinga* à l'autre. De fait, ils sont censés représenter la singularité des individus auxquels ils sont associés ou plus précisément celle des esprits-enfants qui animeraient ces derniers. En ce sens, le *churinga* est le pendant dans le domaine sensible d'un esprit-enfant et il réifie la relation particulière d'un individu avec un être du Rêve. De ce point de vue, les *churinga* personnels sont les prototypes de l'ensemble des objets *churinga*. En effet, selon Strehlow, le terme *churinga* ou pour ces auteurs, *tjurunga*, est 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 honte³⁰ : ce qui est profondément à soi n'a pas à être révélé à autrui, mais doit, au contraire rester secret. La dénomination globale convient parfaitement au rôle joué par le *churinga* personnel : en présentifiant la part constitutionnelle inaccessible de la personne et son lien spécifique avec un être du Rêve particulier, il est bien «son propre secret». On ne s'étonnera donc pas que les *churinga* personnels soient soumis à un secret particulièrement strict : en dehors des situations rituelles qui les mobilisent, ils sont enroulés dans des ficelles de cheveux et dissimulés dans un endroit creux (fissure rocheuse, grotte, tronc

29. Le façonnage humain des *churinga* personnels est relégué à l'arrière-plan par les initiés ; ils affirment qu'il existe toujours un *churinga* originel issu d'un être du Rêve, mais que celui-ci a été perdu et qu'ils sont à même de le retrouver – et donc de le restituer – en rêve. En effet, l'activité onirique est, de façon générale, perçue comme l'un des moyens privilégiés d'être en relation directe avec le Rêve et de se remémorer les phénomènes qui lui sont rapportés. Cf. F. Dussart, *Walpiri Women's Yawulyu Ceremonies : A Forum for Socialization and Innovation*, PhD, Australian National University, 1988; et S. Poirier, *Les jardins du nomade. Territoire, rêve et transformation chez les groupes aborigènes du désert occidental australien*, PhD, université de Laval, 1990.

30. Cf. F. Myers, *op. cit.*, 1986.

DOSSIER

Les objets et les choses

Marika Moisseeff
Les objets culturels aborigènes

d'arbre) dont l'accès est interdit aux non initiés et aux initiés qui ne sont pas directement affiliés au centre totémique correspondant.

L'aspect des inscriptions dont ces objets sont porteurs participe également à la dissimulation du sens qu'ils sont censés receler. En effet, si les graphismes portés sur un *churinga* sont censés représenter la nature particulière du lien qui unit un individu avec un être du Rêve donné, ils sont, en règle générale, composés de l'association d'éléments non figuratifs : cercles (concentriques ou en spirale) et/ou demi-cercles (emboîtés les uns dans les autres) reliés par des lignes (droites ou sinueuses, pleines ou en pointillé, tracés d'empreintes de pattes d'animaux). Les cercles renvoient plus particulièrement à l'identité totémique d'un être du Rêve et/ou à l'empreinte qu'aurait laissée à un endroit précis un événement qui lui est rapporté : le campement qu'il a établi à tel endroit, l'emplacement où il a disparu en s'enfonçant dans le sol. Mais un cercle peut aussi renvoyer simultanément à ces différents référents : il représente alors simultanément l'être totémique, son campement et le rocher qui se serait formé à l'endroit où il a disparu. Un cercle similaire dans un autre motif renverra à un autre être totémique et/ou à un autre trait de l'environnement, etc. Les demi-cercles représentent l'aspect humain de ces personnages : ils renvoient à l'empreinte laissée dans le sable par un homme (ou une femme) assis en tailleur ou jambes écartées. Les lignes qui relient entre eux ces différents éléments renvoient, de leur côté, au cheminement qui associe les divers référents (traits de paysage, événements, etc.) que ces éléments désignent : elles représentent le parcours précis, géographiquement repérable, de l'être du Rêve associé à l'apparition du *churinga*. Les initiés choisissent parmi les différents référents et les divers signifiés auxquels peuvent renvoyer ces quelques éléments picturaux ceux qui sont pertinents pour fonder l'identité territoriale et totémique de l'individu auquel ils attribuent le *churinga* : à partir de la virtualité signifiante du motif, ils actualisent sa signification.

Ainsi, si les gravures portées sur les *churinga* des divers individus affiliés à un même centre totémique renvoient toutes à la trajectoire et aux haltes de l'être du Rêve sur le territoire de ce centre, les phénomènes précis auxquels elles se réfèrent diffèrent d'un *churinga* à l'autre. C'est pourquoi les *churinga* sont toujours singuliers. Leur particularisation est obtenue d'un côté par le

choix, le nombre et la taille des éléments disponibles; de l'autre par la nature de leur agencement. A cette particularisation formelle s'ajoute celle qui s'attache à la signification associée d'une part à chacun des éléments composant le motif, d'autre part à leur combinaison : tel cercle sur un *churinga* renverra à un trou d'eau, tandis que sur un autre, il référera à une grenouille; deux cercles sur un même objet renverront respectivement à un émeu et à un rocher et ainsi de suite; l'agencement des cercles et des lignes, selon les *churinga* qui les portent, se rapporte pour sa part à telle ou telle portion de trajectoire effectuée par tel ou tel être du Rêve.

On voit donc que les *churinga* figurent la singularité des identités individuelles au moyen d'une représentation symbolique et cependant fondamentalement polysémique. De fait, les graphismes qui les recouvrent ne représentent pas la morphologie des personnages auxquels ils se réfèrent, mais la trace que leur cheminement et leurs actes concomitants auraient laissée à la surface du sol; c'est pourquoi des empreintes d'animaux peuvent y être ajoutées. Ce faisant, ils peuvent suggérer à la fois l'hybridité d'un être du Rêve, dont le *churinga* est une composante puisqu'il est présenté comme l'une de ses transformations, et son mouvement : celui-ci est suggéré par les lignes, tandis que les cercles et les demi-cercles évoquent sa ponctuation par l'émergence de traces concrètes rapportées à des événements particuliers. Au niveau de l'objet, les lignes se substituent à la parole. Celle-ci, par la narration, assemble des phénomènes dispersés et différenciés. La transparence de l'être qui permet de les combiner est rendue par des modalités particulières de représentation picturale de ces phénomènes : les éléments qui composent un motif ne sont pas suffisamment figuratifs pour permettre de les associer, ensemble ou séparément, à une représentation univoque. Mais ces signes ne sont pas non plus assez abstraits pour fonder une écriture qui permettrait de traduire la signification globale de l'œuvre sans interroger ses créateurs. En conséquence, il faut, pour connaître le sens attribué à l'ensemble du motif porté sur un *churinga*, se référer au discours qui en agence les éléments et que seuls les initiés rattachés au centre totémique où il se trouve sont habilités à délivrer.

Le *churinga* participe dans sa matérialité même à la dissimulation de la signification qu'il prétend exhiber : la nature polysémique des signes dont il est le support ne

DOSSIER

Les objets et les choses

Marika Moisseeff

Les objets culturels aborigènes

fait que confirmer la nature exceptionnelle, irreprésentable, du signifié dont il est cependant le représentant matériel. De fait, la représentation d'un être du Rêve, qu'elle soit discursive ou matérielle, n'est que le leurre offert à la perception pour happer le signifié qui s'attache au Rêve : elle sert à désigner un au-delà de la chose représentée. De ce point de vue, le *churinga* personnel est un signifiant matériel idéal : chose, morceau de paysage, il est en lui-même trace ; tandis que les graphismes dont il est le support sont aussi les traces du mouvement qui l'a généré ; et, ce faisant, il laisse apparaître la procédure en abîme qui lui fait signifier autre chose que lui même.

Un artefact-concept

Les *churinga* personnels sont transportés sur les terrains cérémoniels où les acteurs qui les manipulent leur impriment un mouvement qui participe à la représentation d'un être du Rêve. Mais au-delà de cette fonction sur laquelle nous allons nous arrêter, ils évoquent en eux-mêmes et par eux-mêmes le dynamisme que recèle à l'état latent l'environnement spatial. Le matériau utilisé pour les fabriquer (bois résistant, pierre inaltérable) est tiré de l'environnement auquel, une fois façonnés, ils sont à nouveau conjoints : ils sont entreposés dans un contenant naturel. Ils sont donc à proprement parler des parcelles de paysage. En outre, chacun représente par les inscriptions dont il est porteur, et par son autonomie physique par rapport à un territoire donné, un paysage à lui tout seul : à l'image du sol désertique de l'Australie centrale, leur surface plane est sillonnée d'empreintes. Les *churinga* personnels sont de ce point de vue des paysages mobiles sur lesquels est inscrit le mouvement.

Le Rêve, en tant que dynamisme spatial asubstantiel, modifierait la matière sans s'y laisser emprisonner. La représentation concrète du concept Rêve semble donc impossible. Pourtant les Aranda attribuent à l'objet *churinga* ce rôle spécifique : il représente à lui seul un concept auquel il est interdit d'apposer une représentation définie sous peine de lui dénier sa valeur de concept. Comparons concept et objet. Pour mériter de désigner le Rêve selon une perspective unifiante, ses représentants devraient prendre la forme d'un phénomène doué :

– d'une hybridité propre à signifier et à mettre en rela-

tion les différents phénomènes visibles du monde, traits de paysage, individus humains et non humains;

- d'une permanence tangible, rangée du côté de l'éternité spatiale;
- d'une mobilité incontestable;
- d'une association avec les esprits-enfants qui lui confère une aptitude à promouvoir la fertilité.

Le *churinga* répond à ces différentes exigences. Il combine l'hybridité (quoiqu'en bois ou en pierre, il est associé à un être humain dont il est la référence totémique), la permanence (immuable par nature, associé à l'idée d'éternité spatiale concrète – il est un paysage – il reste identique à lui-même tout au long des rites et même au-delà) et la mobilité (il voyage et porte lui-même l'inscription de son mouvement). Enfin, il est pensé comme l'indice de la présence d'esprits-enfants et sa manipulation est censée favoriser leur incarnation. Par ailleurs, tout en étant posé comme une concrétion issue du Rêve, le *churinga* évoque simultanément, et de façon subtile, son mouvement asubstantiel inscrit en creux sur l'ensemble de sa surface plane. Si le *churinga* personnel est propre à représenter toutes les dimensions du Rêve, c'est bien parce que les signes apposés à sa surface ne sont ni tout à fait abstraits, ni tout à fait figuratifs : en renvoyant à différents niveaux de signification, à une polysémie essentielle, ils suggèrent plus qu'ils ne fixent la multiplicité des phénomènes référés au Rêve.

Les conditions qui permettent au *churinga* d'assumer sa fonction représentative paradoxale – il concrétise un concept – renvoient donc à l'aspect particulier qui lui est conféré. Celui-ci est le résultat d'un travail de représentation d'un genre spécifique qui consiste à représenter non pas une chose, mais la représentation de la chose en question. Autrement dit, le *churinga* ne prétend pas représenter le monde tel qu'il est perçu par les Aranda, mais la conception aranda du monde. Il peut alors être présenté comme le seul médiateur tangible entre phénomènes appartenant à des registres différents : humains et non-humains, animés et inanimés, visibles et invisibles. Dans cette perspective, cet artefact est la clef de voûte de la conception holiste du monde aranda.

Remarquons enfin que les inscriptions portées sur le *churinga* font de lui un objet autoréférentiel, porteur des conditions de sa propre apparition. Il est en effet une

DOSSIER

Les objets et les choses

Marika Moisseeff
Les objets culturels aborigènes

parcelle de paysage sur laquelle est inscrit – sous forme de traces – le mouvement à travers le paysage dont il représente la trace. Avec la confusion opérée ici entre d'un côté, l'environnement spatial, et de l'autre, le *churinga*, on assiste à un croisement logique du macrocosme et du microcosme, semblable et complémentaire à celui qu'opèrent les Aranda entre le Rêve et l'activité onirique (le rêve). A l'image du Rêve, le *churinga* contient à l'état virtuel l'ensemble des éléments du monde : il est la partie qui représente le tout. De ce point de vue, ce microcosme est, comme le Rêve, autosuffisant au plan du sens. Mais, à la différence du Rêve, «immatériel», c'est la matérialité immuable de l'objet qui conditionne son autosuffisance : c'est la matière de l'artefact qui sous-tend son autoréférentialité.

En vertu de sa qualité d'objet autoréférentiel, le *churinga* peut se voir assigner un rôle de signifiant particulier, dégagé de toute relation de référence ordinaire. D'un côté, il est un signifiant «pur» puisque, au total, il est son propre référant. De l'autre, sa matérialité est la condition fondamentale de son institution en signifiant pur. Ces caractéristiques permettent au *churinga* de jouer son rôle d'objet rituel. Son maniement donne vie à la présence de l'entité invisible qu'il évoque. Il affirme ainsi la production de l'effet tangible recherché – incarnation, initiation – dont les mécanismes demeurent invisibles.

Considérons maintenant de plus près les modalités de l'intervention du *churinga* dans un rite aranda, le *quabara*.

Un artefact autoréférentiel

Parce qu'ils singularisent les humains, comme le prouve de façon toute matérielle l'existence des *churinga* personnels, les *churinga* ont la responsabilité exclusive du maintien de la fertilité de l'ensemble des êtres vivants. On associe, en effet, chacun de ces objets à des rites personnels dénommés *quabara* qui mettent en scène l'être du Rêve auquel ils sont rattachés. Ces rites, exécutés au cours des différentes étapes initiatiques, participent, pense-t-on, à la production de deux effets concomitants : l'incarnation des esprits-enfants et la transformation des novices en initiés. Ce *quabara* met en scène un être du Rêve Grenouille.

La tête de l'exécutant est ornée d'une coiffe composée d'une base aplatie et circulaire constituée de plu-

sieurs mètres de ficelles de cheveux maintenues par des brindilles et recouverte de cercles concentriques de duvet rouge et blanc. Tout autour sont accrochées des ficelles de corde de fourrure qui dissimulent le visage par ailleurs masqué par une couche compacte de duvet. Au centre de cette base aplatie est disposé à la verticale un grand *churinga* en bois, d'environ un mètre de hauteur et quinze centimètres de largeur autour duquel sont fixés des bouquets de plumes noires. Il est enroulé dans plusieurs mètres de ficelles de cheveux et cet harnachement initial est entièrement recouvert de bandes de duvet, alternativement rouge et blanc, disposées concentriquement et formant des rayures alternées. A l'extrémité supérieure de cet objet oblong est fixé un bouquet de plumes. Le dos et la poitrine sont complètement recouverts de points blancs de différentes tailles, chacun encerclé de duvet blanc. Sur la partie interne de chaque cuisse sont dessinées des lignes blanches.

Les cercles de duvet disposés sur la coiffe représentent les racines d'un arbre qui serait apparu à l'endroit où l'être du Rêve Grenouille s'est enfoncé dans le sol. Aux alentours de cet arbre ont été disséminés par l'être Grenouille des esprits-enfants, grenouilles et humains, dont l'un est incarné par le propriétaire du *quabara* et du *churinga*. Les points blancs apposés sur le corps figurent les différents stades de la métamorphose des grenouilles, et les lignes sur les cuisses des pattes de grenouilles adultes.

Une fois décoré, l'exécutant s'accroupit dans une petite fosse et balance son corps de droite à gauche. Les novices sont alors invités à courir autour de lui en hurlant, tandis que retentit le bruit des rhombes maniés par les initiateurs. Le mouvement de l'acteur, qui renvoie à celui de l'être Grenouille, suscite l'envol du duvet qui simule la dissémination des esprits-enfants à partir du corps de cet être. Sa qualité est posée comme une condition essentielle à la réussite du rite.

Au bout de trois minutes, un des novices pose ses mains sur les épaules de l'exécutant qui s'arrête. La cérémonie est finie; les décorations sont ôtées et démantelées³¹.

La mise en scène rituelle d'un être du Rêve obéit à une contrainte majeure, fondement même de son efficacité : elle doit préserver, voire souligner, le caractère foncièrement irreprésentable de l'entité qu'elle figure.

31. Cf. B. Spencer et F. Gillen, *op. cit.*, 1927.

DOSSIER

Les objets et les choses

Marika Moisseeff

Les objets culturels aborigènes

Cette exigence pose à la représentation rituelle certaines conditions :

– la constitution d'une évidente hétérogénéité; pour l'exprimer, on recourt à de la colle et à des liens (sang et ficelles), tandis qu'un *churinga*, dont le revêtement est constitué d'éléments hétéroclites (cheveux, brindilles, duvet, fourrure, plumes, etc.), est placé sur un corps humain lui-même support de représentations de phénomènes non humains (racines, têtards, grenouilles).

– La distinction des rôles des divers participants qui renvoie à une disparité analogue. Le propriétaire du *quabara*, dont le totem est la Grenouille, préside à l'organisation du rite et fournit le *churinga*, mais il n'est pas l'exécutant : le sujet qui incarne de façon tangible l'humanité d'un être du Rêve ne peut, en principe, en assumer simultanément l'aspect non humain et le mouvement, qui, lui, est pris en charge par l'exécutant; celui-ci, qui a pour totem le Chat Sauvage, est le support de l'apparat rituel. Les préparateurs, associés à divers totems, installent le terrain cérémoniel, peignent et décorent l'exécutant, et sont seuls habilités à fournir les éléments nécessaires à sa transformation en entité hybride; leur complémentarité transparaît jusque sur le terrain cérémoniel où les premiers, en tant que spectateurs actifs, entonnent le chant correspondant à la cérémonie. Les novices et les porteurs de rhombes contribuent à l'agitation sonore et gestuelle jugée indispensable.

– La nécessité du mouvement, ici assumé par l'acteur et les novices. Non seulement il n'y a pas de *quabara* sans mouvement, mais encore l'efficacité présumée du rite dépend de sa qualité, elle-même conditionnée par le chant des spectateurs : en provoquant l'envol du duvet, il sous-tendrait l'incarnation des esprits-enfants et la fertilisation des novices.

– La fugacité : la performance dure trois minutes alors que les préparatifs ont pris cinq heures. D'un côté, l'hétérogénéité n'est montrée qu'au moment où elle est mise en mouvement. De l'autre, ce mouvement ne peut se prolonger, tandis que les divers éléments qui composaient l'hybridité, une fois celle-ci montrée et « agie », sont immédiatement disjoints ou effacés du corps qui les supportait. Cette nécessité de marquer le statut temporaire des compositions cérémonielles est si importante que, à l'exception des *churinga* personnels, les autres objets fabriqués à l'occasion d'un rite sont, une fois celui-ci exécuté, toujours démantelés, et ce même s'ils sont identiques à ceux employés dans les cérémonies suivantes. Ils ne sont

jamais réemployés et d'autres objets seront recomposés. On fait donc équivaloir un rite donné à la représentation d'un être prodigieux particulier et dans le même temps, on souligne que cette représentation ne peut être qu'éphémère.

– La représentation de la transparence spirituelle de l'être du Rêve. Elle est concrètement figurée par l'apposition d'un masque de duvet sur celui qui en assume l'animation : l'identité de l'acteur est dissimulée et, compte tenu de la similitude des artefacts cérémoniels employés d'un *quabara* à un autre, seuls son mouvement et le chant qui l'accompagne permettent vraiment de reconnaître l'identité de l'être mis en scène. Dans la représentation rituelle, transparence et opacité vont de pair.

Ainsi, la représentation globale d'un être du Rêve renvoie conjointement à son hybridité spirituelle et à son mouvement. Mais elle exige pour être efficace d'être instantanée; vouée à une dissolution immédiate, elle n'en restitue que mieux la transparence ontologique de cet agent qui permet d'évoquer le Rêve. La conjonction nécessaire du mouvement et de l'instantanéité paraît effectivement bien appropriée à l'évocation du Rêve tel que nous l'avons défini : un dynamisme subtil qui ne peut être saisi, figé dans une représentation unitaire.

De fait, l'hétérogénéité, tout en restituant l'hybridité de l'être du Rêve, et en en offrant une représentation globale tangible, empêche de situer cette entité de façon précise. La représentation d'un être du Rêve s'impose comme d'autant plus insaisissable que les matériaux et les agents intervenant dans sa constitution sont multiples et hétérogènes. L'agencement complémentaire de ces éléments les dote d'une capacité de représentation qu'à l'évidence ils sont incapables d'assumer à eux seuls. Ce n'est donc que durant le bref temps de l'acte rituel que ces composants disparates participent à la constitution d'une représentation unitaire déterminée. Toutefois, cette représentation, irréductible aux éléments qui la composent, comme au mouvement qui l'anime, reste associée à l'invisibilité : l'arrêt du mouvement marque la dissolution de l'être du Rêve rendu à la multiplicité de ses constituants.

Sur le terrain cérémoniel, l'unique élément permanent est le *churinga* : il sera réemployé dans les *quabara* du totem Grenouille appartenant à son propriétaire. Enfoui

DOSSIER

Les objets et les choses

Marika Moisseff

Les objets culturels aborigènes

dans l'épaisseur hétérogène de la coiffe qui désigne sa place capitale tout en préservant son mystère, cet objet apparaît bien comme le «noyau dur» de la représentation rituelle. Le *churinga* représente l'être du Rêve évoqué par le rite. D'ailleurs, l'identité totémique représentée est celle du *churinga*, et non celle de l'acteur. Celui-ci n'est qu'une des composantes de l'apparat cérémoniel et le véhicule de l'objet.

Si l'exécutant, rendu anonyme par son costume dense et disparate, est le support du *churinga* qui est au cœur de la représentation, le *churinga* lui-même, on l'a vu, fonctionne comme support d'une représentation à la fois conceptuelle et autoréférentielle : il représente un dynamisme englobant l'ensemble des signifiés mais en même temps il ne renvoie qu'à sa propre matérialité. De ce point de vue, la représentation rituelle d'un agent du Rêve emprunte sa forme à celle de la mise en abîme : une pluralité d'éléments disparates assemblés en une figure unitaire construite autour d'un objet dont la matérialité est autoréférentielle. Le résultat en est une représentation dont la matérialité renforce le caractère irréprésentable de l'entité qu'elle prétend représenter. Le paradoxe réside donc bien dans la matérialité particulière de l'objet : pour représenter l'invisible, un dynamisme ou une conception du monde, l'objet qui garantit la visibilité de l'entité représentée renvoie, en dernière instance, à lui-même. L'objet culturel est bien, au total, un pur signifiant, en tant que tel, il peut être associé à des signifiés sans signifiants concrets.

Dans le rite, le *churinga* apparaît comme le signifiant du signifié correspondant à l'acte rituel. Celui-ci consiste à assembler sur un espace déterminé, le terrain cérémoniel, et pour une période de temps limitée, des phénomènes visuels, sonores et gestuels qui gravitent autour d'un même objet : la présence concrète du *churinga* «synergise» les effets de ces phénomènes en leur conférant un même poids de signification. En ce sens, l'objet détient bien une valeur signifiante qui participe du dispositif de signes assemblés dans le rituel et visant un même signifié ; leur combinaison dans un cadre formel défini est à l'origine de la création d'une entité singulière agissante dont la présence garantit l'efficacité du rituel : sa création *ex nihilo* est en soi un effet suffisant pour que lui soit rapportée la production d'un effet d'un autre ordre (l'incarnation, l'accession à un statut d'initié). Le cadre formel du

rite signale que les rapports ordinaires de signification sont pour un temps abolis, tandis que l'objet cultuel médiatise de façon créative les nouveaux rapports de signification engendrés dans ce contexte par les différents phénomènes constituant le contenu du rite : au terme de son exécution, les hommes sont confirmés dans leur responsabilité sur la fertilité et les *churinga* regagnent leur cache secrète. Si le rite est apte à générer du sens, c'est qu'en introduisant un signifiant matériel pur, sans référent concret défini, il bouscule les rapports ordinaires entre signifiants et signifiés.

Le *churinga*, un objet cultuel exemplaire ?

Dans les rites aranda, la manipulation des objets *churinga* autorise la représentation d'une puissance ordinairement invisible. Cette représentation obéit à une série de règles strictes qui étaient l'efficacité du rituel. L'exécution d'un rite définit un *avant* et un *après* entre lesquels se passe quelque chose qui permet d'affirmer qu'un événement extraordinaire a véritablement eu lieu : les novices ont été transformés en initiés et les initiateurs se voient confirmés dans leur responsabilité quant à la fertilité. L'efficacité du rite ainsi comprise – changement de statuts, maintien de la fertilité – est assurée de façon fondamentale par l'intervention des *churinga* : non seulement leur présence est requise, mais encore, ils occupent une position centrale dans la représentation mise en place par le rite. En outre, seconde hypothèse liée à la précédente, l'apparence matérielle du *churinga* dans le cadre même du rituel, permet d'affirmer l'intervention d'une puissance invisible et, par là, l'efficacité rituelle. Si les individus qui participent au rite sont les garants de son exécution, la définition d'un *avant* et d'un *après* du rite doit dépendre de la manipulation de l'objet : par ses qualités spécifiques, le *churinga* détient la capacité de médiatiser les relations entre les participants de manière telle qu'au moment de l'exécution du rite, il crée une totalité nouvelle génératrice de sens. En mettant en rapport les propriétés sensibles du *churinga* avec sa fonction rituelle, nous mettons en évidence le caractère crucial de son autoréférentialité : il est un signifiant matériel dégagé de tout rapport de signification ordinaire. Cette constatation pourrait, selon nous, être étendue à l'ensemble des objets cultuels. En effet, les objets qui reçoivent une place privilégiée dans

DOSSIER

Les objets et les choses

Marika Moisseff
Les objets culturels aborigènes

les rituels sont souvent ceux dont la fonction représentative semble la plus amoindrie (agglomérats d'éléments hétérogènes peu ou pas figuratifs, statuettes à la facture volontairement grossière, etc.). On s'évertuerait en quelque sorte à gommer toute possibilité de les accoler à une signification ordinaire et univoque de façon à les associer à une signification plus opaque et, par là, plus efficiente, la signification qui se réfère à des forces surnaturelles et immatérielles. La puissance non ordinaire attribuées à ces forces repose sur le prédicat qu'elles sont invisibles, irreprésentables, et pour cela même extraordinaires : on en appréhende les effets (l'initiation, la reproduction, etc.), mais non la forme.

Dans la mesure où dans l'univers commun, c'est-à-dire en dehors du rituel, ces forces sont en principe dépourvues de représentation tangible univoque, et que, au cours de l'acte rituel, leur représentation est maintenue voilée, nous dirons qu'elles renvoient, au plan du sens, à un signifié flottant qui permet de les associer à des phénomènes divers³². Dans cette perspective, le façonnage d'un objet culturel consisterait à créer le signifiant correspondant, c'est-à-dire un signifiant sans signifié univoque ou ordinaire. Pour conserver au rituel sa fonction d'exception et aux forces leur puissance postulée, il est indispensable que cet objet préserve leur invisibilité. Cette condition impose que la fonction représentative de l'objet soit faible. Il lui faut donner le moins de prise possible à toute interprétation univoque : il gagne en efficacité ce qu'il perd en expressivité. Il peut alors être appréhendé comme une présence énigmatique consistante mais dont la signification demeure essentiellement opaque. Cette opacité est renforcée par sa matérialité. Pour empêcher toute confusion avec un référent ordinaire, le référent idéal de l'objet est l'objet lui-même. L'autoréférentialité de l'objet culturel en fait un signifiant pur parfaitement apte à engendrer du sens.

Le masque rituel peut donner lieu au même type d'analyse. Il se substitue au visage de celui qui le porte, dissimule ainsi son identité et assure son anonymat. Le signifié associé à l'acte rituel ne peut alors être confondu avec l'identité de l'officiant : il est déplacé sur le mouvement et l'officiant est réduit au rôle de véhicule de l'objet. En outre, l'autosuffisance du masque – il se suffit à lui-même dans la mesure où il se passe, pour signifier, de l'identité de celui qui l'anime –, fait clairement de lui le

32. Le *mana* mélanésien, lui-même si insaisissable qu'il a fait l'objet de nombreuses interprétations anthropologiques, peut, bien entendu être rapproché de la notion que nous désignons par l'expression «signifié flottant». On se reportera à ce sujet à R. Keesing, «Conventional Metaphors and Anthropological Metaphysics : the problematic of Cultural Translation», *Journal of Anthropological Research*, n° 41, 1985, pp. 201-217 et P. Boyer, «The "Empty Concepts" of Traditional Thinking. A Semantic and Pragmatic Description», *Man*, n. s., n° 21, 1986, pp. 50-64.

véritable signifiant de l'acte rituel. Mais son aspect particulier indique que le signifié, auquel renvoie le mouvement qui l'anime, se situe en dehors des normes ordinaires : il est difficile d'attribuer une signification univoque à l'acte rituel du fait même de la présence de cet objet à la matérialité singulière. Bien sûr, le masque blanc est un cas extrême : son aspect lisse signale d'emblée sa fonction de signifiant neutre, d'objet en soi. Les traits grossiers et/ou la nature composite des autres masques rendent plus équivoque encore le signifié auquel ils sont censés renvoyer : le caractère tangible de leur présence porte à croire qu'ils recèleraient en eux-mêmes, au sein même de la matière qui les compose, un signifié secret ; mais cette illusion perceptive qui s'attache à leur aspect «monstrueux» ne sert en fait qu'à voiler le vide signifiant qu'ils incarnent. Dans tous les cas, le masque se présente donc comme l'aimant qui permet de capter le signifié indéterminé correspondant à la gestuelle du rite : il est érigé en inducteur du mouvement qui témoigne de la réalité de l'intervention de forces surnaturelles. Toutefois, la charge magnétique potentielle du masque n'est vraiment activée qu'à être mue et baignée dans l'atmosphère crépusculaire du rite où des chants ensorceleurs, à l'instar des sirènes de l'Odyssée, encensent les participants en les faisant dériver vers un au-delà qui se dérobe à la vue du commun des mortels (l'emploi éventuel de stupéfiants peut y aider, en renforçant l'illusion perceptive). Le rituel achevé, l'acteur et le masque qui avaient été conjoints sont désunis et le premier, en retrouvant son identité, perd son pouvoir sur le second qui regagne son statut d'objet. Hors du contexte cérémoniel, l'acteur et le masque sont isolés l'un de l'autre, et ils ne peuvent en aucun cas être confondus avec la force dont ils sont censés avoir été pour l'un le vecteur, pour l'autre le catalyseur : l'effet synergique, résultant de leur combinaison dans un espace formel défini, est ici encore à l'origine de la création d'une entité singulière agissante.

Le recours à des langues rituelles incompréhensibles mériterait d'être envisagé de la même façon : il est impossible d'accoler aux paroles prononcées une signification usuelle, les mots-signifiants ne correspondant plus aux signifiés ordinaires³³. La langue est choséifiée et le chant qui la porte, de même que la gestuelle qui l'accompagne, en se substituant à ces signifiés habituels, renvoient alors à une présence, à l'inquiétante étrangeté, bien propre à

33. A. de Sales, *Actes et paroles dans les rituels shamaniques des Kham-Magars*. Thèse de 3^e cycle, Université Paris X-Nanterre, 1986; et M. Bloch, «Symbols, song, dance and features of articulation. Is religion an extreme form of traditional authority?», *Revue européenne de sociologie*, 15, pp. 55-81, 1974.

DOSSIER

Les objets et les choses

Marika Moisseeff

Les objets culturels aborigènes

évoquer le monde de l'au-delà et sa puissance présupposée. Il apparaît donc possible de transformer des phénomènes discursifs en des choses sonores dépourvues de signifié ordinaire. C'est à cette condition qu'on peut leur faire jouer un rôle analogue à celui des objets culturels. De ce point de vue, il serait plus pertinent d'aborder les langues rituelles comme des objets, que de traiter les objets culturels comme des phénomènes discursifs : la dénaturation de la forme matérielle des unes et des autres provoque une dissonance perceptive qui produit son effet, indéniablement saisissant. C'est pourquoi il est indispensable de recourir dans les rituels à des objets particuliers – fussent-ils réduits à des langues choséifiées.

La fonction représentative des objets culturels des Aborigènes australiens – qui furent, faut-il le rappeler, jugés comme moins qu'humains – nous a conduit vers l'un des procédés qui fonde notre espèce à créer du sens à partir des choses : l'invention d'un artefact, d'un signifiant paradigmatique, à l'aune duquel sont mesurées les valeurs attribuées à l'ensemble des signifiés. L'introduction de ce pur signifiant dans la scène rituelle opère une translation sur l'échelle des rapports entre signifiants et signifiés qui transforme les repères habituels de signification et conduit à une reformulation des positions de chacun. Cette redéfinition des places permet d'affirmer avec quelque vérité que, entre le début et la fin du rite, quelque chose s'est réellement passé. Somme toute, une initiation sans objet ne peut produire d'initié.

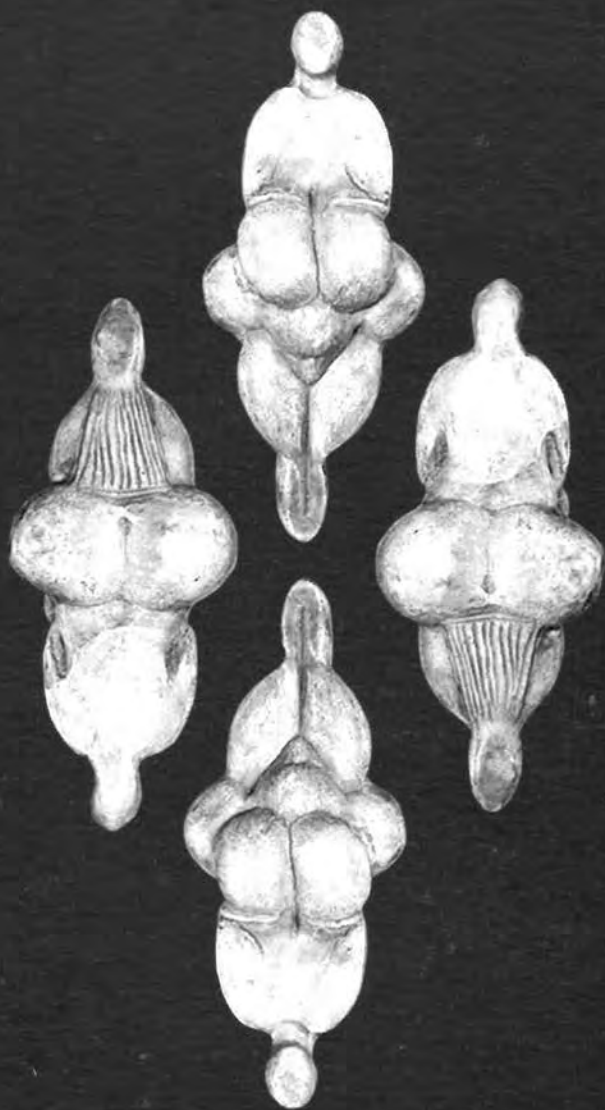
ERRATA

- p. 10 : note 8, ligne 9, l'auteur de Aranda Traditions est T.G.H. Strehlow (et non C. Strehlow).
- p. 14 : note 21, ligne 2, l'année de parution de Walbiri Iconography est 1967 (et non 1987).
- p. 18 : note 28, ligne 1, il faut lire N. Munn (et non N. Muun).
- p. 19 : note 29, ligne 13, il faut lire Warlpiri Women's (et non Walpiri Women's).
- p. 19 : note 30, il faut lire Cf F. Myers, 1979 "Emotions and the Self. A theory of personhood and political order among Pintupi Aboriginal", Ethos 7 : 343-370.
- p. 23 : 9ème ligne du deuxième paragraphe, il faut lire : posé comme l'indice (et non pensé comme).
- p. 24 : il faut lire la première phrase de la section Un artefact autoréférentiel comme suit : Parce qu'ils sont singularisés, comme l'indique l'existence des churinga personnels, les humains ont la responsabilité exclusive du maintien de la fertilité de l'ensemble des êtres vivants.
- p. 28 : 3ème ligne du 3ème paragraphe, il faut lire : à assembler dans un espace déterminé, (et non pas sur un espace déterminé).
- p. 29 : il faut lire la deuxième phrase de la section Le churinga, un objet culturel exemplaire ? comme suit : C'est cette représentation obéissant à une série de règles strictes qui étaye l'efficacité du rituel.

cahiers 06
d'anthropologie
sociale

29

Poils et sang



L'Herne

2010

Relations, rites et cheveux chez les Aranda¹

Marika Moisseeff

Je vais évoquer le rôle d'objet médiateur des relations que les cheveux avaient traditionnellement chez les Aborigènes australiens à partir de l'analyse des données aranda – un groupe aborigène du désert central australien – en me fondant sur l'ethnographie de Spencer et Gillen (1927) qu'ils ont collectée à la fin du XIX^e siècle (Moisseeff, 1995)². Mon fil conducteur sera le rôle des cheveux dans la constitution des identités individuelles et collectives. 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'il tisse 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. Par ailleurs, la ceinture tissée avec les cheveux prélevés sur la tête d'un mort permet de lier ensemble les membres participant à l'expédition visant à venger le mort.

Je vais donc envisager ici 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, comme le souligne Dimitri Karadimas ; 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.

Je partirai d'une considération générale sur ce à quoi renvoie la notion d'identité relationnelle. Puis je décrirai le parcours initiatique d'un individu masculin aranda qui sous-tend son individualisation physique et rituelle. De fait, tout au long de ce parcours, les cheveux jouent un rôle déterminant. Nous verrons ensuite que les échanges de cheveux renvoient 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. Enfin, j'essaierai de montrer que les cheveux d'un mort servent, au contraire, à lier organiquement les membres d'une expédition destinée à venger le défunt. Pour conclure, je reviendrai sur la nature particulière de cette substance corporelle que sont les cheveux.

Identité relationnelle et processus d'autonomisation

Dans toute société, les relations qui ont été d'emblée intimes, telles que celles entre parents et enfants et entre frères et sœurs, sont destinées à devenir plus distancées. Parallèlement à cette prise de distance avec les premiers intimes, d'autres types de relations avec des individus qui étaient au départ des étrangers, tels que les alliés au plan matrimonial ou rituel et les partenaires sexuels, sont destinées à devenir plus intimes. Ces deux mouvements qui vont dans des sens opposés sont interdépendants. Les moyens mis à la disposition des individus afin de favoriser la transformation des types de relations intimes qu'ils doivent entretenir avant et après la puberté sont étroitement dépendants de la conception de l'identité qui prévaut dans un contexte socio-culturel donné (Moisseff, 2006).

Chez les Aborigènes australiens, la composante relationnelle de l'identité est conçue comme cruciale et il est de la responsabilité de la société de mettre tout en œuvre pour que l'individu puisse l'enrichir tout au long de sa vie. La singularité individuelle renvoie alors au cumul des relations qui lient chaque sujet à d'autres individus de manière parfaitement originale. D'une part, les relations qu'il hérite en droit du fait de sa naissance, par exemple avec ses père, mère, frères, sœurs, oncles, tantes, etc. D'autre part, les relations qu'il acquiert ultérieurement, par exemple en se mariant et en devenant à la fois conjoint, gendre ou belle-fille, beau-frère ou belle-sœur, puis père ou mère, oncle ou tante, etc., et, par ailleurs, les autres types de relations qu'ils développent dans le cadre d'associations rituelles, voire aujourd'hui professionnelles ou de loisir. Ainsi, chez les Aborigènes australiens, chaque sujet est responsable du réseau interpersonnel qu'il se constitue au cours de sa vie à partir d'un capital relationnel qu'il lui revient de faire fructifier. L'individu *est* ce que sont ses relations et cette identité relationnelle individuelle est conçue comme évolutive.

Dans un tel contexte, la transformation physique qui entoure la puberté va être le point d'appui à partir duquel la société va intervenir pour transformer les relations

de l'individu. Il doit s'éloigner de ses parents, et tout particulièrement de sa mère qui symbolise le lien de dépendance extrême dans lequel il a été placé lorsqu'elle était enceinte de lui puis lorsqu'elle l'a allaité et nourri. Cet éloignement est marqué par des rites de séparation qui participent, chez les Aranda, au cycle initiatique des individus. Nous allons considérer leurs rites traditionnels d'initiation masculine (Moisseff, 1995) car c'est ici que le rôle des cheveux est le plus documenté chez Spencer et Gillen.

Les rites d'individualisation physique aranda

L'étape préliminaire à l'initiation masculine consistait à attribuer à chaque bébé garçon une belle-mère ayant à peu près son âge. Cette assignation ne l'obligeait en rien à se marier ultérieurement avec la fille éventuelle de cette belle-mère. En revanche, elle permettait de superposer à la relation mère-fils un autre type de relation homme-femme, beaucoup plus distancié, d'une part parce que la belle-mère n'a pas mis au monde son gendre, ne l'allaitera pas, etc., mais aussi parce qu'elle n'entretiendra jamais de relations intimes avec lui. En effet, chez les Aborigènes australiens, un gendre doit toujours conserver une distance physique avec sa belle-mère. C'est du fait même de cette relation distanciée entre eux que cette belle-mère rituelle va pouvoir jouer ultérieurement le rôle de médiatrice entre mère et fils lors de la circoncision de ce dernier. Au cours de la cérémonie d'attribution de la belle-mère, une boucle de cheveux coupée sur la tête de la fille est offerte au garçon, initiant le fait que, lorsqu'ils seront grands, la fille devra lui faire régulièrement don de ses cheveux. Il s'en servira pour tresser des ceintures dont il pourra faire don aux hommes qu'il souhaite intégrer dans son réseau relationnel. Si la mère participe au façonnage du corps de son fils en le nourrissant, la belle-mère, en faisant don de ses cheveux à son gendre, lui donne les moyens d'approvisionner son capital relationnel et ainsi d'enrichir son identité.

À la suite d'une deuxième étape initiatique au cours de laquelle le garçon ayant entre huit et douze ans était « lancé vers le ciel », il n'était plus autorisé à dormir auprès de sa mère et des autres femmes, et devait subvenir lui-même à sa subsistance en cuisinant le gibier qu'il avait chassé avec ses pairs. Quelques années plus tard, il était circoncis. La nuit qui ouvrait les cérémonies précédant la circoncision, la mère du garçon allumait deux bâtons à feu. Elle en gardait un pour elle et tendait l'autre à la « belle-mère » du novice qui le transmettait à son tour au garçon. Jusqu'à la cicatrisation de la blessure de circoncision, mère et fils devaient prendre garde à ce que leur bâton respectif ne s'éteigne pas sous peine de mourir l'un et l'autre. Peu de temps après la circoncision, la tête et le menton du novice étaient mordues, cette opération étant censée favoriser la pousse de ses cheveux et de ses poils de barbe avec lesquels il allait pouvoir tresser des ceintures lui

permettant d'établir de nouvelles relations. Puis son sexe était subincisé, opération consistant à inciser sur plusieurs centimètres la face inférieure du pénis. Il était ensuite paré d'un tablier pubien en cheveux, ornement typiquement masculin. Ce n'est qu'alors qu'il était autorisé à avoir des relations sexuelles et à se marier.

Le lien fort, quasi consubstantiel, qui continue à unir le fils à sa mère jusqu'à la fin des cérémonies entourant la circoncision est métaphoriquement représenté par leurs doubles symboliques, les bâtons à feu : l'extinction de l'un entraînerait leur mort à tous deux. Rappelons que chez les Aranda, le couple mère-fils était désigné par le terme *chua-ninga* signifiant « une seule et même chose ». Et de fait, tant qu'il n'est pas passé par ces étapes initiatiques, tout se passe comme si sa nature était contiguë à celle de sa mère. Tous deux doivent, par exemple, faire don de leurs cheveux au gendre rituel de la mère ; une fois le sexe du fils définitivement modifié, il est délié de cette obligation. Les opérations pratiquées sur le corps du garçon durant cette phase initiatique altèrent de façon radicale le lien physique qui le rattachait jusque-là à sa mère : une fois accomplies, ce qui arrive à l'un ne retentira plus obligatoirement sur l'autre. Et le fils rentre désormais dans un circuit de relations indépendantes de celles de sa mère et qu'il lui appartient d'établir lui-même. Les cheveux que sa belle-mère rituelle continuera à lui fournir, et auxquels s'ajouteront ceux qui lui seront donnés par ses autres belles-mères éventuelles³, lui serviront à tresser des ceintures destinées précisément à développer son réseau relationnel.

Les rites d'individualisation rituelle aranda

Pour accéder à des fonctions rituelles au cours des rites de fertilité ou des initiations, le jeune homme devait subir d'autres épreuves associées au feu, destinées à renforcer la nature masculine de son corps en l'asséchant de façon à le rendre complémentaire de la nature humide des corps féminins, et ainsi à favoriser la fécondité des femmes. Notons à ce sujet que le tablier pubien d'un homme, fabriqué avec des cheveux masculins était censé, lorsqu'il était appliqué sur le ventre d'une femme, l'assécher et provoquer ainsi sa stérilité.

Les rites initiatiques liés au feu, dont l'ensemble était désigné par un terme signifiant « empreinte du feu » (*ingkura*)⁴, sont très complexes (Spencer et Gillen, 1927 : 223-303 ; Moisseeff, 1995 : 181-226). Je me contenterai ici de souligner ce qui renvoie aux cheveux. En effet, les épreuves du feu se focalisaient non seulement sur le corps du novice qu'on faisait s'allonger à plusieurs reprises sur des branchages verts placés au-dessus d'un feu, mais également sur sa tête : les femmes devaient bombarder la tête des novices avec des brandons allumés.

Puis, dans la nuit précédant la clôture des épreuves du feu, le leader de l'initiation faisait se déplacer de bas en haut un objet culturel appelé « poche fœtale »

(*ambilia-ekura*) constitué de deux objets en bois liés ensemble par des ceintures de cheveux, l'ensemble étant recouvert de duvet apposé à l'aide du sang des initiateurs. Ces objets en bois sont les objets culturels les plus sacrés : ils sont censés être associés avec les esprits qui survolent le paysage et qui pénètrent les ventres fécondés des femmes afin de s'incarner. Dans l'anthropologie australienne, on désigne ces esprits liés à l'incarnation par l'expression esprits-enfants. On appelle les objets culturels associés aux esprits-enfants des *churinga*.

Mon hypothèse est que les deux *churinga* que le leader rituel manipule toute la nuit précédant la clôture de l'initiation « empreinte du feu »⁵ renvoient à la réunion du groupe des hommes et des femmes au cours de cet ensemble cérémoniel qui durait plusieurs mois et qui était censé favoriser, au terme de son accomplissement, la perpétuation de la fertilité humaine. Le duvet qui s'envole des ceintures de cheveux unissant les deux *churinga* symbolise, pour sa part, l'essaimage des esprits-enfants au-dessus de la tête des novices, tête qui a été préalablement ouverte par la morsure de la tête, puis asséchée par les brandons qui ont été lancés sur elle par les femmes.

De fait, la reproduction renvoie chez les Aranda à deux types de processus : un processus charnel, les fluides paternels et maternels constituant ensemble une matière embryonnaire informe et immobile qui, pour donner la vie à un individu pleinement différencié doit, dans un second temps, être pénétrée par un esprit-enfant. Hommes et femmes participent ensemble au pôle charnel de l'incarnation, mais seuls les hommes sont à même d'inciter les esprits-enfants humains à pénétrer les ventres féminins féconds en manipulant des objets culturels *churinga*. Leur pénis circoncis et subincisé renvoie au rôle complémentaire qu'ils ont à jouer avec les femmes, dont le sexe est préalablement introcisé (lacération vaginale considérée comme l'équivalent féminin de la subincision), au plan charnel de l'incarnation. Leur tête ouverte et asséchée renvoie, de son côté, au rôle exclusif qui leur est attribué au plan spirituel. Et c'est pourquoi on la fertilise symboliquement avec le duvet essaïmé grâce au mouvement qu'imprime au *churinga* poche-fœtale le leader initiatique de l'ensemble cérémoniel « empreinte du feu ».

Ce n'est qu'après que sa tête ait été brûlée et fertilisée à plusieurs reprises qu'un homme subissait la dernière épreuve de son initiation l'autorisant à participer aux rites de fertilité humaine. Et c'est en fonction de la richesse des liens qu'il avait tissés avec d'autres initiés de haut grade, toujours marqués par des échanges de ceintures de cheveux, qu'il pouvait espérer, s'il le souhaitait, devenir un grand leader rituel. La circulation des cheveux entre initiés est donc incontestablement associée à la vitalité des échanges rituels qui président à l'exécution des rites de fertilité. En permettant d'associer entre eux les initiateurs, ils participent à l'association de singularités rituelles, condition de la différenciation opérée par l'initiation et de l'incarnation des esprits-enfants. Ceci explique pourquoi l'envol du duvet apposé au moyen du sang des initiateurs sur l'objet « poche fœtale » symbolise la dissémination des esprits-enfants. On peut donc établir

un lien incontestable, dans la culture aranda, entre les cheveux et la vitalité. Les cheveux semblent, dans cette perspective, jouer un rôle complémentaire de celui du sang : ils associent entre eux des individualités tout en maintenant la distinction de leur identité ; le sang, pour sa part, est un liant qui tend plutôt à renvoyer à la constitution d'identités collectives, comme nous le verrons plus loin.

Cheveux semblables et cheveux différents

Toute la cosmologie aranda repose sur l'intrication perpétuelle de deux mouvements complémentaires rapportés au dynamisme spatial qu'est le Rêve aborigène : la différenciation des éléments du monde et leur association. Cette association de singularités est précisément à l'origine de la différenciation des éléments du monde et des singularités identitaires individuelles. Les initiés, après avoir été différenciés les uns des autres par des procédures rituelles initiatiques, s'associent entre eux en tant qu'initiateurs de façon à procéder à la différenciation des novices, c'est-à-dire des futurs initiateurs qui, à leur tour, perpétueront le processus.

L'association rituelle est marquée par des échanges de cheveux soulignant les rôles complémentaires des individus en présence. Dans l'initiation « empreinte du feu », les cheveux permettent de constituer l'objet double sacré correspondant à une « poche foetale collective »⁶ et symbolisant la complémentarité des rôles masculins et féminins dans la reproduction. On va également se référer aux cheveux pour fonder la complémentarité des groupes en position d'échanger des femmes dans les transactions matrimoniales.

En effet, la société aranda était divisée en deux moitiés inter-mariables dont les dénominations respectives étaient « cheveux raides » (*gola aradjina*) et « cheveux ondulés » (*gola luda luda*) auxquelles se superposaient les dénominations alternatives de « corps grands » (*mberka oknirra*) et « corps petits » (*mberka tungwa*) (Spencer et Gillen, 1927 : 42). L'ensemble des individus « cheveux raides » se désignaient entre eux du terme réciproque de *nakrakia* auquel je substituerai l'expression « mêmes cheveux », et ils étaient membres d'une même moitié exogame. Il en allait de même de l'ensemble des individus « cheveux ondulés » : ils ne pouvaient pas se marier entre eux puisqu'ils étaient *nakrakia*, « mêmes cheveux ». En revanche, les individus « cheveux raides » pouvaient se marier avec les individus « cheveux ondulés », et vice versa. Ceux d'une même moitié étaient des « *mulyanuka* » vis-à-vis des individus de la moitié opposée ; je substituerai à ce terme l'expression « cheveux différents ». Les représentants d'un ensemble exogame sont « mêmes cheveux » tandis que les individus épousables sont « cheveux différents ». Dans un couple, l'un est « cheveux raides », l'autre « cheveux ondulés ». Les expressions non réciproques « cheveux raides » et

« cheveux ondulés » sont ainsi appliquées aux deux catégories sociales intermariables, et les liens d'alliance, matrimoniale ou autre, font justement intervenir une circulation de cheveux entre alliés.

De fait, la distinction catégorielle en termes de cheveux identiques ou différents est à mettre en rapport avec la circulation des cheveux entre groupes échangeurs de femmes. En effet, s'il n'y a pas échange de cheveux entre époux, il y en a bien entre le mari et ses beaux-parents (*ibid.* : 486-7) : un homme fait don de ses cheveux à ses beaux-pères et à ses beaux-frères, réels ou classificatoires, c'est-à-dire à ceux qui sont vis-à-vis de lui en position de donneurs de femmes. La circulation des cheveux entre hommes ayant des liens d'alliance matrimoniale est parallèle et en sens inverse à la circulation des femmes : un preneur de femmes donne ses cheveux aux père et frères de son épouse, tandis que, lorsqu'il est placé en situation de donneur de femmes (filles ou sœurs), il en reçoit de leurs époux. Ce sont donc cheveux et femmes qui circulent entre *mulyanuka*, entre hommes aux « cheveux différents ». Selon ce même principe, un homme et sa belle-mère sont identiques quant à leur chevelure (« mêmes cheveux »), et la circulation de cheveux entre belles-mères et gendres est strictement parallèle à la circulation des femmes : les cheveux d'une femme vont vers la localité où ses filles se déplacent lors de leur mariage. De fait, les conjoints doivent idéalement être affiliés à des localités résidentielles distinctes.

On relèvera qu'il n'y a jamais circulation de cheveux ni, de leur vivant, entre parents et enfants, ni entre époux. Un homme et une femme ne font pas don de leurs cheveux à des individus qui résident dans la localité où eux-mêmes vivent ou ont vécu en qualité d'époux, de parents ou d'enfants. Par contre, ils font don de leurs cheveux, en qualité de gendres, beaux-pères, belles-mères ou assistants rituels, etc., à des individus d'une localité différente de celle où ils vivent ou ont vécu.

Les cheveux prélevés sur la tête des vivants servent à tisser des liens entre individus appartenant à des localités distinctes et qui peuvent, de ce fait, jouer des rôles complémentaires les uns vis-à-vis des autres, tant au plan de leurs activités rituelles que de leurs échanges matrimoniaux, les unes pouvant favoriser les autres. En revanche, lorsque les cheveux sont prélevés sur la tête d'un mort, ils servent à resserrer les liens entre certains membres d'une même localité résidentielle. C'est ce que nous allons maintenant considérer.

Les cheveux d'un mort

Lorsqu'un individu mourrait, son corps était enseveli et, hormis les objets culturels sacrés qui devaient demeurer dans le centre culturel auquel il était affilié, tous ses autres biens matériels étaient détruits : brûlés ou enterrés.

Les seuls éléments corporels qui pouvaient être prélevés et conservés étaient ses cheveux. Un des fils du défunt ou, s'ils étaient absents, un de ses frères cadets ou l'un des fils de ces derniers, coupait les cheveux du mort pour les tresser en une ceinture qu'il conservait. Cette ceinture était appelée *kuru-urkna*, de *kuruna*, « esprit-enfant », et *urkna*, désignant à la fois la sève d'un arbre et les liquides s'écoulant d'un corps en état de décomposition. La ceinture *kuru-urkna* représentait en quelque sorte, comme le notent Spencer et Gillen, l'« essence spirituelle » du défunt et était censée posséder un grand pouvoir, utilisé à des fins de sorcellerie et lors des expéditions de vengeance. On lui prêtait notamment la faculté de dessécher le corps de la victime désignée jusqu'à ce que mort s'ensuive. Ce pouvoir desséchant conféré à la ceinture tressée avec les cheveux d'un mort explique probablement pourquoi femmes et enfants ne pouvaient ni la voir, ni la toucher sous peine de tomber gravement malades. Seules les vieilles femmes pouvaient entrer en contact avec les hommes qui la portaient : la cessation définitive de l'écoulement sanguin menstruel est associée à la stérilité et donc, dans ce contexte, à la nature déshydratée des femmes ménopausées.

Le parent masculin détenteur de la ceinture *kuru-urkna* qui décidait de venger le défunt usait du pouvoir conféré par cet objet pour provoquer la perte de celui qui avait été désigné comme responsable du décès par le *medecine-man* (et qui était toujours supposé être affilié à une autre localité que celle du défunt). Considérons la partie initiale d'une expédition de vengeance.

Le leader de l'expédition de vengeance procède d'abord à la sélection des individus qui vont l'accompagner. Pour ce faire, il place son pénis subincisé dans la main de chacun d'eux et le frotte contre leur paume. Il frotte ensuite la ceinture *kuru-urkna* sur leur estomac. De même que le leader porte sur lui la ceinture tressée avec les cheveux du défunt à venger, ses acolytes se sont également munis des ceintures tressées avec les cheveux de leurs propres défunts. Cet attirail offensif est complété par la lance que chacun emporte avec lui.

Le parent du défunt procède ultérieurement à un cérémonial spécial sur chacun des hommes qui l'accompagnent. Dans un premier temps, il « branche » la ceinture sur l'homme qui lui fait face en plaçant l'une de ses extrémités sur son pénis et l'autre dans sa bouche ; dans un second temps, il étreint et embrasse son vis-à-vis. Selon Spencer et Gillen, ce cérémonial est associé à l'idée selon laquelle la ceinture de cheveux communique à l'individu avec qui elle est mise en contact le désir ardent de venger le meurtre, en « brûlant » ses parties internes.

Quelques minutes plus tard, les hommes se faisant face deux à deux, font saigner leur orifice de subincision au-dessus des cuisses de l'autre, et vice versa. Ce saignement mutuel est censé les lier encore plus étroitement et rendre toute trahison impossible. Cette seconde opération étant achevée, ils se rassemblent et se mettent à tourner ensemble autour du monceau constitué par l'assemblage de leurs lances. Puis les hommes se prosternent au-dessus de celui qui, allongé sur le sol, a été choisi

pour jouer le rôle du coupable. Cette dernière mise en scène est censée représenter le transpercement du corps de la victime par les lances. Une fois cette cérémonie achevée, les hommes reprennent la route. (*ibid.* : 443-53)

Nous voyons donc que les cheveux d'un mort ont une tout autre vocation que ceux prélevés sur les vivants. Tout se passe comme si l'esprit qui a abandonné les chairs pourrissantes de son hôte prenait refuge dans le seul lieu imputrescible de la personne défunte : ses cheveux. Il leur confère une dangerosité toute particulière : celle d'assécher les parties internes du présumé coupable. Et c'est ce pouvoir asséchant qui inocule la soif de vengeance à ceux qui se placent du côté du mort. En premier lieu, l'un de ses consanguins masculins plus jeunes : comme la sève d'un arbre qui va aux rejetons, la sève mortifère du *kuru-urkna* passe aux mains d'un cadet du défunt, c'est-à-dire à un initié de la génération qui succédera à la sienne. En second lieu, ceux que celui-ci considère comme ses intimes les plus adéquats pour participer à une action meurtrière. La virilité et la jeunesse relative du consanguin (fils ou frère cadet) qui choisit de mener l'expédition minimisent peut-être le risque d'assèchement auquel il pourrait s'exposer.

On peut supposer que les cheveux, en tant que fluide consistant émergeant de la tête, sont censés dériver de cet autre fluide qu'est le sang, d'autant que ceux d'un mort sont associés au plan terminologique aux fluides (*urkna*) qui s'écoulent du corps en voie de putréfaction. Or le défunt et son vengeur partagent un même sang. La conjonction du sang du vengeur et des cheveux du mort renverrait, dans cette optique, à un cumul de substances corporelles partageant une même identité, propice à l'action sorcellaire. Pour provoquer la mort, on agit à l'inverse de ce qui est requis pour susciter la vie. En effet, c'est la complémentarité en nature des cheveux (raides et ondulés) et des corps des conjoints (grand et petit, sec et humide, masculin et féminin) qui leur permet de procréer ensemble. Et c'est, à l'opposé, le pouvoir rattaché à un cumul d'identiques en la personne du leader de l'expédition portant sur lui le *kuru-urkna* qui est convoqué pour conjindre à son propre corps ceux de ses acolytes masculins. Pour ce faire, il place les deux extrémités de la ceinture aux deux extrémités ouvertes – orifice de subincision et bouche – du corps de chacun des hommes, afin de les agglutiner en un même tout indivis : ils sont successivement « branchés » sur le flux censé émaner de la ceinture, et c'est un même courant de vengeance qui les unit. Cette conjonction des membres de l'expédition, au moyen du *kuru-urkna*, est complétée par le mélange de leur sang s'écoulant de l'orifice qui s'ouvre sur leur intimité la plus profonde, celui de leur pénis subincisé, créant une intimité encore plus étroite entre les partenaires. Le leader de l'expédition, d'ailleurs, ouvre la vengeance en offrant son pénis subincisé à chacun des hommes qu'il choisit en vue de former avec lui un seul et même corps meurtrier, une seule lance indéfectible. Dans cette affaire, chacun est solidaire de tous les autres et

il n'est pas question, une fois engagé dans cette entreprise, d'abandonner en cours de route. La présence des différentes ceintures de cheveux *kuru-urkna* des exécutants renforce encore leur solidarité.

Le don de ceintures tissées avec les cheveux des vivants maintient la distinction des rôles entre donateur et destinataire. La ceinture *kuru-urkna*, pour sa part, est prélevée par son détenteur légal qui en conserve l'usage. Ce dernier ne fait que prêter son pouvoir à ses partenaires pour une durée limitée, celle correspondant à l'expédition. Durant cette période, la ceinture joue le rôle d'un adhésif particulièrement puissant qui subsume sous l'identité du mort celles des membres de l'expédition, regroupés sous la même bannière, celle de la vengeance. Si les cheveux d'un mort partagent avec ceux des vivants un fort pouvoir associateur, ils servent à produire, non des singularités individuelles, mais une identité collective qui n'est cependant que temporaire.

On peut supposer que le rôle que les Aranda ont conféré à la circulation des cheveux dans la constitution des identités tient à la nature particulière de ces éléments corporels, sur laquelle il convient maintenant de se pencher d'un peu plus près.

Identité corporelle *versus* identité relationnelle

D'un point de vue anthropologique, et en première approximation, l'intimité renvoie à la sphère privée et l'intime à l'identité. Sur un plan plus concret, l'ensemble de ce qui est absorbé (aliments ou fluides consommés ou ingurgités), sécrété (sang, sperme, lait) ou excrété (urine, excréments) touche à l'intimité et renvoie à la gestion des corps. Ces éléments sont associés aux substances composant les corps et participant à sa « fabrication ». Dans maintes sociétés, ils sont intégrés à la représentation de la personne physique: les aliments consommés permettent de produire du sang d'où proviennent le sperme et le lait, de même que les excréments. La référence à ces substances constitutives de la personne va permettre de fonder la notion d'identité commune entre différents individus. On convoque la notion de consanguinité – d'un « même sang » – pour évoquer les relations entre proches parents et, notamment, entre parents et enfants et entre frères et sœurs. Les « frères de lait » sont des enfants qui n'ont pas été enfantés par la même femme mais qui ont été allaités par la même nourrice: le lait issu de la même source les constitue comme semblables à des consanguins. Dans certaines sociétés, un enfant adopté très jeune est considéré à l'égal d'un enfant biologique parce que la nourriture commune qu'il a partagée avec ses parents nourriciers les constituent comme des intimes à l'égal de ceux qui ont d'emblée un même sang. La nourriture étant perçue comme la base de la constitution du sang, elle peut fonder une relation de filiation au sens propre lorsqu'elle est partagée au quotidien (Jeudy-Ballini, 1998). Par ailleurs, La sorcellerie est souvent attribuée au fait d'avoir dérobé

et manipulé les substances corporelles de la victime (excrément, sang, cheveux, rognures d'ongles). Le sorcier agirait alors par l'intermédiaire de la relation d'intimité que ces substances lui permettraient d'établir avec la victime. Lors des relations sexuelles, le mélange des fluides émis par les partenaires fondent entre eux une intimité cohésive. C'est pourquoi ceux qui partagent un même sang, et, par là, une même identité, ne doivent pas entretenir en même temps des relations sexuelles : les fluides sexuels se surajouteraient à leur sang commun et ce mélange de substances ayant une origine commune renvoie à un cumul d'identiques associé à la notion d'inceste (Héritier, *op. cit.*).

Partager une même substance au travers d'un « sang » commun, d'une même nourriture ou via le mélange de ses fluides sexuels, rend quasi consubstantielle l'identité des individus concernés : ce sont des intimes. Comme le rappelle Camille Laurens (2006), « tout ce qui a trait aux émissions corporelles, tout ce que le corps excrète et sécrète » doit généralement resté secret. « Au Moyen Âge, les secrets, au pluriel, désignaient les organes sexuels, le secret, au singulier, englobait les besoins naturels », tandis que les lieux secrets désignaient les lieux d'aisance. « S'aimer, poursuit-elle en se référant à Pascal Quignard, c'est partager secrets et sécrétions. » La sexualité est, de fait, associée aux sécrétions et à ce qui doit rester caché, secret. Les rapprochements physiques – grossesse, activités sexuelles – créent de l'intimité entre les personnes concernées, voire une consubstantialité à l'instar de la transmission de fluides corporels de parents à enfants. Cette intimité participe à la constitution des identités corporelles individuelles et à leur transformation éventuelle⁷.

Cependant, cette identité corporelle n'est pas strictement superposable à l'identité relationnelle : les relations établies avec des alliés rituels ou matrimoniaux ne créent pas nécessairement une consubstantialité ou une identité commune ; elles rapprochent tout en maintenant la possibilité de continuer à distinguer les identités respectives. Ce type de relations fondées sur la complémentarité des identités des personnes impliquées, est associé à la mise en circulation, non d'émissions corporelles brutes au pouvoir cohésif fort telles que sang, sperme ou lait, mais d'entités matérielles telles que monnaie, artefacts, aliments, voire animaux, etc. Les ceintures tissées avec des cheveux prélevés sur des vivants entrent dans cette dernière catégorie d'objets échangés. Si les cheveux sont bien des éléments corporels, ils ont cependant la particularité d'être détachables et, éventuellement, transformés en artefacts tels que des ceintures avant que d'être donnés. Et, même lorsque ce sont des cheveux et non des ceintures de cheveux qui sont donnés, ils ne partagent pas le pouvoir cohésif du sang ou des autres fluides corporels, à l'exception, comme nous l'avons vu des cheveux prélevés sur un mort.

Chez les Aranda, nous avons vu qu'il existe une reconnaissance explicite du lien physique originel privilégié entre un fils et sa mère. C'est ce lien qu'on va s'évertuer à distendre pour faire accéder un fils à son identité propre. L'épouse partagera, à son tour, une intimité physique avec l'ego concerné. Cette intimité physique est

fondée à la fois sur le rapprochement de leurs sexes dont l'un est subincisé et l'autre introcisé (lacération vaginale précédant la remise de l'épouse à son mari), et sur la complémentarité de leur nature respective : d'un côté, masculine et sèche, féminine et humide, de l'autre, « cheveux différents ». Ils sont ainsi à même de procréer ensemble des enfants qui partageront avec eux une certaine identité physique au travers de la transmission de certaines de leurs substances corporelles. Pour que l'intimité physique avec une partenaire sexuelle soit possible, il faut que l'intimité physique avec la mère cesse.

Les cheveux de la belle-mère vont permettre à son gendre d'établir d'autres types de relations intimes, notamment avec des alliés rituels et matrimoniaux : les dons de cheveux tissent des liens qui ne sont pas de nature physique, comme c'est le cas entre une mère et son enfant ou entre des partenaires sexuels ; ils rapprochent tout en maintenant une distance entre donateur et destinataire. Gendres et belles-mères doivent, hors de circonstances rituelles particulières et hautement balisées, toujours se tenir à distance l'un de l'autre. Cependant, la donation régulière de ses cheveux à son gendre par la belle-mère possède des caractéristiques spécifiques qui doivent nous inciter à la considérer d'un peu plus près.

Notons tout d'abord que la belle-mère donne à son gendre ses propres cheveux, et non des artefacts tels que des ceintures de cheveux qui lui auraient été offerts par d'autres individus sans qu'on puisse en tracer la provenance (c'est-à-dire les personnes physiques dont sont issus les cheveux). Ces dons sont apparemment le seul exemple de dons de cheveux entre les hommes et les femmes, mais aussi de dons de cheveux directs et continus entre individus. Si un homme peut initier un lien d'alliance matrimoniale en offrant des ceintures de cheveux à ceux qu'ils souhaitent transformer en beaux-frères ou beaux-pères, cette forme de don n'est pas destinée à se perpétuer lors de la concrétisation de cette relation puisque des dons réguliers de nourriture viendront s'y substituer. Nous voyons donc que s'il existe une distance physique originelle entre la belle-mère et son gendre, le flux continu de cheveux qui s'écoule de la tête de la belle-mère vers son gendre, au travers de dons directs et réitérés de cette « substance corporelle » que sont les cheveux, va créer entre eux une forme de contiguïté physique ; celle-ci se superpose et finit par se substituer à la contiguïté physique ayant existé entre mère et fils lors de la grossesse. Et, de fait, chez les Aborigènes australiens, avoir des relations sexuelles avec sa belle-mère renvoie à la catégorie d'inceste la plus réprouvée, bien plus que si le jeune homme couchait avec une de ses mères classificatoires. En effet, entre une mère et un fils classificatoires, il n'y a pas de contiguïté physique directe préalable. En outre, du point de vue de l'organisation dualiste aranda, ces deux individus n'appartiennent pas à la même moitié : mère et fils sont « cheveux différents » et appartiennent à des moitiés intermariables. Au contraire, et à la différence de sa fille, la belle-mère appartient à la moitié de son gendre⁸ : ils sont « mêmes cheveux ». On peut donc penser que les cheveux donnés continûment par une femme à un homme, sans transformation préalable telle que

leur tressage, permettent d'établir une contiguïté physique assimilable à une forme de consubstantialité redoublée par la nature catégorielle identique de leurs cheveux. Le mélange de fluides sexuels entre une belle-mère et son gendre se superposerait donc au flux de cheveux allant de la belle-mère à son gendre, provoquant un cumul d'identiques (Héritier, 1994) susceptible de brouiller leurs identités respectives, alors même qu'elles doivent à tout prix rester distinctes.

La belle-mère participe, en effet, à la médiatisation des relations physiques entre un fils et sa mère, médiatisation requise pour que le fils puisse entretenir des relations intimes, sexuelles avec d'autres femmes, cette nouvelle forme d'intimité devant se substituer définitivement à l'intimité physique que le fils a entretenue originellement avec sa génitrice. Il n'y a pas de dons de cheveux entre mère et fils, et de façon plus générale entre parents vivants et enfants, ni entre conjoints, comme si l'intimité corporelle qu'ils partagent fondait entre eux un type de relations distinctes, mais complémentaires des relations d'alliance rituelle et matrimoniale. Les substances corporelles internes telles que les fluides sexuels seraient, dans cette perspective, de nature différente de celle des cheveux : ces derniers, peut-être parce qu'ils émanent des corps mais en sont détachables, permettent d'établir des relations entre individus tout en maintenant la distinction de leurs identités. Parents et enfants, s'ils n'ont pas la même identité relationnelle, ont cependant en commun de partager ensemble des substances intimes corporelles. Et il se pourrait que, de même que mère et fils sont « une seule et même chose », en vertu de la relation physique et complémentaire (sur le plan de leurs identités sexuelles respectives) qui les a unis, les conjoints, en vertu de leur relation physique et complémentaire, de nature sexuelle, finissent par constituer ensemble une entité partageant une même identité charnelle⁹. Une fois que la tête d'un homme a été rituellement ouverte au cours de son initiation, ses cheveux vont lui servir à établir de nouvelles relations, plus ou moins intimes, poursuivant sa transformation identitaire initiée par les modifications corporelles qui lui ont été imposées par la collectivité masculine à laquelle il appartient maintenant exclusivement. Jusqu'à sa circoncision, au contraire, il devait donner ses cheveux, non à des alliés qu'il aurait lui-même choisis, mais au gendre rituel de sa mère. La transformation physique d'un individu né masculin est un prérequis à la transformation de son identité relationnelle. Celle-ci exige qu'il soit à même d'établir ses propres relations indépendamment de ses père et mère. Et c'est grâce à des dons de cheveux qu'il est à même de le faire.

Le cas des relations frères-sœurs est, de ce point de vue, intéressant à considérer. En effet, au cours des cérémonies de clôture des cérémonies de circoncision qui interviennent au décours de la subincision, les sœurs aînées, réelles et classificatoires, coupent quelques mèches de cheveux sur la tête du nouvel initié (Spencer et Gillen, 1927 : 211-214). Ce geste renvoie au fait que le jeune homme est, une fois circoncis et subincisé, à même de prendre femme. Il est donc en position de

participer à des échanges de femmes avec leurs époux et beaux-pères. Et pour ce faire, il aura à leur faire don de ceintures de cheveux, ces ceintures étant toujours offertes aux donneurs de femmes par les preneurs de femmes. Cet échange de femmes et de ceintures de cheveux s'effectue entre hommes mais les sœurs et les belles-mères en sont les intermédiaires obligées : ce sont elles qui accouchent des filles. Par contre, il leur est interdit d'avoir des relations sexuelles avec ego. L'accès direct aux cheveux d'une personne et l'interdit d'un rapprochement sexuel avec elle semblent donc aller de pair. De fait, belles-mères et sœurs sont « mêmes cheveux » vis-à-vis d'ego et n'appartiennent donc pas à des catégories intermariables avec lui. Par contre, leurs filles (et pour les sœurs, leurs belles-sœurs aussi) sont des conjointes potentielles pour ego. L'accès aux cheveux de sa belle-mère autorise le gendre à avoir accès au sexe de la fille de celle-ci ; les sœurs en prélevant, rituellement et ponctuellement, des cheveux sur la tête de leur frère ouvrent son droit à avoir accès au sexe de leurs belles-sœurs, voire de leurs propres filles.

On voit donc que si les cheveux constituent bien une substance corporelle, le fait qu'ils soient extérieurs et consistants – à la différence du sang – et détachables leur permet de jouer un rôle distinct et complémentaire de celui du sang (et probablement du sperme et du lait). Ils ont d'ailleurs un pouvoir asséchant : un tablier pubien masculin apposé sur le ventre d'une femme peut provoquer sa stérilité ; la ceinture tressée avec des cheveux prélevés sur la tête d'un mort est censée communiquer aux individus avec qui elle est mise en contact le désir ardent de venger le mort en « brûlant » leurs intérieurs et, à terme, provoquer le dessèchement du présumé coupable. C'est probablement en raison de ce pouvoir asséchant que les hommes ne font pas don de leurs cheveux à des femmes.

À la différence du sang et de ses dérivés, qui peuvent être mélangés au point de fusionner, créant une forme de consubstantialité entre les individus dont ils sont issus – relations entre parents et enfants et entre frères et sœurs, ou entre partenaires sexuels – la consistance matérielle des cheveux empêche une fusion-confusion : à imaginer que des cheveux d'origine différente soient tressés ensemble, leurs matérialités respectives ne fusionneraient pas pour autant. De ce point de vue, ils ne peuvent contribuer à la création d'une consubstantialité durable. Dans le cas d'une expédition de vengeance, en revanche, les branchements successifs de la ceinture tressée avec les cheveux du mort et le sang versé vont, ensemble, servir à constituer, temporairement, le temps d'effectuer le rite, un seul et même corps vengeur. Mais, une fois le rite accompli, chacun des exécutants regagne son identité propre.

La possibilité d'utiliser cette substance issue du corps que sont les cheveux pour en faire des objets circulant dans les cycles d'échange souligne leur statut particulier par rapport au reste du corps. S'ils sont associés à la personne, ils en sont cependant un constituant détachable et, en ce sens, ils sont les médiateurs de choix de l'association interindividuelle ou entre groupes. De ce point de vue, les cheveux ne sous-tendent pas au même titre que le corps l'individualisation foncière

de l'être. En outre, ils sont non seulement imputrescibles, à la différence de la chair, mais encore relativement indépendants et des corps, et des objets auxquels ils sont conjoints : on peut les en détacher et les offrir. C'est sans doute pourquoi ils renvoient à la fois aux relations et à la vitalité.

La circulation des cheveux prélevés sur la tête des vivants participent bien au maintien de la vitalité : ils servent à enrichir les identités relationnelles, à obtenir des partenaires sexuels et rituels contribuant à la perpétuation de l'incarnation des esprits-enfants. Mais en raison de leur nature spécifique – de l'impossibilité de les dissoudre et de les faire fusionner pour constituer une seule et même chose – ils permettent simultanément de maintenir distinctes les identités corporelles des individus impliqués dans leurs échanges. Les cheveux prélevés sur la tête des morts jouent un rôle complémentaire à celui des cheveux prélevés sur la tête des vivants : ils servent à associer des individualités pour les constituer temporairement en un seul et même corps vengeur sous la bannière d'une même identité, celle du défunt. Dans tous les cas, les cheveux participent au dynamisme spatial qu'est le Rêve aborigène : mouvement éternel et multidirectionnel de régénération de la vie.

NOTES

1. L'orthographe actuelle adoptée en Australie quant à la désignation de ce groupe aborigène australien est *arrernte*. J'ai cependant préféré conserver ici la dénomination *aranda* puisqu'elle continue à être la plus répandue dans la littérature anthropologique française.
2. Pour des données contemporaines portant sur ce même thème et concernant des groupes aborigènes du Centre australien voisins des Aranda on pourra se reporter en particulier à Glowczewski, 1983, Poirier, 1996, Dussart, 2000.
3. La polygynie était la règle chez les Aranda.
4. Le tertre cérémoniel sur lequel repose la tête des novices que l'on fertilise s'appelle *churinga-pénis*, confirmant, chez les Aborigènes, le lien qui peut être établi, selon Leach ([1958] 1980), entre la tête et le pénis (voir l'article de Karadimas dans cet ouvrage).
5. *Inkura* est composé des termes *inka*, signifiant pas, empreinte ou trace, et *ura*, feu (cf. Strehlow, 1971, Morton, 1985).
6. Cette interprétation est confirmée par un mythe racontant l'origine des initiations masculines (Spencer et Gillen, *op. cit.* : 355-372 ; Moisseff, 1995 : 227-239, 1998 : 62-68).
7. Les relations sexuelles entre des personnes qui étaient au départ non consanguines vont créer entre elles une forme de consanguinité. Ceci vaut pour des conjoints – cette dénomination rendant également compte du lien cohésif qui les unit – mais également pour des consanguins tels que, par exemple une mère et sa fille ou des sœurs, qui ont le même amant : il y a alors redoublement de consanguinité renvoyant à un inceste du deuxième type (Héritier, 1994). La gestation, au travers des échanges de substances entre la mère et l'enfant et/ou du rapprochement de leurs intériorités, sous-tend également, quelle que soit par ailleurs la façon de considérer le processus de conception, un lien de consanguinité dont les réticences contemporaines quant au statut à donner aux mères porteuses, y compris lorsque les embryons implantés ne sont pas issus de la fécondation de leurs ovules, sont certainement l'écho. De ce point de vue, non seulement l'enfant et la mère porteuse sont des consanguins, mais l'introduction

Poils et sang

- du matériel génétique des parents, et plus précisément dans ce cas du père ayant fourni le sperme, dans le corps de la mère porteuse peut également être perçue comme similaire à une relation sexuelle entre les individus concernés (cf. Fortier, 2005).
8. Et dans un système de parenté à quatre sections, elle appartient à la section de celui-ci (cf. Moisseeff, 1995).
 9. Selon ma perspective générale sur les systèmes de parenté, si les époux sont des alliés avant le mariage, une fois qu'ils partagent une intimité sexuelle et ont des enfants ensemble, ils ne sont plus des alliés sans être pour autant des consanguins. Ils forment une catégorie de parents à partir de laquelle s'articule l'ensemble des relations de parenté

Bibliographie

Dussart, F.

2000 *The Politics of Ritual in an Aboriginal Settlement. Kinship, Gender and the Currency of Knowledge*, Washington, Smithsonian Institution Press.

Fortier, C.

2005 « Le don de sperme et le don d'ovocyte ou "trois font un". Sexualité, inceste et procréation » in P. Bidou, J. Galinier et B. Juillerat, éd., *Anthropologie et psychanalyse : regards croisés*, Paris, EHESS : 59-80.

Glowczewski, B.

1983 « Death, Women and Value Production : The Circulation of Hairstring among the Warlpiri of the Central Australian Desert », *Ethnology* 22 : 225-39.

Héritier, F.

1994 *Les Deux Sœurs et leur mère*, Paris, Éditions Odile Jacob.

Jedy-Ballini, M.

1998 « Naître par le sang, renaître par la nourriture : un aspect de l'adoption en Océanie » in A. Fine, éd., *Adoptions. Ethnologie des parentés choisies*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme : 19-44.

Laurens, C.

2006 « Secret », épisode du feuilleton *Tissé par mille* radiodiffusé le 9 octobre sur France-Culture. <http://www.pol-éditeur.fr/catalogue/ftp/feuilleton6/c2006-10-09.pdf> : 173-176.

Moisseeff, M.

1995 *Un long chemin semé d'objets culturels : le cycle initiatique aranda*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Cahiers de l'Homme ».

1998 « Rêver la différence des sexes : quelques implications du traitement aborigène de la sexualité » in A. Durandea et al., éd., *Sexe et guérison*, Paris, l'Harmattan : 45-74.

2006 « La transmission de la parentalité : un rôle parental secondarisé dans les sociétés occidentales contemporaines » in B. Schneider et al., éd., *Enfant en développement, famille et handicaps. Interactions et transmissions*, Ramonville, Éditions Erès : 11-22.

Morton, J.

1985 *Sustaining Desire. A Structuralist Interpretation of Myth and Male Cult in Central Australia*, thèse de PhD, Canberra, Australian National University.

Poirier, S.

1996 *Les jardins du nomade. Cosmologie, territoire et personne dans le désert occidental australien*, Münster, Lit Verlag.

Quignard, P.

1998 *Vie secrète*, Paris, Gallimard.

Spencer, B. et F. Gillen

1927 *The Arunta*, Londres, MacMillan.

Strehlow, T.G.H.

Songs of Central Australia, Sydney, Angus and Robertson.

Setting Free the Son, Setting Free the Widow: Relational Transformation in Arrernte Life-Cycle Rituals (Central Australia)

Marika Moisseeff

CNRS, Laboratoire d'anthropologie sociale, Paris, France

ABSTRACT

In Australian Aboriginal society, personal identity is an evolving process whose successive mutations derive from a person's capacity to enter into new relationships. Both initiation rites and funerary practices act to mediate such relational transformations. Drawing on Spencer and Gillen's material on the Arrernte, this paper establishes a parallel between the procedures put into effect to render a son autonomous from his mother in the course of male initiation, and those undertaken to emancipate a widow from her deceased husband. Both ritual operations introduce a relational distancing within a totality. This totality is composed of two individuals whose antecedent close physical intimacy could thwart these persons' ability to become an autonomous agent. The rituals make the person capable of entering a new intimate relationship: marriage in the case of a son and remarriage in the case of a widow. Both procedures entail the intervention of ritual objects closely connected to an individual's personal identity: on the one hand, the churinga, a man is joined with at the end of his initiation and which allows him to exercise responsibilities in fertility rites, and on the other hand, the decaying, contaminating corpse a husband leaves behind upon his death.

KEYWORDS

Male initiation; widowhood; hair; Arrernte; intimacy

This article examines the relational modalities and material objects mediating the transformation of relationships in the course of life-cycle rituals of the Arrernte of the central Australian desert. I will be drawing on data collected by Spencer and Gillen (1927) at the turn of the twentieth century, an overall analysis of which is provided elsewhere (Moisseeff 1995, 2002); the ethnographic present refers to this material.¹ As we will see, it is highly significant that these relational transformations typically intervene around episodes characterised by dramatic bodily change (birth, puberty, and death). Focussing on the bodily entailments of the relational identities of those concerned, I draw a parallel between the initiatory procedures that render a son autonomous from his mother, and those undertaken to emancipate a widow from her deceased husband. Both ritual operations, by introducing a relational distance between two individuals having shared a

close physical intimacy, allow one of them to enter into a new intimate relationship: marriage in the case of a son and remarriage in the case of a widow.

Among the Arrernte, the relations that link individuals to others in distinctive ways are essential for the recognition of their personal identities. These relations consist of the kinship ties persons inherit from their parents and families, as well as other connections they later establish throughout their lives through marriage and by affiliation to other kinds of groups such as ceremonial associations. A person's identity is thus to be understood as fundamentally evolving, its successive transformations deriving from his or her ability to initiate new relationships. It is the responsibility of parents and initiators to provide the conditions that promote this ability. The body is used both as the favoured material and as the preferred instrument in ritual procedures that aim to provide these conditions, procedures in which persons are submitted to various operations held to prepare them for the development of intimate relations with others (such as spouses or ritual associates) who do not belong to their circle of primary familiars (such as parents or siblings). Thus, bodily intimacy with new partners is understood both as the privileged means whereby individuals can enhance their relational capital and, simultaneously, as a potentially dangerous source of important inner changes. This is why it is necessary that individuals, whether male or female, be initiated. The importance attributed to bodily transformations that allow individuals to play a role in the perpetuation of different species' fertility is revealed by the physical operations they are subjected to during various initiatory stages. However, as we will see, the operations inflicted upon males are much more numerous, varied and elaborate than those applied to females. This is due to the pre-eminent role attributed to men in the process whereby humans and non-humans are differentiated and become autonomous individuals in the course of initiation and fertility rites. This responsibility is based on men's exclusive right to see and manipulate sacred objects called *churinga*, objects that are closely linked to the personal identities of male and female individuals. The role of *churinga* is complementary to that played by bodies in the constitution of personal identities, complementarity that is reinforced by the fact that, unlike corporeal bodies, these special objects do not decay (see also Strehlow 1908, 77).

The sacredness of *churinga* rests on their recognised capacity to mediate the two-fold dynamic, both differentiating and associating, referred to in Australian anthropology as The Dreaming. This spatial movement is both the wellspring from which differentiated, social and material forms emerge (rules of social organisation, features of the landscape, living creatures, ritual objects), and the vector of their patterned interconnection and its continual renewal over time. Initiated men attribute a *churinga* linked to a totemic centre to each child, thereby providing the latter with a cultural identity founded on a distinctive connection between his or her spirit both with a totemic species and with his or her *churinga*. Although both men and women have personal *churinga*, only men who have completed their initiation are allowed to encounter theirs. Finally, note that outside of ceremonial grounds, *churinga* remain hidden in hollow places in the landscape whose surrounding area is strictly prohibited for the uninitiated.

Keeping this in mind, in what follows I compare initiation rituals and funerary rites by approaching them from the perspective of the gender asymmetries they bring into play.

Gender Asymmetries in Initiation and Mourning Rituals

The anthropological works dedicated to male initiation in the Pacific, as elsewhere, are more numerous than those concerned with female initiation. Although ethnocentrism and gender biases may come into play here, they are not the only factors involved. Indeed, where female puberty rites are present, most often they are undertaken for particular individuals, such that the number of participants and the degree of collective festivity they entail are not the same. They usually take the form of domestic rituals, with markedly shorter periods of seclusion, and do not necessarily entail a separation from the novices' mothers, an aspect that receives such a dramatic treatment when young boys are concerned (La Fontaine 1972; Lincoln 1981; Moisseeff 1987). By contrast, male initiations tend to be more publicised, performed on larger scale and for longer periods of time (La Fontaine 1985). They often require additional sequences and a wider diversity of actors. This was certainly true for the Arrernte, and is still the case, though to a lesser extent, in Australian Aboriginal communities where initiations are still performed despite important changes.

As I have argued elsewhere (Moisseeff 1995), in the Arrernte case, the pre-eminence given to male initiation is related to how the Arrernte themselves regard the mother-son couple that is designated by the term *chua-ninga* signifying 'mates' or 'a pair' (Spencer and Gillen 1927, 53, 614), and is a connection held to stay particularly strong for all of the son's life. The very same term applies to the pairs of *churinga* kept in totemic centres. The two *churinga* that make up a pair are tightly bound together and wrapped in a large number of long, thick hair strings that gives them the appearance of being a single object. While one of the pair of *churinga*, prototypically made of stone, is associated with the spirit (*kuruna*) of a man, the other, prototypically made of wood, a damper material, is associated with the spirit of a woman. In Arrernte representations of conception, the *kuruna* are the agents responsible for the differentiation of the shapeless and still matter resulting from the mix of female and male sexual fluids within the womb. It is the manipulation of *churinga* during rituals performed by male initiates that is supposed to incite *kuruna* to enter the womb so that its content may be differentiated into particular male or female living beings.

In an important Arrernte myth collected by Spencer and Gillen referred to as *The Achilpa tradition* (1927, 355–372; see Moisseeff 1995, 229–339; 1998, 62–68), the two artefacts composing a pair of *churinga* both originated from a single stone object which splits into two, a first time into two stone *churinga*, and a second time into one of stone and one of wood. From the latter pair of *churinga* emerge a ritual leader and his wife who engender thousands of male and female human beings, the males having to undergo the initiation cycle for the first time. The term *chua-ninga*, which also refers to this initial heterosexual couple, is applied to each actual pair of *churinga*. It denotes the very strong and special connection that unites the two sacred objects by virtue of them having emerged from what was at first a single entity. The mother-son relationship which, unlike the mother-daughter tie, is also said to be *chua-ninga*, compose during pregnancy a single heterosexual and therefore potentially self-reproductive unit which, at birth, splits into two complementary beings: a full-fledged female individual having fulfilled her reproductive function and an as yet sterile, male child. The goal of the latter's initiation is to introduce and progressively consolidate a measure of distance between these two parties, a

process of detachment which has no equivalent for the girl who tends to stay with her mother longer than the boy, until her marriage to a fully initiated man much older than her. Indeed, her husband has undergone various initiatory stages that both progressively diminish the intimacy of his relationship with his mother, and through a complex set of arduous operations, increasingly transform his body such that it is no longer the same as that born from her body. In order to be allowed to have sexual relations and marry he must be both circumcised and subincised.

In fact, a mediation between mother and son is already put into place soon after the boy's birth by overlaying this relationship with another, far more distanced female–male tie. A baby girl is assigned to be his ceremonial mother-in-law. Although this allows the young man to marry the daughter of this woman later on, he is not obliged to do so. However, as is the rule for any other Arrernte son- and mother-in-law (*mura*) tie, this relationship implies that the parties concerned always remain at a physical distance from each other during everyday life. In view of the importance, in Arrernte male initiation, given to the progressive distancing between mother and son, the assignation of this special mother-in-law (*tualcha mura*) must be appreciated as the precondition, if not the first step of a boy's initiation. It is in the course of this ceremony that the relationship between him and his ritual mother-in-law is sealed. She will play a major role in ceremonies that accompany his circumcision, which takes place much later, around puberty.

It is significant that, by contrast, for a girl, the parent–child tie is not qualified in the same way as it is for a boy, nor does her initiation entail the introduction of such an additional, distancing relationship. A girl's early assigned son-in-law, for example, plays no role whatsoever in her initiation, the first step of which will take place when her breasts begin to appear and is aimed at promoting their growth. In her case, this first initiatory stage involves her consanguineous (maternal, male) relations, and not affinal ones. Whereas for a boy, the first step of his physical initiation entails the introduction of an affinal relationship, for a girl, it consists in a reinforcement of her body's feminine quality and of her maternal, consanguineous ties. The affinal figure who can be construed as equivalent to the boy's ritual mother-in-law in the girl's case is her husband. She is united with him directly after the 'opening of vulva' or introcision (*atna-arilta-kuma*, from *atna* 'vulva' and *kuma* 'cut', the locution *arilta-kuma* stressing the equivalence with the male subincision) which closely follows a second, very brief and discreet initiatory stage at her first menstruation (Spencer and Gillen 1927, 472–473, 480–482), and marks the end of her initiation at puberty.

I wish to relate this first gender asymmetry pertaining to initiation rites at puberty to what Van Gennep took to be a major characteristic of funerary practices. In 1909 [1981], he rightly observed that during periods of mourning,

the living and the dead person constitute a special society, situated between the world of the living and the world of the dead, from which the living leave more or less quickly according to how closely they are related to the deceased. (211)

He further remarked that, in all cases, '*as it should be*, the widow or the widower belongs longest to this special world' (211–212, emphasis mine). For Van Gennep, the distinctive nature of the deceased's spouse's status in the funerary process is taken for granted. What is the basis of this special proximity between spouses? I suggest we distinguish between two types of 'closeness'. One is of a classificatory nature and refers essentially to categories of

kinship. Persons belonging to a same kinship category may be considered to be 'close'. In this sense, children and siblings remain 'close' regardless of age, social situation, physical distance, and so forth. Another kind of closeness, however, which does not strictly coincide with categorical distinctions, although it is surely linked to them, is grounded in actual, prolonged physical intimacy involving the sharing or exchange of substances, sexual or other body fluids, food, intimate thoughts, or knowledge. The 'closest' relationships, in this second understanding of the term, are typically those between parents and children, between siblings, and between spouses. Usually, as individuals grow up, such relations of shared intimacy between parents and children, and between siblings, are destined to become more distant, and thus profoundly altered, in order for them to enter into other types of intimate relationships, namely with their sexual and marital partners. The only persons who, barring separation or divorce, are supposed to maintain a relationship of deep physical intimacy until death are spouses. Now, the latter occupy a somewhat ambiguous position insofar as kinship categories are concerned. Spouses are never designated as truly consanguineous. Indeed, a condition for their marital tie is that they be deemed to belong to different kinship categories – as potential or actual affines. At the same time, to reduce the conjugal relationship to one of affinity is to ignore most of its characteristic features. Prescribed ritual practices suggest that, by virtue of their unique familiarity, spouses inhabit an intermediate situation usually not explicitly defined terminologically.

Taken together, Van Gennep's two related remarks might be rephrased as follows: in times of mourning, the surviving and deceased members of a conjugal couple are the foremost members of a transitional society situated between the world of the living and the world of the dead. From this standpoint, a parallel can be drawn between, on the one hand, this transitional society centred on the living spouse and his or her partner's corpse, and on the other, the intermediate community to which spouses belong when both are alive, the so-called domestic sphere, characterised by the distinctive intimacy of the married couple. This intimacy, as has been mentioned previously, is acquired after both spouses have distanced themselves from the members of their original family units, in some societies through puberty rites. Thus, wedlock can be construed as a singular social space within which spouses, acting upon each other in specific ways, are transformed such that for each other they are no longer affines but neither are they consanguines. It becomes thus appropriate to consider that the body modifications that are part of puberty rites preceding marriage not only act to distance young persons from their parents, but also prepare them for the alterations their bodies will undergo by virtue of their shared intimacy with their future husbands and wives.

I suggest that if, in the course of mourning, the surviving spouse, as the longest-lasting member of the 'special society' mentioned by Van Gennep, is subjected to more stringent prescriptions than others, this is due to the physical transformation he or she has undergone by virtue of a long-term shared physical intimacy with his or her partner. This may explain why the prescriptions that apply specifically to spouses in many societies are organised around the obligation to decontaminate, physically and relationally, those whose identities have been transformed by a prolonged intimacy with the deceased. The period of seclusion imposed upon the widow in the Arrernte case – she is obliged, for example, to remain silent and stay in the women's camp (*lukwurra*) – should be considered a prime example of this (Spencer and Gillen 1927, 433–434). In this sense, a

parallel may be drawn with the requirement that a son, having developed a prolonged physical intimacy with the full-fledged woman who is his mother during the latter's pregnancy and afterwards, has also to be physically and relationally decontaminated from her in order to become an adult man.

At this juncture, however, it is important to remark, as Bloch and Parry (1982) have noted, the degree to which the role of women, who are distinctively associated with biological processes such as pregnancy and birth, is often predominant in funerary rituals. As Bloch writes,

both sorrow and pollution are, in Madagascar as in so many cultures, principally focused on women. It is women who should weep both individually and as a group. It is women who take on mourning for death ... It is they who weep with the female visitors. It is women also who are associated with the pollution of death. (1982, 215)

This is indeed the case among the Arrernte. The proscriptions forced upon a widow, the ceremonial lifting of which allows her to remarry, are far more important, prolonged and publicised than is the case for widowers (Spencer and Gillen 1927, 433–442). Indeed, there is no equivalent seclusion for widowers, and the prohibitions imposed on the latter are comparably minor. Moreover, women's performances in the ceremonies that mark the end of the mourning period, for both male and female deceased, are far more elaborate and striking than those performed by men. In the widow's case, the goal of this ultimate ceremony is to announce publicly the dissolution of the conjugal bond with her deceased husband allowing her to remarry (Spencer and Gillen 1927, 439). It is no accident that men are forbidden from attending the ceremony that marks the end of the mourning period for a deceased woman: they do not need to free themselves from their relationship with their deceased wives in the same way. Indeed, it would seem that for a man, the profound modification of his wife's putrefying body does not influence his own physical nature to the same degree.

These two gender asymmetries suggest that among the Arrernte, and perhaps more generally, the prototype of initiation is male initiation, whereas the prototype of widowhood is female widowhood.

The *Inapatua* Myth, or the Importance of Being Differentiated

Among the Arrernte, in both male initiation and female widowhood, an individual (a son in one case, a wife in the other) is extricated from a pre-existing, potentially harmful relationship of physical intimacy with an actual or potential sexual alter-ego (see below). This allows them to gain or regain autonomy and to develop a new relationship of physical intimacy with others – with a wife in the case of the son, with a new husband in the case of the widow. The Arrernte creation myth, summarised below (Spencer and Gillen 1927, 307–309; Strehlow 1964, 727–728; for more detailed analyses, see Morton 1993; Moisseff 1995, 43–50), provides the archetypal instance of the process of autonomisation this operation entails:

In the beginning the earth was as a featureless plain covered in eternal darkness; the sun, the moon and the evening star, too, were still slumbering under the earth's cold crust.

On the earth's surface, a vague form of life existed in the form of masses of half-developed infants, resulting from the unfinished transformation of various animals and plants into

human beings, all joined together in their hundreds. These creatures, called *inapatua* – meaning ‘rudimentary human beings’ or ‘incomplete men’ – were bound together and unable to move, see or breathe. They could not develop into individual men and women. But neither could they grow old, decay or die. For if life was unknown on the surface of the world, so was death.

However, below the surface of the earth, life already existed in its fullness, in the form of thousands of uncreated supernatural beings, still slumbering, which had always existed, like the sky and the earth.

Then came the time when creatures designated as *numbakulla* – meaning ‘out of nothing’, ‘self-existing’ – awoke. They broke through to the surface of the earth, allowing the sun to escape. The earth was flooded with light for the first time, and the earth was covered with sheets of water and watering places.

From the sky where they lived, two *numbakulla* could see the *inapatua* on earth, all mixed together on the edges of salted lakes. Those shapeless creatures with no separate limbs or sense organs did not eat or move. The *numbakulla*, descending from their celestial dwelling place with stone knives, cut the *inapatua* apart and shaped them, one by one. First they freed their limbs, then they opened their mouth, their nose, their eyes, and last, they separated them into men and women. The animal or plant with which individuals were initially joined became their totem whose ongoing fertility became their responsibility.

On one level, this story is an obvious metaphor of conception, or more accurately, from the traditional Arrernte standpoint, of the first phase of gestation: just as the shapeless mass of embryonic material resulting from the mix of men’s and women’s sexual fluids in the latter’s wombs must be penetrated by ‘spirit-children’ (*kuruna*) emanating from the landscape, the inanimate and formless *inapatua* are transformed into individual humans and other beings through the outside intervention of spiritual entities, the *numbakulla*, who have emerged from the earth.

On a more basic level, however, this myth is about the importance of differentiation. The *numbakulla*’s interventions lead to the emergence of life as it is known: the partitioning of various species, the separation of the latter into individuals capable of movement, and of individual humans into two sexes. It should be noted that these differentiations take place within the framework of an association between these spiritual entities; together they operate on the shapeless mass of *inapatua*. Also, let me stress that the entities differentiated in this fashion are themselves destined to become associated in at least two ways, both linked with reproduction. One is through sexual relations between men and women that are instrumental in the incarnation of new (differentiated) individuals. The other pertains to the responsibility bestowed on initiated persons having the same totemic identity attached to a particular place; they undertake rituals together to promote the multiplication of the totemic species to which they are associated.

In this way, differentiation transforms a sterile hybridity, represented by the amalgamated and unmoving *inapatua*, into a fertile hybridity deriving from the conjunction of previously differentiated entities implying spatial displacements. Differentiation and association are shown to be the complementary aspects of a single, ongoing movement: acts of differentiation put into effect by entities within the context of their association bring forth individualised entities whose association allows for the emergence of newly differentiated entities. This never-ending ordering process is held to proceed from The

Dreaming, an ongoing spatial dynamism that at once differentiates and associates, and is constitutive of Aboriginal culture.²

The dynamic of differentiation recounted in the *inapatua* story is similar to that which initiation rituals put into effect for men and funerary ceremonies put into effect for women. On the one hand, this dynamic recalls the process whereby initiators who, like their mythical counterparts, have detached themselves from the physical, maternal environment with which they were merged, intervene to extricate children, especially male children, from a prior relationship of dependency upon the maternal body born of a prolonged physical intimacy with her. By freeing them from this potentially lethal encompassment, they act to transform them into sexually differentiated, independent individuals, at once fertile themselves and capable of promoting the fertility of others. On the other hand, during the mourning process, male and female collectives orchestrate a series of operations that, in isolating the widow and submitting her to stringent prohibitions, extricate her from an encompassing, potentially lethal relationship with her deceased husband deriving from a prolonged physical intimacy with him. This allows her to become an autonomous individual once again capable of joining with living others in a fertile way.

Indeed, as we will see, on the one hand, it is necessary for a young man to be made into a distinctive agent so as to be freed from a virtually undifferentiated state deriving from his encompassment within the maternal womb. On the other hand, it is necessary that a woman be delivered from a situation in which she is under the influence of the loss of differentiation incarnated by the corpse of her dead husband. Both cases are cross-sex relationships of prolonged physical intimacy in which one party (mother, husband) assumes a nurturing responsibility towards the other (son, wife). And in both cases, this previous relationship of prolonged physical intimacy acts to determine the relational and physical identity of the person occupying the subordinate, dependent position in this relationship. As a result, operations centred on the bodies of those concerned are required for changes in their identities to take effect. With this parallel in mind, let us now consider briefly certain features of male initiation and of widowhood in funerary practices.

Arrernte Male Initiation

The Arrernte myth of the *inapatua* begins with a state of extreme dependency and ends with the attribution of adult masculinity or femininity. This final sexual differentiation goes together with the acquisition of a distinctive reproductive role for both sexes. Thus, adult masculinity or femininity reveal the transformation whereby, by virtue of some type of outside intervention, a person ceases to be the product of the reproductive process – as embodied by his/her mother – to become one of its potential agents. The feminine nature mother and daughter share can be seen as facilitating the latter's acquisition of a full-grown femininity. The fact is that daughters, by contrast with sons, stay longer in close contact with their mother, leaving them only to follow their husband. This is very different for sons for whom additional mediations are required.

On the one hand, Arrernte traditions emphasise the continuity that exists between the mother's body and those of her children. On the other hand, differences in the treatment applied to boys and girls in order to free them from their mother's bodily influence relate to the sexed complementarity between a boy's body and that of his mother. This

complementarity has two crucial consequences. First, the asymmetry between a demonstrably fertile adult woman and her immature, sterile son may be deemed as calling the development of the latter's masculinity into question if their intimacy is prolonged. Second, and more importantly, as a heterosexual 'couple' (*chua-ninga*), the mother-son dyad is potentially capable of becoming a reproductively self-sufficient unit. Moreover, as a mother's procreative function takes precedence over and encompasses her children's reproductive abilities, it might also be perceived as being capable of subsuming her son's procreative function. From these different perspectives, it becomes all the more necessary that the members of this primal 'pair' enter into differentiating relationships with individuals who, as matured men having undergone male re-engendering through initiation, have, like the mythical *numbakulla*, been detached from the maternal sphere. Such men are indeed in the best position to separate those who were physically merged during pregnancy.

Thus, what is at stake in the separation of sons from their mothers is strikingly different from what is at stake when daughters are concerned. Moreover, it is the responsibility of initiated men to insure the perpetuation of this process by transmitting to younger generations of men the ability to uphold the sexual differentiation that underlies the split between child- and adulthood, and enables individuals to assume an active role in human and non-human reproduction.

We are now able to better understand why, in order to extract sons from the maternal environment in which they originate, men must separate them from their mothers in a much more radical way than is necessary for daughters. The very first step of this separation takes place shortly after birth, and consists in supplementing the primary male-female tie between mother and son by another, infinitely more distanced relationship. A ceremonial mother-in-law is assigned to the boy, thereby emphasising his destiny to marry outside the maternal bosom, to have his own children, and to add to his position of son, those of father, brother-in-law, and later grandfather, and so forth. It is strictly forbidden for son- and mother-in-law to be in physical proximity with each other. The relationship between these two parties is established by two initiated men, like the *numbakulla* in the creation myth, namely, the fathers of a boy and of a girl of approximately the same age. The ceremony, which is undertaken in the women's camp by the children's mothers, consists in cutting a lock of the girl's hair and presenting it to the boy (Spencer and Gillen 1927, 469–471). This marks the ritual mother-in-law's later obligation to give her hair regularly to her assigned son-in-law. With this hair he makes belts that, by exchanging them with others, allow him to enter into new relationships. Thus, while a mother continues for a while to play a role in the nurturing of her son and hence in the development of his body, his mother-in-law will provide him with the means to build up his network of relations.

The second stage of initiation consists in separating a son from his mother in a more concrete manner: after having been thrown in the air, beaten, and covered with body paintings held to promote the development of his masculinity,³ he is now forbidden to sleep in the women's camp and has to provide, in part, for his own livelihood by hunting with men and with his peers with whom he shares a camp (Spencer and Gillen 1927, 176–178).

During the third initiatory stage (Spencer and Gillen 1927, 179–222), his penis is successively circumcised and subincised. His chin and scalp are then bitten until they bleed so

as to encourage the growth of his beard and of his hair (which he will use to make belts to enter into new relations). At the end of this set of ordeals, followed by a seclusion period, the young man is at last permitted to have sexual relations and to marry. However, in order to become a full-fledged initiated man, capable of assuming responsibility for promoting the incarnation of spirit entities through the performance of fertility rites, he has to undergo additional ordeals. In particular, his body is dried out by being repeatedly placed over a fire covered with leafy branches (Spencer and Gillen 1927, 223–303). This serves to distinguish his body even further from those of women, and to make him as similar as possible to the parched earth of the Central Australian desert, whose fertility is held to derive from its desiccated state.

In the final stage of his initiation he is presented with his *churinga*, a stone (or wooden) fragment of his country intimately linked with the spirit he incarnates (Spencer and Gillen 1927, 112–116; Strehlow [1947] 1968, 112–119). The markings on his *churinga*'s surface are engraved upon his forehead. Having been made physically comparable to the enduring 'body' from which he originates, he is thereafter allowed to handle this type of sacred object to promote the incarnation of both human spirit-children and those of his totemic species. He is able to participate fully in the spiritual dimension of reproduction relegating its carnal aspects – pregnancy and childbirth as taken on by mothers – to a secondary position.

The association of the perfectly differentiated beings that men have become through initiation allows them not only to bring about the emergence of new human and totemic individuals, but also, through the initiatory proceedings they undertake, to enable others to acquire this singular creative capacity. At the same time, the successive initiatory ordeals whereby the initiators both separate male individuals from their mothers and submit their bodies to increasing degrees of differentiation, go with a progressive opening, for these same individuals, of new relational possibilities, that is, new forms of social association. These are notably those mediated by the exchange of belts made from hair provided by their ceremonial mothers-in-law and their matrimonial and ritual partners.

Widowhood (Spencer and Gillen 1927, 429–442)

When a man dies, his spirit leaves his body which is immediately buried in the earth. The grave site is covered with twigs. The deceased man's camp is burnt down and his name should not be mentioned for a period of time. During the mourning period that follows, lasting from 12 to 18 months, the widow smears her hair, face and breasts with white pipeclay and remains without speaking in the women's camp in 'deep mourning' (Spencer and Gillen 1927, 434), not being allowed to pursue women's ordinary daily activities. After a suitable length of time, she makes an offering of edible seeds to the actual and classificatory sons and younger brothers of her dead husband, thereby announcing that she is ready for the ban to speak to be lifted and for her to resume the usual occupations of a woman's life. She is now ready to participate in the final burial ritual called 'trampling the twigs on the grave' (*urpmilchimilla*).

In preparation for this ceremony, she makes a special, 'hideous and bulky' chaplet (called *chimirillia* by men and *aramurillia* by women), in which many bones of various small animals, attached to a hair head-ring with locks provided by the female relatives

of her late husband dangling over her face and around her head. She is then invited by one of her husband's younger brothers to visit the grave accompanied by other men and women. She carries the chaplet made of bones in a small wooden vessel that is placed in the laps of the dead man's relatives which causes them to shed tears while the women wail. The gruesome chaplet is then placed on the widow's head, and men perform dances while shouting and beating the air with their spear-throwers, first towards the dead man's camp, and then at the grave site, to frighten the deceased's spirit and force it to take refuge at the bottom of the grave from which it watches the proceedings that follow.

A dance by men and by women is performed on the grave and the twigs that cover it are stamped down. When the dancing stops, the men separate from the women and the women strike and cut their heads with fighting clubs, inflicting themselves severe wounds, from which blood flows onto the grave. When this performance is over, the widow, kneeling over the grave, removes her funerary chaplet. While the women cry loudly, she tears it into pieces, depositing its remnants in a hole she has dug. The earth is then heaped up. The men prostrate themselves for a few minutes on the grave, and when they get up, their place is taken by the widow and other female relatives. The widow, standing by the grave, then rubs off the white pipeclay from her body, and places brightly coloured feathers in her hair, in striking contrast to the chaplet she wore just before. This way, she shows that her mourning has come to an end. She can either remarry soon thereafter, or, by painting a narrow white band on her forehead, show that she has decided to remain in mourning, but to a lesser degree, for a while longer.

Following his death, the deceased is unmoving, incapable of performing any action, silent, and invisible. Similarly, during the mourning period, his widow, covered with ashes (she is called 'the whitened one', *inperta*, Spencer and Gillen 1927, 433 and 617), remains silent, idle, and in seclusion. The close physical intimacy she shared with her husband is an important factor in her likeness with his corpse. By virtue of this intimacy and bodily fluids they shared in their marital union, a wife's identification with the deceased is prolonged beyond the grave, so that his bodily degradation may be seen as being able to contaminate his widow. It is therefore all the more necessary that she submits to a particularly strict seclusion preventing her from contaminating the rest of the community in turn. This seclusion lasts as long as the desiccation of her husband's corpse is not complete, through a drying-out process that nevertheless begins with a period of liquefaction. As Bloch has emphasised (1982, 215; see also Moisseeff 2016), the horror triggered by decomposition is particularly linked to the idea of wetness. It is thus highly significant that it is precisely at the moment when her late husband's flesh is supposed to be fully disintegrated in the heat of the scorching sun of central Australia, his cadaver reduced to a pile of dried-out bones buried in the earth, that his widow gathers the bones of dead animals to make herself the 'hideous' chaplet that, in covering her face and head, turns her into a walking skeleton, thereby symbolising the intimate tie that continues to bind her to her dead husband's body. It is only when she completely undoes and destroys this macabre chaplet, burying the pieces in the earth of her husband's tomb, that she is able to detach herself from him once and for all. Only then is she able to return to the community of the living, and possibly remarry so as to participate once more in the renewal of animate forms by having children with a new, alive partner whose physical nature fully complements her own.

One might ask why a widow is more affected than a widower in this way. As mentioned, the ritual mourning process undergone by a man for his dead wife is not comparable to that of a woman for her deceased husband. In the case of the Arrernte, this relates to the complementary character of the couple's bodies. The fertile association of marriage partners derives from the complementarity of their bodily natures, the encounter of feminine humidity, and male aridity (recall that men's *churinga* are prototypically stone, whereas those of women are prototypically wood, a damper substance). However, following his death, the husband's liquefying corpse loses this complementarity with respect to his widow's body, thereby calling into question her own differentiated identity. In contrast, the dissolution of a man's wife's body remains in keeping with its humid nature, such that the couple's bodily complementarity is preserved. Funerary precautions are thus much less stringent for a widower, whose own differentiated identity is not endangered by his spouse's putrefying body to the same extent.

Finally, it should be noted that the ritually mediated process put into effect following a man's death appears differently according to whether one adopts the point of view of the dead man or that of the surviving woman. The male initiation process, like the *inapatua* myth, begins with an undifferentiated state grounded in a sterile, bodily hybridity, and leads to a state of bodily differentiation that allows for the possibility of new, fertile associations, both of a totemic nature with other initiates, and between men and women. At a man's death, this process is inverted, moving from an initial, exemplary differentiated state to one of a potentially contaminating lack of differentiation. His spirit is permanently separated from his body, reducing the latter to pure bodily matter whose deterioration leads to an amorphous physical state. The corpse liquefies, thereby reversing and annulling the drying out that resulted from the final stages of male initiation in which a man becomes akin to the *churinga* object associated with his spirit. However, from the perspective of those who undergo the mourning process, notably the dead man's widow, the situation is not the same. The funerary rituals she undergoes correspond to a process that begins with a potentially dangerous lack of differentiation between her and the deceased, and ends up with her attaining a state of bodily differentiation and personal autonomy of a new order. Whereas her first marriage was decided upon by her husband, she is now able to choose her matrimonial future herself. If she so wishes, she can enter into a new fertile association by remarrying – in all likelihood, according to Spencer and Gillen (1927, 435), with one of her departed husband's younger brothers. It is to the latter that the widow offers edible seeds to announce that she is ready to end her seclusion, and it is a man of the same category who invites her to the grave site ending her mourning period.⁴

A man can marry once his body has been drastically altered through various initiatory procedures that separate him from his mother. He thus becomes an independent agent with respect to women, able to choose whom he wishes to wed as long as she belongs to the proper kinship category. A girl who is allotted a spouse following her introcision, after having had her feminine qualities reinforced by staying in close proximity with her mother for a longer period, does not have the same degree of freedom in choosing her first husband. However, it would seem that through becoming his widow, she achieves a further measure of autonomy with regard to men, as she is allowed to decide for herself when and if she will remarry. From this perspective, wedlock appears as the formative grounds in which a woman acquires an additional degree of self-sufficiency by virtue of

the changes she undergoes while sharing a deep intimacy with the highly differentiated alter-ego that is her husband. For this emancipation to become effective, however, he must completely disappear.

Male initiation and female widowhood may for all these reasons be thought of as analogous. They in turn also suggest a potentially far-reaching disparity between men and women in their participation in life-cycle rituals. From a man's perspective, his ability to marry after his initiation is indicative of his newly acquired autonomy. However, for a woman, especially considering the significant age difference that exists between spouses, it is her ability to *remarry* that is the sign of her personal autonomy.

From One Couple to the Next

In Australian Aboriginal society, personal identity is an evolving process whose successive mutations derive from an individual's aptitude to engage in new relationships. Initiation rites and funerary practices, by building on both the bodily changes they acknowledge and those they bring about, act to mediate such relational transformations. The former entail delivering a man from the maternal womb, the latter entail freeing a woman from the conjugal tomb.

Among the Arrernte, *churinga*, whose presence and manipulation is all-important in most rituals undertaken by men, are strikingly absent from mortuary practices. It is the deceased's corpse that seems to take the *churinga*'s place. The husband's liquefying remains that contaminate his widow occupy a position that is the symmetrical inverse of that held by the prototypical male *churinga*, a permanent, desiccated object that men's bodies are made to resemble. The body that is associated with the corpse, if not identified with it, is the widow's.

What this suggests is that the 'ordered series of relational transformations' (Bonnemère 2014, 728) that constitutes the course of life among the Arrernte is conceptualised as a succession of permuted couples. At the end of his initiation, a man is paired with a *churinga* with which he is held to share a same intimate nature. This newly formed couple is taken to supersede that formed by a mother and her son, relegated to the mundane, aquatic, undifferentiated content of the womb evoked in the *inapatua* myth. The pair a daughter composes with her mother is a positive one in that it favours the development of her femininity, something which is required for her to become the fertile counterpart of her physically differentiated husband in order to give birth. However, when her husband dies, his body's alteration annuls the positive complementarity they had, with the risk of contaminating her with his putrefaction. As we have seen, as soon as a son is born, it is necessary that his relationship with his mother be mediated by a potential mother-in-law. Although he is not obliged to marry this woman's daughter, this affinal intervention provides him with the conditions for a fruitful relational future. Similarly, the possibility given to a widow that when her husband dies she will later remarry one of his younger brothers provides her with the means to envisage a fruitful relational future of her own. In both perspectives, for a given male or female individual, the process leading from one type of couple to the next entails a period of seclusion during which their body is relationally and physically decontaminated.

Artefacts woven from human hair play a significant role in all cases. On the one hand, hair strings originating with a man's ceremonial mother-in-law provide the means of

exchange whereby he becomes able to enter into new relationships. On the other hand, the widow's bone-encrusted zombie chaplet, made with hair provided by her female in-laws, which she wears and then destroys, returning it to her husband's grave, bears witness to her potential encompassment by her spouse's deliquescent state followed by her subsequent autonomisation. It would seem that hair, as an imperishable substance secreted by the body, but detachable from it, is particularly well suited for symbolising both the bodily grounding of personal identity and its fundamentally relational nature. Indeed, a gift of hair (between in-laws or ritual partners, for example) is to bestow an intimate bodily substance. However, unlike the sharing of bodily fluids such as blood or sperm between mother and child or between sexual partners that creates a form of consubstantiality, giving hair, a solid, external, and separable material, forges ties while maintaining a distance between the parties concerned (Moisseff 2010).

Notes

1. For the sake of consistency, I adopt Spencer and Gillen's orthography (*churinga* instead of Strehlow's *tjurunga* or the more contemporary *tjuringa*).
2. Morton speaks of two complementary movements, one from unity to multiplicity which he calls 'fragmentation', and the other, from multiplicity to unity, which he calls 'incorporation' or 'individuation' (1987, 1989).
3. Regarding the use of body painting to promote young men's masculinity in a contemporary Aboriginal community, see De Largy Healy (2017).
4. Funerary practices have also become a major feature of contemporary Australian Aboriginal life (see Glaskin et al. 2008; De Largy Healy, 2017), comparable in terms of time, effort, and number of participants, to traditional male initiations.

Acknowledgements

I am very thankful to the organisers, Pascale Bonnemère, James Leach, and Borut Telban, for having invited me to participate in this issue, to John Morton for his well-informed comments, and to Michael Houseman for his invaluable help with my English.

Disclosure statement

No potential conflict of interest was reported by the author.

References

- Bloch, M. 1982. "Death, Women and Power." In *Death and the Regeneration of Life*, edited by M. Bloch and J. Parry, 211–230. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch, M., and J. Parry. 1982. "Fertility and Female Sexuality." In *The Introduction of Death and the Regeneration of Life*, edited by M. Bloch and J. Parry, 18–27. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bonnemère, P. 2014. "A Relational Approach to a Papua New Guinea Male Ritual Cycle." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 20 (4): 728–745.
- De Largy Healy, J. 2017. "This Painting Becomes His Body for Life': Transforming Relations in Yolŋu Initiation and Funeral Rituals." doi:10.1080/00664677.2017.1287051
- Glaskin, K., M. Tonkinson, Y. Musharbash, and V. Burbank. 2008. *Mortality, Mourning and Mortuary Practices in Indigenous Australia*. Farnham: Ashgate.
- La Fontaine, J. 1972. *The Interpretation of Ritual*. London: 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.
- Moisseeff, M. 1987. "Entre maternité et procréation: l'inceste." *Patio Psychanalyse* 7: 121–145.
- Moisseeff, M. 1995. *Un long chemin semé d'objets culturels: le cycle initiatique aranda*. Paris: EHESS.
- Moisseeff, M. 1998. "Rêver la différence des sexes: quelques implications du traitement aborigène de la sexualité." In *Sexe et guérison*, edited by A. Durandea, J.-M. Sztalryd, and C. Vasseur-Fauconnet, 45–74. Paris: l'Harmattan.
- Moisseeff, M. 2002. "Australian Aboriginal Ritual Objects or How to Represent the Unrepresentable." In *People and Things: Social Mediations in Oceania*, edited by M. Jeudy-Balini and B. Jullierat, 239–263. Durham: Carolina Academic Press.
- Moisseeff, M. 2010. "Relations, rites et cheveux chez les Aranda." In *Poils et sang: un imaginaire de la vitalité*, edited by D. Karadimas, 131–147. Paris: L'Herne, coll. Cahiers d'Anthropologie sociale 6.
- Moisseeff, M. 2016. "Cadavres et churinga: des objets culturels exemplaires?" *Archives des Sciences Sociales des Religions* 174: 255–278.
- Morton, J. 1987. "Singing Subjects and Sacred Objects: More on Munn's 'Transformation of Subjects into Objects' in Central Australian Myth." *Oceania* 58 (2): 100–118.
- Morton, J. 1989. "Singing Subjects and Sacred Objects: A Psychological Interpretation of the 'Transformation of Subjects into Objects' in Central Australian Myth." *Oceania* 59 (4): 280–298.
- Morton, J. 1993. "Sensible Beasts: Psychoanalysis, Structuralism, and the Analysis of Myth." In *Essays in Honour of Alan Dundes*, edited by L. B. Boyer, R. M. Boyer, and S. M. Sonnenberg, 317–343. Hillsdale, NJ: Analytic Press.
- Spencer, W. B., and F. J. Gillen. 1927. *The Arunta*. London: MacMillan.
- Strehlow, C. 1908. *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien. Volume 1, Part 2*. Frankfurt am Main: Joseph Baer.
- Strehlow, T. G. H. 1964. "Personal Monototemism in a Polytotemic Community." In *Festschrift für A. E. Jensen*, edited by E. Haberland, M. Schuster, and H. Straube, 727–728. Munich: Klaus Renner Verlag.
- Strehlow, T. G. H. (1947) 1968. *Aranda Traditions*. Melbourne: Melbourne University Press.
- Van Gennep, A. (1909) 1981. *Les rites de passage*. Paris: A. et J. Picard.



Alain Berthoz et John Scheid (dir.)

Les arts de la mémoire et les images mentales

Collège de France

L'inscription spatiale du Rêve : un art de la mémoire et de l'oubli chez les Aranda du désert central australien

Marika Moisseeff

DOI : 10.4000/books.cdf.5565

Éditeur : Collège de France

Lieu d'édition : Paris

Année d'édition : 2018

Date de mise en ligne : 27 septembre 2018

Collection : Conférences

ISBN électronique : 9782722604988



<http://books.openedition.org>

Édition imprimée

Date de publication : 25 septembre 2018

Ce document vous est offert par Collège de France



Référence électronique

MOISSEEFF, Marika. *L'inscription spatiale du Rêve : un art de la mémoire et de l'oubli chez les Aranda du désert central australien* In : *Les arts de la mémoire et les images mentales* [en ligne]. Paris : Collège de France, 2018 (généré le 16 octobre 2018). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/cdf/5565>>. ISBN : 9782722604988. DOI : 10.4000/books.cdf.5565.

L'inscription spatiale du Rêve : un art de la mémoire et de l'oubli chez les Aranda du désert central australien

Marika Moisseeff

Ethnologue, Laboratoire d'anthropologie sociale, chargée de recherche au CNRS

EN NOUS FOURNISSANT la cartographie constituant le fil d'Ariane des *Questions romaines*, John Scheid restitue, comme il le dit lui-même, le paysage urbain dans lequel est inscrite la mémoire des institutions et des événements romains dont Plutarque cherche à retracer l'histoire. Il apparaît donc que ces méditations successives, apparemment aléatoires et indépendantes les unes des autres soient, en fait, suscitées par la présence de monuments marquant l'inscription spatiale du passé, historique ou légendaire, si bien connue, à l'époque, des destinataires de son ouvrage que Plutarque n'a nul besoin de la leur rappeler. En revanche, pour rendre la logique de l'agencement narratif accessible aux lecteurs d'aujourd'hui, il s'avère nécessaire de faire ressurgir du passé, à partir de la topographie romaine actuelle, cette inscription spatiale constituant le canevas implicite de l'ouvrage de Plutarque, ce dont on peut rendre grâce à John Scheid. Pour exhumer cette archéologie du récit, il a dû adopter le point de vue de Plutarque en empruntant l'itinéraire que celui-ci a suivi.

Selon John Scheid, Plutarque, à l'instar de Pausanias ne retenant que les monuments qui lui permettent de célébrer l'héroïsme des Grecs¹, « organise ses choix de manière à focaliser l'intérêt de son lecteur sur les institutions vénérables et pittoresques de Rome. Lesquelles [...] lui permettent de mettre en scène l'excellence morale des Romains² ». Dans ce modèle de remémoration, la référence à l'inscription spatiale paraît donc être subordonnée à la temporalité historique afin de faire valoir un ordonnancement généalogique des événements et des institutions permettant de les hiérarchiser les uns

1. Alcock, 1996.

2. Scheid, 2012, p. 144-146.

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.

Je me propose ici de présenter un autre modèle culturel, celui des Aranda³, un groupe aborigène du désert central australien, selon lequel 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 ces 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, comme nous allons le voir.

Si les institutions dont l'origine est rapportée aux héros mythiques sont ici aussi jugées vénérables, c'est moins en raison de leur antériorité par rapport aux institutions du présent immédiat qu'en raison de leur capacité à instaurer, en les renouvelant sans cesse, des relations spécifiques entre personnes et choses. Dans ce type de remémoration collective, la prééminence conférée à la dimension spatiale, à la géographie plus qu'à l'histoire, valorise les liens horizontaux : la grandeur d'un être éternel se réfère non pas à sa profondeur historique mais à la longueur de son parcours. De fait, l'éternité des êtres prodigieux aborigènes va de pair avec leur inconsistance historique à laquelle correspond leur invisibilité en tant qu'entités unifiées : seuls les récits de leurs

3. L'ouvrage de référence dont je tire l'essentiel des données qui sous-tendent la perspective sur les arts de la mémoire aborigène présentée ici s'intitule *The Arunta*, dénomination utilisée par ses auteurs, Baldwin Spencer et Francis Gillen (1927), pour désigner ce groupe aborigène (voir aussi Strehlow, 1968 [1947], 1971). J'ai cependant adopté le terme *Aranda* puisque cette dénomination est la plus répandue dans les textes fondateurs de la littérature anthropologique française qui, de Émile Durkheim à Claude Lévi-Strauss, en passant par Marcel Mauss et bien d'autres auteurs, se sont inspirés de l'ethnographie de Walter Baldwin Spencer et Francis James Gillen. L'orthographe actuelle adoptée en Australie est *Arrernte*. Pour un développement plus approfondi de l'analyse de l'ethnographie aranda, on pourra se reporter à Moisseeff, 1995, 1994, 2004 et 2017.

déplacements et l'exécution des rites censés reproduire leurs actes les dotent d'un semblant d'apparence.

Cette forme de remémoration des Aborigènes australiens a pour modèle l'activité onirique et doit être mise en rapport avec leur cosmologie.

La cosmologie aborigène

La cosmologie des Aborigènes se fonde sur trois principes. Premier principe, classer les différents phénomènes visibles du monde en trois catégories distinctes : les traits de paysage, l'espèce humaine, et les autres espèces vivantes – animales et végétales. Deuxième principe, établir un lien entre les éléments de ces trois catégories ; chaque élément d'une catégorie est mis en relation avec un élément des deux autres : chaque humain est associé à un trait de paysage et à une espèce non humaine qui fondent ensemble son identité sociale. L'espèce non humaine, animale ou végétale, à laquelle est associé chaque individu correspond, dans la terminologie anthropologique, à son totem⁴. Troisième principe : la responsabilité de maintenir la fertilité de l'ensemble des espèces incombe aux humains, et plus particulièrement aux hommes initiés. Pour ce faire, ces derniers doivent exécuter des rites au cours desquels ils manipulent des objets très spéciaux.

Les Aranda attribuent cet ordonnancement du monde à un même processus conçu comme éternel : le dynamisme spatial qui participe à la fois à la différenciation des formes et à leur mise en relation. Les termes anglais alternatifs adoptés par les Aborigènes pour désigner ce dynamisme sont soit « *The law* », notamment quand ils se réfèrent à leurs pratiques rituelles et à leurs droits concomitants sur la terre, soit *dreaming*, expression introduite par les anthropologues, les mots aborigènes qui servent à nommer ce dynamisme renvoyant également à l'activité onirique. Ainsi chez les Aranda, le mouvement spatial, clef de voûte de la cosmologie, est désigné par le terme *altjira*, et le verbe aranda pour « rêver » est *altjirerama*, *rama* signifiant « voir ». *Altjirerama*, « rêver », c'est donc voir *altjira*, c'est-à-dire, d'un point de vue aborigène, voir des choses et/ou des relations entre des choses censées avoir toujours existé mais qui ont été oubliées ou dont la perception n'a pas été actualisée. L'activité onirique est, en effet, conçue comme susceptible d'établir des connexions entre des phénomènes qui sont appréhendés dans la vie courante comme séparés. Dans la suite de cet article, « Rêve » (avec un

4. Le totémisme est un système sociologique qui établit une relation entre les humains et d'autres espèces.

r majuscule), sera utilisé pour se référer à *altjira*, c'est-à-dire au dynamisme spatial en tant qu'abstraction conceptuelle, tandis que « rêve » (avec un *r* minuscule) renverra plus précisément à l'activité onirique individuelle.

Pour les Aranda, comme pour l'ensemble des Aborigènes australiens⁵, tout procède du Rêve : le modelage de l'environnement, l'incarnation des êtres vivants, les divers phénomènes culturels (l'organisation sociale, les rites, etc.). En tant que dynamisme générateur de formes, le Rêve différencie la matière, mais il est lui-même invisible car il est immatériel, asubstantiel. Pour représenter concrètement un dynamisme dont l'invisibilité sous-tend l'efficacité remarquable qui lui est associée, les Aborigènes font appel à des supports de représentation très particuliers⁶.

Ainsi, pour évoquer le Rêve dans les récits, les Aranda décrivent les déambulations d'êtres éternels que, pour des raisons à la fois pratiques (éviter d'alourdir le texte par des références à des dénominations vernaculaires) et de choix conceptuel⁷, j'ai choisi de désigner par les expressions « êtres prodigieux » ou « êtres du Rêve », cette dernière appellation étant parfois utilisée par les Aborigènes eux-mêmes. La nature de ces héros est à la fois humaine et non humaine. Ils pensent, rêvent et se comportent comme des humains mais, à la différence de ces derniers, ils possèdent l'aptitude, d'une part, à prendre l'apparence de l'animal ou du végétal se référant à leur identité totémique, d'autre part, à se transformer en divers traits de paysage (arbres, rochers, montagnes, ruisseaux, etc.) et en objets culturels. Ces traits de paysage et ces objets sont autant d'avatars de l'être dont ils sont la transformation sous la forme de traces. La nature des êtres du Rêve est donc non seulement hybride mais aussi fondamentalement ubiquitaire. Leurs capacités prodigieuses transparaissent également dans leur façon de se mouvoir sans contrainte : ils marchent, courent, volent, se faufilent sous terre. Et c'est sous leurs pas que serait apparu le relief de l'environnement australien (fig. 1, 2 et 3), et qu'il aurait été imprégné par des éléments spirituels, les esprits-enfants, émanant de leur corps en quantité indéfinie et déterminant l'incarnation des divers êtres vivants : humains, animaux et végétaux.

La narration des récits sur le Rêve se fonde donc sur une figure de style particulière : des êtres hybrides à la mobilité exceptionnelle qui ont l'aptitude à démultiplier leur présence sous forme de traces inaltérables tels que traits de paysage, objets culturels, esprits-enfants. Mais les êtres du Rêve, en tant

5. Cf. Elkin, 1954 ; Stanner, 1966 ; Maddock, 1972 ; Berndt, 1974 ; Charlesworth *et al.*, 1984.

6. Moisseff, 1994.

7. Moisseff, 1995.



Figure 1. Les monts MacDonnell près d’Alice Springs apparus sous les pas d’êtres du Rêve « Chenilles ».

Robert Kerton/CSIRO ScienceImage, 1986, C.C. by, Wikimedia Commons
(https://commons.wikimedia.org/wiki/File:CSIRO_ScienceImage_1218_Aerial_view_of_Central_Australian_Landscape.jpg).

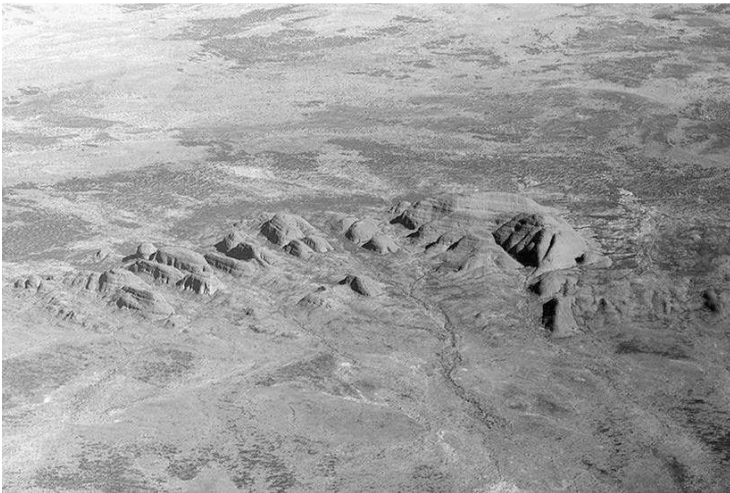


Figure 2. Monts Olga (*Kata Tjuta*), demeure du serpent mythique Wanambi et associé à des êtres du Rêve « Souris, Kangourou, et Lézard ».

Reflexio, 2010, C.C. by-sa, Wikimedia Commons
(https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Kata_Tjuta_Aerial.jpg).



Figure 3. *Uluru* (Ayers Rock) où se croisent les itinéraires de nombreux êtres du Rêve associés à différentes espèces totémiques : le Wallaby des rochers, la Taupe marsupiale, diverses sortes de serpents et de sauriens, etc. Kata Tjuta est en arrière-plan.

Turquoisekestrel, 2015, C.C. by-sa 4.0., Wikimedia Commons (https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Uluru_with_Kata_Tjuta_in_the_background.jpg).

qu'entités unifiées et individualisées, demeurent, tout comme le Rêve lui-même, invisibles : il n'y a pas d'effigies, de sculptures représentant les êtres du Rêve. Ce qui importe aux Aborigènes est de rapporter les divers éléments différenciés du paysage à la manifestation de la capacité de mise en forme du Rêve. De fait, les Aborigènes australiens accordent une grande attention à l'aspect et au relief du paysage : ils examinent les sols à la recherche des différentes empreintes qui les marquent pour déterminer quelle personne ou quel animal est passé par là, quand et pour aller dans quelle direction. Cette attention portée aux surfaces leur permet d'en avoir une connaissance quasi photographique participant de leur aptitude extraordinaire à se souvenir de la topographie des lieux qu'ils parcourent. Cette compétence singulière a autrefois été utilisée par la police qui employait des *trackers* aborigènes pour retrouver des criminels en fuite⁸.

Réciproquement, les Aborigènes du désert central australien tendent à accompagner leurs narrations, qu'elles concernent les faits et gestes et les

8. Le personnage du *tracker* aborigène est particulièrement bien incarné par Bony (Napoléon Bonaparte), le détective métis des nombreux romans policiers de l'écrivain anglo-australien Arthur Upfield. On le retrouve également dans les films récents *The Tracker* de Rolf de Heer (2002) et *Le chemin de la liberté* (*Rabbit-proof fence*) de Phillip Noyce (2002).

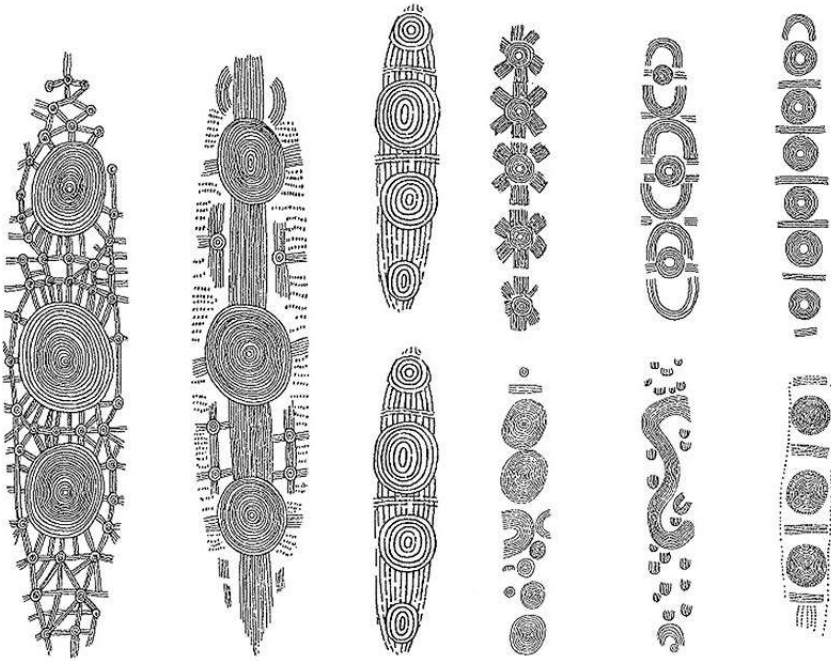


Figure 4. Motifs gravés sur des objets culturels aranda.

D'après Spencer et Gillen, 1927.

déplacements des humains ordinaires ou ceux des êtres du Rêve, de tracés dans le sable qui se réfèrent à ce qui peut s'imprimer à la surface des sols du mouvement des acteurs en jeu et de leurs actes concomitants⁹. Ces tracés sont donc destinés à décrire, non pas l'aspect externe des éléments auxquels ils se réfèrent, mais leur inscription dans le territoire sous la forme d'empreintes. Et ils renvoient de façon privilégiée à un cheminement dans l'espace ponctué par des événements qui signalent l'arrêt temporaire ou définitif du déplacement des agents concernés. Des tracés similaires sont également gravés à la surface des objets culturels les plus sacrés ou peints sur les terrains cérémoniels (fig. 4) ou bien, de nos jours et depuis quelques décennies, sur les tableaux que réalisent les artistes aborigènes, ou encore imprimés sur des objets plus ordinaires destinés à être vendus tels que T-shirts ou tissus (fig. 5, 6, 7 et 8).

9. Cf. Strehlow, 1964 ; Munn, 1973.

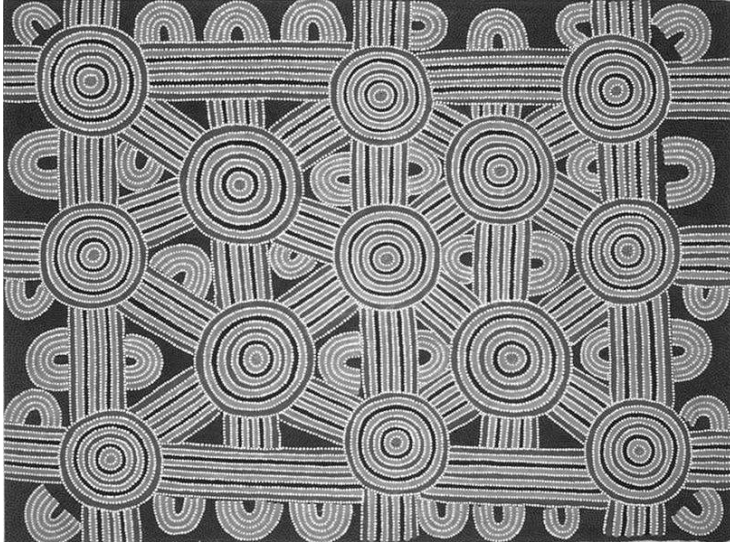


Figure 5. Peinture acrylique de l'artiste aborigène David Ross (Pwerle) né en 1935 dans le désert central australien et fortement impliqué, en tant qu'initié, dans la vie cérémonielle actuelle des Aranda et de leurs voisins, les Anmatyerre et les Alywarre. Elle est composée de cercles, de lignes et de demi-cercles renvoyant aux faits et gestes de certains êtres du Rêve de cette région que David Ross est habilité à représenter en raison de son statut et de ses affiliations totémiques.

David Ross (Pwerle), *circa* 1994.

Collection particulière et photographie : Marika Moisseeff.

Des objets-paysages

Les figurations destinées à évoquer ou à représenter l'inscription spatiale d'itinéraires particuliers sont, en règle générale, composées de cercles, concentriques ou en spirale, et/ou de demi-cercles emboîtés les uns dans les autres, reliés par des lignes, droites ou sinueuses, pleines ou en pointillé. S'y ajoutent parfois des tracés d'empreintes de pattes d'animaux, qui étaient autrefois les seuls éléments figuratifs que l'on y retrouvait, auxquels s'adjoignent parfois aujourd'hui des empreintes de pas humains.

Lorsqu'il s'agit de motifs inscrits sur des objets cultuels ou sur les terrains cérémoniels, les cercles renvoient à l'identité totémique d'un être du Rêve et/ou à l'empreinte qu'aurait laissée à un endroit précis un événement qui lui est rapporté : le campement qu'il a établi à tel endroit, le rocher dont il a suscité l'émergence, l'emplacement où il a disparu en s'enfonçant dans

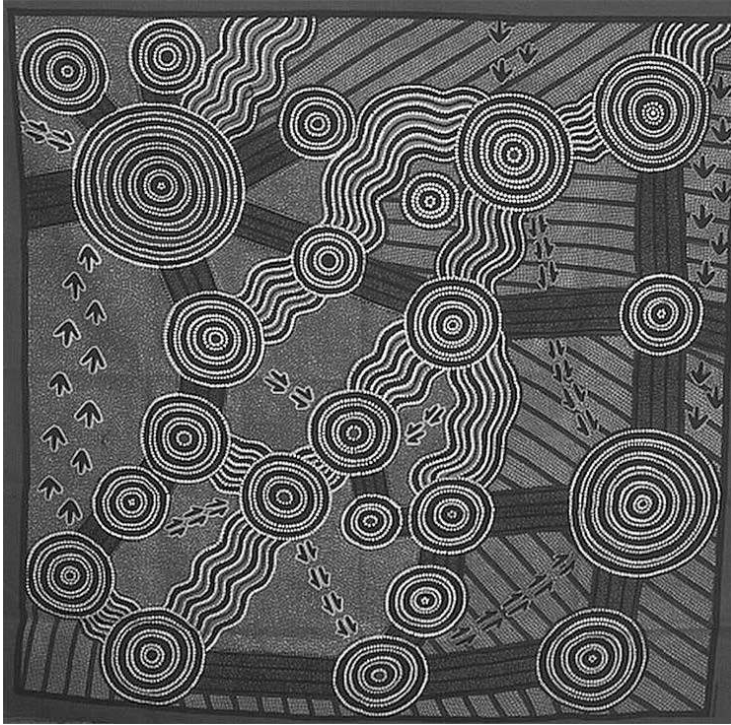


Figure 6. Dessin imprimé sur une nappe représentant le cheminement et les haltes d'êtres du Rêve probablement associés aux espèces Émeu et Kangourou dans la mesure où les empreintes de pattes de ces animaux sont également présentes sur le motif.

Anonyme, *circa* 1998, diffusion Barker Souvenirs.

Collection particulière et photographie : Marika Moisseeff.

le sol. Mais un cercle peut aussi renvoyer simultanément à ces différents référents : il représente alors à la fois l'être totémique, son campement et le rocher qui serait apparu à l'endroit où il a disparu. Un cercle similaire dans un autre motif renverra à un autre être totémique et/ou à un autre trait du paysage. Les demi-cercles représentent l'aspect humain de ces personnages : ils renvoient, en effet, à l'empreinte laissée dans le sable par un homme ou une femme assis en tailleur.

Les lignes qui relient entre eux les différents éléments composant le motif gravé à la surface d'un objet culturel renvoient au cheminement parcouru par l'être du Rêve dont il est question, tandis que les cercles et les demi-

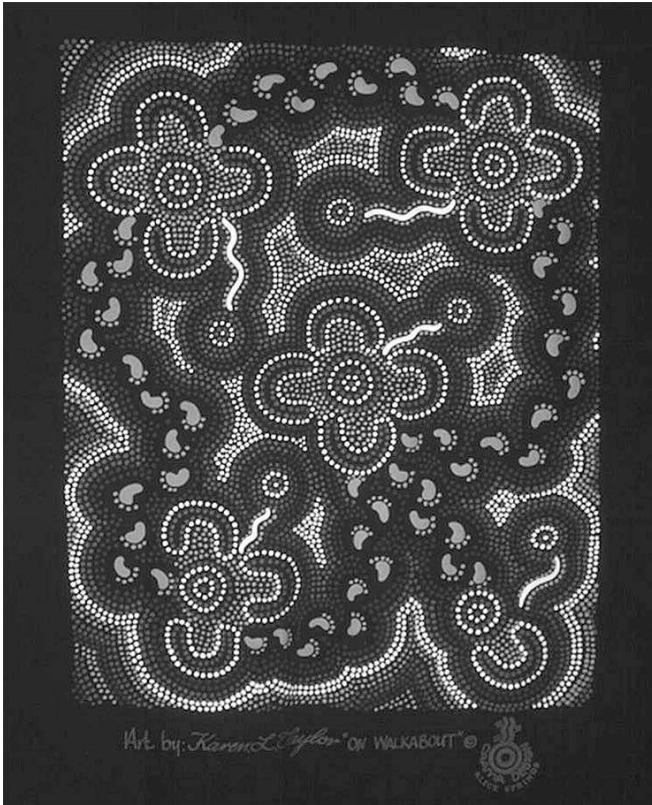


Figure 7. Dessin « On Walkabout » de l'artiste aborigène Karen L. Taylor imprimé sur un T-shirt et dont la vente est assurée par Caama Design (Central Australian Aboriginal Media Association) à Alice Springs. On y voit les empreintes laissées dans le paysage par des êtres s'étant réunis en différents endroits (cercles) : les lignes constituées par les traces de leurs pas indiquent leurs déplacements, et les demi-cercles (évoquant leur nature humaine) l'arrêt de leur mouvement suscité par leurs rencontres en ces lieux.

Karen L. Taylor, *circa* 1992.

Collection particulière et photographie : Marika Moisseeff.

cercles évoquent la ponctuation de ce mouvement par l'émergence de traces concrètes rapportées à des événements particuliers dont cet être est l'agent, et contribuant à la fertilisation de l'environnement. Ces objets sont en bois ou en pierre et, hors des situations rituelles où ils sont mobilisés par les initiés masculins, les seuls à connaître la signification du motif gravé à leur surface, ils sont dissimulés dans un endroit creux du paysage (fissure rocheuse, grotte,

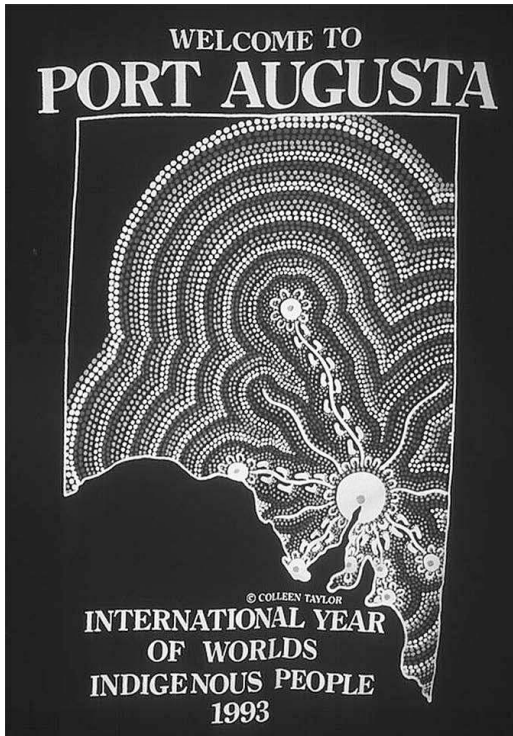


Figure 8. Dessin réalisé par Colleen Taylor et imprimé sur un T-shirt. Le motif dont la délimitation correspond aux frontières de l'État du Sud australien renvoie aux lignes de déplacements empruntées par des personnes partant des différentes communautés aborigènes implantées dans cet État et dont les pas convergent à Port Augusta, lieu de leur rassemblement pour célébrer, en 1993, l'année internationale des peuples indigènes du monde.

Colleen Taylor, 1993.

Collection particulière et photographie : Marika Moisseeff.

tronc d'arbre) dont l'accès est interdit aux non-initiés¹⁰. En outre, à l'image du sol désertique de l'Australie centrale, la surface plane de ces objets est sillonnée d'empreintes représentant les traces du mouvement qui les ont générés. Ce sont donc des parcelles de paysage que l'on va pouvoir faire circuler d'un

10. Seuls les hommes ayant atteint le dernier grade de l'initiation masculine ont droit de voir et de toucher de tels objets, ce qui leur donne en premier lieu le devoir de les préserver de tout regard indiscret, et il est aujourd'hui strictement interdit de les exhiber. C'est pourquoi je n'ai pas inséré dans cet article des photos de ces objets, me contentant d'illustrer le type d'éléments génériques gravés à leur surface.

terrain cérémoniel à l'autre, leur manipulation étant alors censée inciter les esprits-enfants à s'incarner.

De ce point de vue, les objets cultuels aranda sont des paysages mobiles parfaitement à même d'évoquer le dynamisme fertilisateur que recèle à l'état latent l'environnement spatial, c'est-à-dire le Rêve aborigène. L'aspect particulier de ces objets qui les qualifie comme tels est le résultat d'un travail d'un genre particulier qui consiste à représenter d'une chose, non pas simplement ce qui en est perçu par les sens, mais sa représentation conceptuelle, idéelle. Autrement dit, ce type d'objets ne prétend pas représenter le monde tel qu'il est perçu par les Aranda, mais la conception aranda du monde. Il est une parcelle de paysage sur laquelle est inscrit, sous forme de traces, un mouvement à travers le paysage dont l'objet est une concrétion tangible.

En nous penchant maintenant sur la structure des récits permettant d'évoquer le Rêve, nous allons voir qu'ils relèvent plus de la géographie que de l'histoire : ils constituent de véritables relevés topographiques permettant d'inscrire à la surface des sols l'histoire des échanges culturels ayant pris place entre les individus affiliés à différentes localités totémiques.

Les êtres du Rêve : des arpenteurs-géographes

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

Le récit peut continuer ainsi pendant fort longtemps et, dans le cadre des grands rassemblements intertribaux occasionnés par certains événements rituels, ce sont les récits de chacun des êtres totémiques du Rêve auxquels sont affiliés les initiés masculins présents qui sont effectivement déroulés pendant des heures. Ce qui s'est passé en A n'explique en rien ce qui se passera en B ou en C ; on ne l'évoquera plus par la suite. De même, il ne sera plus question des femmes Émeu une fois qu'elles auront disparu du champ de vision des êtres Chat-Sauvage. Dans le récit, le parcours s'infléchit en fonction de rencontres qui, présentées comme aléatoires, se rapportent en fait à des événements

concrètement observables dans le présent, par exemple le nom des localités (« lieu-des-récipients-en-bois »), ou la présence actuelle de personnes de tel ou tel totem en des lieux particuliers, ou encore la présence de diverses affiliations totémiques dans une même localité rapportée à la rencontre d'êtres prodigieux associés à ces divers totems en cet endroit précis. On signalera par exemple que non loin du lieu D où sont passés les êtres Chat-Sauvage vivaient des femmes Fleur-Hakea qui ne se nourrissaient que de fleurs Hakea, mais que les uns et les autres ne se sont jamais rencontrés. Pourquoi alors en parler ? Parce que ceci explique qu'aujourd'hui, en cet endroit D, deux centres totémiques se côtoient : l'un qui est associé au Chat-Sauvage, l'autre à la Fleur-Hakea, tous deux identifiés par leur localisation, ou plus exactement par la localité nommée où ils se trouvent.

Le récit s'achève à l'endroit où les êtres du Rêve disparaissent en s'enfonçant dans le sol, c'est-à-dire en intégrant l'invisibilité du Rêve. Ils laissent derrière eux les objets culturels qu'ils portaient dans leur voyage. Et, comme à l'accoutumée, on nous précise qu'une pierre ou un autre élément de paysage s'est érigé pour marquer le lieu et que des esprits-enfants en émanent. On voit donc que le récit du déplacement des êtres du Rêve exprime leur capacité à imprimer des traces inaltérables dont l'émergence est mise au compte du Rêve. Il faut alors remarquer qu'en contraste avec ce à quoi renvoie ce dynamisme spatial, multidirectionnel et éternel, les anamorphoses des êtres du Rêve, bien qu'issues de leurs mouvements, tendent, paradoxalement, à les arrimer au paysage : elles les associent à un parcours défini, fixé par les différents points par lesquels ils sont passés. Cet épingleage au sol équivaut donc à une immobilisation dont leur disparition finale est l'expression ultime, puisqu'elle est toujours décrite comme un enfoncement dans le sol. Et c'est uniquement en référence à cette fixation topographique que l'on est à même de reconnaître à chacun des divers êtres du Rêve ou groupes d'êtres du Rêve une identité singularisée. La description minutieuse du trajet particulier emprunté par chacun des héros leur confère, en effet, un semblant de consistance identitaire qui autrement leur fait défaut. Car si les êtres du Rêve aranda sont nommés, et par là identifiés, à partir de l'espèce totémique à laquelle ils sont associés, l'identité nominale qui en découle est avant tout générique, catégorielle. Elle est à elle seule insuffisante pour les identifier avec précision car il existe de multiples êtres du Rêve Chat-Sauvage, Émeu, Prunier, etc.

Ainsi tel être Chat-Sauvage va pouvoir être distingué de tel autre par la description précise de leurs cheminements respectifs. L'identité d'un être particulier du Rêve est donc toujours soutenue par sa référence spatiale, son parcours. Mais, réciproquement, c'est en référence à l'histoire de ces

différents êtres totémiques que le paysage et les diverses localités qui y sont implantées sont particularisés, voire nommés, par l'identification de leurs traits spécifiques aux actes et aux identités totémiques de ces démiurges. De fait, les histoires des êtres du Rêve décrivent avant tout une topographie et une toponymie. Leurs faits et gestes ne sont que le prétexte à cette mise en ordre territoriale, et c'est celle-ci qui sous-tend la trame discursive.

Mais si le déplacement d'un être du Rêve sous-tend son identité et celle des territoires qu'il parcourt, sa disparition rend compte quant à elle de son invisibilité en tant qu'entité individualisée. À la fin du récit, l'être du Rêve n'est concrètement appréhendable qu'à partir d'éléments hétérogènes et épars : traits de paysage, objets culturels, êtres vivants. Au bout du compte et en fin de course, tout ce que la trame narrative a rassemblé pour constituer l'hybridité des êtres auxquels elle donne vie, se trouve désuni. Le discours qui anime les êtres du Rêve fait éclater dans son déroulement même leur hybridité en les figeant dans de multiples représentants.

Dès lors, ce qui assurera l'éternité d'un être du Rêve, ce sont, d'une part, une référence spatiale linéaire, fixe, ponctuée par les éléments différenciés du paysage qui la jalonnent et, d'autre part, le maintien de l'incarnation des humains et des autres espèces qui est rapportée aux esprits-enfants censés imprégner cette trajectoire. Le récit du déplacement des êtres du Rêve aboutit à l'éclatement de leur hybridité et à un épingleage qui les cloue au sol. Cependant, leur histoire est loin de s'arrêter là car, dès que l'on quitte le registre discursif pour entrer dans la vie rituelle, ce qui est immobilisé est de nouveau animé, et ce qui est désuni est recombéné.

Le renouvellement rituel de la géographie du Rêve

Les rites s'imposent comme les moyens privilégiés par lesquels le mouvement des êtres du Rêve est remis en branle. En effet, les grands ensembles cérémoniels suscitent le déplacement d'un nombre très important d'individus provenant des différentes localités par lesquelles sont passés les divers êtres du Rêve. Et c'est alors eux qui exécutent les rites représentant les actes des êtres du Rêve. Les récits qu'ils narrent à cette occasion permettent de superposer les cheminements des héros atemporels et invisibles du Rêve à ceux que ces individus ont empruntés pour se rencontrer. Il existe donc une corrélation étroite entre le contexte d'énonciation de ce genre de récits et leur contenu narratif. Et ce d'autant plus que les leaders rituels présents au cours de ces grands rassemblements sont habilités à fabriquer des objets culturels semblables à ceux laissés derrière eux par les démiurges, et à graver à leur surface les empreintes du cheminement

de ces derniers, qui sont eux-mêmes désignés dans les récits comme de grands leaders rituels. Cette identification des initiés masculins avec les êtres du Rêve est renforcée par la responsabilité exclusive du maintien de la fertilisation du territoire qui leur est confiée : ils sont les seuls habilités à utiliser ces objets sacrés pour inciter les esprits-enfants à s'incarner.

On voit donc que, lors des grands rassemblements cérémoniels, les initiés masculins qui organisent et exécutent les rites deviennent, à l'instar des êtres du Rêve, les supports du mouvement fertilisateur qu'est le Rêve aborigène. C'est en tant que tels qu'ils vont pouvoir participer à la créativité attribuée au Rêve en effectuant des échanges culturels dont ils inscriront la trace sous forme de récits et de chemins gravés à la surface des objets culturels. Et dans une dialectique sans cesse renouvelée, les récits narrés et les chemins parcourus pour l'occasion permettront de renouveler la cartographie du territoire australien. Ces rencontres sont effectivement l'opportunité privilégiée pour réécrire les histoires du Rêve du type de celle que nous avons examinée. Toutefois, les nouveaux chemins révélés à cette occasion ne seront pas mis au crédit des initiés : on dira qu'ils ont toujours existé mais qu'ils avaient été oubliés, effacés de la mémoire. Et c'est notamment l'activité onirique qui permet de les retrouver.

La remémoration onirique, un facteur de renouvellement culturel

Nous sommes maintenant en mesure d'établir un lien entre le Rêve en tant qu'abstraction conceptuelle et les rêves en tant qu'activités oniriques individuelles. Citons à ce sujet Fred Myers qui a travaillé chez les Pintupi qui sont voisins des Aranda : « [...], l'expérience des rêves – comme dimension de l'expérience qui est parallèle à la vie quotidienne mais qui lui est invisible – fait d'eux une bonne métaphore du Rêve [*Dreaming*] ¹¹ ». Toutefois la relation entre les deux est aussi, comme le reconnaît cet auteur, bien « plus que métaphorique ¹² » car, comme je l'ai dit auparavant (voir *supra*), rêver c'est avoir accès au Rêve et, par là, à ce qu'on ne voyait pas ou plus mais qui a toujours été là. C'est pourquoi les rêves « restent ouverts à d'énormes possibilités interprétatives ¹³ » qui sont exploitées à des fins innovantes dans le domaine socioculturel.

11. Myers, 1986, p. 51.

12. *Ibid.*, p. 52.

13. *Ibid.*, p. 52.

Ainsi, si un rêve entre en résonance avec des événements actuels significatifs, il provoque un travail d'interprétation de la part de ceux avec qui il est partagé. Rêver d'un lieu particulier alors qu'une grossesse est en cours dans la communauté pourra, par exemple, permettre d'établir le lien entre un élément du paysage et l'origine spatiale d'où a émané l'esprit-enfant que l'individu à naître incarnera, ce qui permettra de lui attribuer une identité totémique en référence à celle de l'être prodigieux associé à ce trait de paysage. Rêver d'un événement dramatique alors qu'une rencontre rituelle est prévue pourra, de même, être perçu comme la manifestation d'un être du Rêve, et cet événement sera éventuellement intégré au corpus mythico-rituel¹⁴. Dans les deux cas, la créativité résultant de l'activité onirique est mise au compte, non des rêveurs, mais du Rêve en tant que dynamisme spatial. De fait, ce qui sous-tend ici la créativité est, d'une part, le contenu onirique lui-même et, d'autre part, le travail d'interprétation collective auquel il est soumis. Cette mise en commun du matériel onirique individuel s'accompagne de son remaniement formel : en rendant sa narration conforme aux exigences stylistiques du discours sur le Rêve, le rêve est transformé en récit du cheminement d'un ou de plusieurs êtres du Rêve.

L'expérience onirique individuelle est, par ce biais, transformée en une trace mémorable issue du Rêve qui participe au savoir collectif, ce qui lui confère simultanément l'anonymat et une forme d'éternité : le nom des rêveurs ne sera pas retenu ; par contre, on retiendra l'identité totémique – non humaine – des êtres du Rêve et le cheminement que ces derniers sont censés avoir emprunté, et c'est à eux qu'on attribuera les innovations que l'activité onirique a stimulées. On pourra dans le même temps affirmer avoir retrouvé une partie de leur trajectoire qui avait été oubliée : elle était inscrite dans le territoire mais on n'en voyait pas la trace, et c'est l'activité onirique qui permet de la voir et de la retrouver, c'est-à-dire de la faire passer du dessous au dessus, de l'état de contenu latent à celui d'une réalité visible actualisée¹⁵. De fait, si le Rêve est par essence invisible, le rêve, en tant qu'activité onirique permet de voir ce qui demeure ordinairement invisible. Les échanges culturels tendront à être mémorisés selon les mêmes modalités. Les créations apportées par des individus ayant, si l'on peut dire, une activité onirique plus riche que d'autres seront toujours mises au crédit du Rêve.

Chez les Aborigènes, l'ancrage spatial des récits sur le Rêve est au fondement des identités socioculturelles, et la mise en relation de ces identités

14. Cf. Dussart, 2000.

15. Cf. Munn 1964.

diversifiées au cours des rites détermine la formulation novatrice des récits. En somme, la réécriture perpétuelle des récits de voyage des êtres du Rêve, et donc la cartographie du Rêve telle qu'elle est redessinée, est assurée par l'activité rituelle. La réciprocité entre ces deux phénomènes – écriture spatiale et activité rituelle – et la mouvance qu'elle introduit dans la remémoration culturelle sont induites par le recours aux activités oniriques individuelles. De façon complémentaire, ce que l'activité onirique permet de voir autorise les individus à créer de nouveaux dessins sur les objets culturels, sur les terrains cérémoniels, et sur les corps, voire à innover au plan des pratiques sociales. Dans tous les cas, c'est le renouvellement des relations entre les divers phénomènes du monde qui est privilégiée, et c'est pourquoi les déplacements occasionnés par les rites se montrent particulièrement appropriés : ils permettent en quelque sorte de revivifier, en l'actualisant, le dynamisme dont les êtres du Rêve sont censés être les agents.

*
**

Des déplacements dans l'espace corrélés à une cartographie sont le prétexte d'une narration singulière à la fois dans le modèle de remémoration culturelle aborigène que je viens d'esquisser et dans celui qui semble avoir été adopté par Plutarque et que John Scheid a mis en évidence. Toutefois, ces éléments sont agencés selon des logiques distinctes dans l'un et l'autre cas. Le discours de Plutarque fait disparaître les repères spatiaux – les monuments urbains – à partir duquel il le déploie. Ce faisant, il favorise la personnalisation d'actes historiques, fussent-ils légendaires. Du côté aborigène, en revanche, les repères spatiaux, loin d'être passés sous silence, fondent explicitement l'agencement des récits et ce sont alors les identités des personnes à l'origine de leur réécriture qui sont occultées. On se risquera à suggérer qu'en exhumant l'archéologie du discours de Plutarque, c'est-à-dire en révélant la cartographie qui le sous-tend, John Scheid a joué le rôle assumé, en contexte aborigène, par les initiés masculins participant à des rencontres rituelles : il a permis d'actualiser ce qui n'était plus qu'un contenu latent dans le paysage urbain romain d'aujourd'hui.

Bibliographie

- Alcock S. (1996), « Landscapes of memory and the authority of Pausanias », in Bingen J. (dir.), *Pausanias historien (Entretiens sur l'Antiquité classique, t. 41)* Genève, Fondation Hardt, p. 241-267.
- Berndt R.M. (dir.) (1974), *Australian Aboriginal Religion*, Leyde, E.J. Brill.

- Charlesworth M., Morphy H., Bell D. et Maddock K. (dir.) (1984), *Religion in Aboriginal Australia: An Anthology*, St. Lucia, University of Queensland Press.
- Dussart F. (2000), *The Politics of Ritual in an Aboriginal Settlement*, Washington et Londres, Smithsonian Institution Press.
- Elkin A.P. (1954), *The Australian Aborigines*, Sydney et Londres, Angus & Robertson.
- Maddock K. (1972), *The Australian Aborigines. A Portrait of their Society*, Londres, Penguin Press.
- Moisseeff M. (1994), « Les objets culturels aborigènes ou comment représenter l'irreprésentable », *Genèses*, n° 17, p. 4-32.
- Moisseeff M. (1995), *Un long chemin semé d'objets culturels : le cycle initiatique aranda*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- Moisseeff M. (2004), « La remémoration spatiale des emprunts culturels : une alternative à leur hiérarchisation historique », in Espagne M. (dir.) *L'horizon anthropologique des transferts culturels*, p. 85-104.
- Moisseeff M. (2017), « Setting Free the Son, Setting Free the Widow: Relational Transformation in Arrernte Life-Cycle Rituals (Central Australia) », *Anthropological Forum*, Vol 27, n° 1, p. 34-48.
- Munn N. (1973), *Walbiri Iconography*, Ithaca, Cornell University Press.
- Munn N. (1964), « Totemic Designs and Group Continuity in Walbiri Cosmology », in Reay M. (dir.), *Aborigines Now. New Perspectives in the Study of Aboriginal Communities*, Sydney, Angus and Robertson, p. 83-100.
- Myers F. (1986), *Pintupi Country, Pintupi Self. Sentiment, Place and Politics among Western Desert Aborigines*, Washington/Canberra, Smithsonian Institution Press/Australian Institute of Aboriginal Studies.
- Scheid J. (2012), *À Rome sur les pas de Plutarque*, Paris, Vuibert.
- Spencer B. et Gillen F. (1927), *The Arunta*, Londres, MacMillan.
- Stanner W.E.H. (1966), *On Aboriginal Religion*, Sydney, University of Sydney Press.
- Strehlow T.G.H. (1964), « The art of circle, line and square », in Berndt R. (dir.), *Australian Aboriginal Art*, Sydney, Ure Smith, p. 44-69.
- Strehlow T.G.H. (1968), *Aranda Traditions [1947]*, Melbourne, Melbourne University Press.
- Strehlow T.G.H. (1971), *Songs of Central Australia*, Sydney, Angus & Robertson.

II. Jouir ou se reproduire ?

Les voies alternatives de l'autonomisation individuelle

LE COUPLE COMME ESPACE INITIATIQUE*

Marika MOISSEEFF**

Résumé: *Le couple comme espace initiatique.* – La problématique de la vie en couple est mise en rapport avec les difficultés à maintenir son autonomie dans le cadre des relations intimes entre proches. C'est l'apprentissage du maniement d'une distance relationnelle bien tempérée qui permet de développer ses compétences relationnelles tout en préservant son autonomie. Mais au sein du couple, les conjoints attendent trop souvent de leur partenaire, ou de cette entité abstraite qu'est la relation, qu'il calme leur angoisse. Or, c'est en recouvrant sa capacité à s'apaiser soi-même en présence de l'autre qu'on peut poursuivre son processus de différenciation. L'intimité du couple se révèle alors comme un espace initiatique au long cours.

Summary: *The couple as an initiatory space.* – The issue raised by couple life is linked to difficulties in maintaining autonomy within the context of intimate relationships. Learning to manage relational distance allows for the development of relational competence all the while preserving autonomy. Within the couple, partners expect too much of each other; they expect each other, or that abstract entity which is the relationship itself, to calm their anxieties. However, it is by exercising the capacity to calm oneself in the presence of another that partners are best able to pursue their own differentiation. Intimacy within the couple is thus revealed as a long-term process of initiation.

Resumen: *La pareja como espacio iniciático.* – La problemática de la vida en pareja es puesta en relación con las dificultades para conservar su autonomía en el marco de las relaciones íntimas entre personas próximas. Se trata de aprender a manejar con acierto una distancia relacional que permita desarrollar sus propias competencias relacionales y conservar al mismo tiempo su autonomía. Pero sucede que en el seno de la pareja, los cónyuges esperan a menudo demasiado de su pareja, o de esta entidad abstracta que es la relación, para calmar su angustia. Ahora bien, es recuperando su capacidad de apaciguarse en presencia del otro como se puede proseguir su proceso de diferenciación. La intimidad de la pareja aparece entonces como un espacio iniciático de alto vuelo.

Mots-clés: Couple – Autonomie – Intimité – Différenciation – Apprentissage – Compétence relationnelle – Espace transitionnel – Etre seul avec quelqu'un.

Keywords: Couple – Autonomy – Intimacy – Differentiation – Learning – Relational competence – Transitional space – To be alone with someone.

Palabras claves: Pareja – Autonomía – Intimidad – Diferenciación – Aprendizaje – Competencia relacional – Espacio de transición – Estar solo con alguien.

* Intervention présentée au Congrès Vent d'Ouest *Les traumatismes au quotidien* organisé par Pégase Processus les 9-10-11 octobre 2002 à Saint-Malo. Je remercie pour leur lecture attentive, leurs commentaires avisés ou leurs encouragements Sylvie Angel, Marie-Christine Cabié, Micheline Christen, Serge Dunis, Alain Epelboin, Philippe Erickson, Adeline Fride, Laurie Hawkes, Michael Houseman, Luis et Neus Mallart, Dror Mishani, Florence Reznik, Omar Sylla, Aline Vecchiali-Roux, Noëlie Vialles. Si je n'ai pu développer ici certains points qu'ils ont portés à mon attention, qu'ils soient assurés qu'ils alimentent ma réflexion et seront éventuellement intégrés ailleurs.

** Ethnologue et psychiatre pour enfants et adultes, Chargée de recherche au CNRS, Laboratoire d'Anthropologie Sociale.

Beaucoup de patients, et plus encore de patientes, se posent des questions sur leur capacité à vivre en couple, soit qu'ils n'arrivent pas à rencontrer l'élu, soit qu'ils aient vécu une suite d'échecs sentimentaux. Cette problématique, somme toute assez banale, bien que non nécessairement associée à une pathologie mentale ou psychiatrique caractérisée, est devenue un motif de consultation fréquent, et parfaitement justifié, dans la mesure où elle occasionne des souffrances tout à fait réelles, souvent récurrentes chez les mêmes individus. De fait, les thérapeutes tendent à être de plus en plus sollicités en tant qu'experts en troubles relationnels en tous genres. J'ai choisi ici de me pencher sur ce qui sous-tend, de mon double point de vue d'ethnologue et de psychiatre, les souffrances générées par les difficultés à maintenir des relations intimes dans le couple, à savoir, le processus d'individuation-autonomisation. Certes, il est en jeu dans toute problématique relationnelle mais le couple est un contexte qui me paraît particulièrement éclairant pour en étudier les tenants et les aboutissants.

C'est dans cette perspective que je proposerai de rapprocher les difficultés à être en couple des difficultés actuelles éprouvées par les jeunes du type *Tanguy* qui ont du mal à s'autonomiser de leurs parents. L'hypothèse qui anime cet article est la suivante : pour être compétent sur le plan relationnel, et plus précisément au plan des relations intimes, il faut préserver son autonomie, mais pour savoir préserver son autonomie, il faut développer ses compétences relationnelles.

Considérons le bébé : il est dans un état de dépendance extrême vis-à-vis des autres et c'est dans le cadre de cette dépendance qu'il développe des compétences lui permettant d'accéder à une autonomie vis-à-vis des autres. Ce faisant, il apprend à être en relation avec les autres et à développer, dans le même temps, plus d'autonomie. Au moment de l'adolescence, l'individu utilisera cette capacité à s'autonomiser de ses parents pour commencer à avoir des relations plus intimes avec ses pairs. Le problème, c'est qu'être intime avec quelqu'un peut donner l'impression d'en être dépendant, voire avoir tendance à développer une réelle dépendance à l'autre¹ qui donne la nette impression de retomber en enfance, comme si le conjoint était devenu un pseudo-parent vis-à-vis d'un pseudo-enfant. Et c'est une impression parfois juste : les individus deviennent alors « accros » à la relation et ils se perdent eux-mêmes. De fait, nous avons tous été réellement dépendants de ceux qui nous ont délivré les soins les plus intimes lors des premières années de notre vie alors que nous étions dans l'incapacité de nous mouvoir, de nous nourrir, de nous exprimer, de nous protéger. Et l'acquisition d'une autonomie a exigé une longue période d'apprentissage que l'on aurait tort de croire achevée lorsqu'on quitte ses parents pour « se mettre en ménage ». Le couple va alors constituer un nouvel espace initiatique, également au long cours dans le meilleur des cas, où poursuivre son processus de différenciation, à condition de respecter certaines règles de jeu toutes personnelles.

En effet, pour vivre avec l'autre en tant qu'adulte, il va nous falloir apprendre à conserver l'autonomie que nous avons si chèrement acquise. C'est un paradoxe de la vie en couple : pour pouvoir vivre à deux, il faut pouvoir s'assumer seul. Il me semble que pour rentabiliser les conséquences de ce paradoxe il faut d'abord se débarrasser d'un ensemble d'idées reçues concernant le couple.

¹ On pourrait en rapprocher la notion de codépendance utilisée pour le conjoint dans le cas des problématiques addictives.

Petit dictionnaire des idées reçues et leur antidote

- «La compétence relationnelle est innée, ça ne s'apprend pas, ça se vit.» Faux. Si nous avons bien une capacité innée à entretenir des relations, la compétence relationnelle s'acquiert dans le cadre des interactions et elle renvoie à un apprentissage continu. En outre, plus les relations sont de types variés, plus cette compétence s'élargit.
- «L'autre doit pouvoir me calmer quand je suis angoissé et je dois calmer l'angoisse de mes proches quand ils sont angoissés.» Non, on ne calme jamais l'angoisse de l'autre, on ne peut lui fournir au mieux qu'un contexte lui permettant d'utiliser ses ressources internes pour se calmer. Et ce contexte apaisant que nous pouvons lui fournir provient de la capacité que nous avons à nous recentrer sur nous-mêmes pour rester calmes lorsque nous sommes affectés par l'angoisse de l'autre.
- «La façon dont j'agis à l'extérieur de chez moi – à l'école, au travail –, n'a rien à voir avec ce que je suis censé faire quand je suis chez moi avec mes proches. Au moins quand je suis chez moi, je peux me laisser aller.» Non ! Si ma façon de me comporter ou d'exprimer mes émotions avec des proches est différente de celle que je déploie avec des personnes qui ne partagent pas mon intimité, dans toute situation où je suis en présence d'un ou de plusieurs autres, je dois continuer à maintenir un certain degré de «quant-à-soi»².
- «Il y a des couples qui n'ont pas de problèmes.» Là encore il s'agit d'une idée fautive : tous les couples ont des difficultés et passent par des moments de crises majeures où ils réévaluent la raison d'être de leur vie en commun en prenant le risque d'y mettre un terme ; c'est la condition même d'une vie de couple au long cours. En tout état de cause, on apprend tout au long de sa vie à gérer les problèmes qu'on a avec les autres, d'autant que le type de problèmes que l'on rencontre évolue avec le temps et les événements.³

J'opposerai donc à ces contrevérités d'autres vérités dans la mesure où je crois que cette «reformulation» aide à mettre à jour des solutions pour résoudre les problèmes de couple :

1. Comme je l'ai dit précédemment, les compétences relationnelles ne sont pas innées même si nous avons des capacités innées pour les développer : elles s'acquèrent dans le cadre des interactions, c'est-à-dire dans les situations relationnelles. Une relation est plus ou moins proche ou distante suivant le degré de

² Le «quant-à-soi», qui «a remplacé le quant-à-moi du XVII^e siècle» signifie d'après le Petit Robert (1995) : «Réserve un peu fière d'une personne qui garde pour soi ses sentiments, tient à son indépendance et à son droit d'être elle-même.» C'est pourquoi dans le cadre de la famille, je parle de degré de quant-à-soi et non de quant-à-soi absolu ; hormis cette petite précision, cette définition du Petit Robert convient amplement à mon propos.

³ Je trouve de ce point de vue la définition du mariage telle que proposée par Sacha Guitry aussi plaisante que juste : c'est résoudre à deux des problèmes qu'on n'aurait pas eus tout seul...

proximité qu'on veut (selon ses affinités), qu'on peut (selon le souhait de l'autre et ses réactions à nos approches), qu'on doit (selon les conventions sociales ou les codes familiaux) instaurer avec les différentes personnes vis-à-vis desquelles nous sommes amenés à être en contact.

2. Il faut qu'existe une certaine distance relationnelle, un espace entre soi et l'autre, une aire de différenciation, pour pouvoir être en relation. Mais dans le même temps, une trop grande distance ne favorise pas le rapprochement, le développement d'une intimité, c'est-à-dire d'un échange approfondi sur le plan des émotions et des fonctions corporelles. Tout est question de *timing* et d'espace : il est des moments et des lieux où le rapprochement est peu propice à l'échange et il faut apprendre à les reconnaître et à les respecter.
3. C'est précisément l'apprentissage du maniement de cette distance interpersonnelle qui constitue le soubassement de l'apprentissage de la compétence relationnelle : reconnaître où, à quels moments, et avec qui je peux, voire je dois, tenter soit de me rapprocher, soit d'établir ou de rétablir une certaine distance, plus ou moins importante, plus ou moins longtemps, de façon transitoire ou définitive, et suivant quels codes acceptables pour soi-même et les autres.
4. Les contextes extrafamiliaux, tels que l'école et le travail, sont des lieux particulièrement propices à l'apprentissage du respect de la bonne distance à établir ou à rétablir avec les autres car ces relations ne sont pas *a priori* aussi investies que celles qui sont présentes d'emblée dans le cadre de la famille. Ce qui ne signifie pas que cet apprentissage soit aisé. Le maniement de cette distance relationnelle en dehors de la famille pourra devenir une référence pour trouver les moyens – les façons de faire – pour nous éloigner de nos proches ; réciproquement, la gestion de la proximité relationnelle avec nos proches nous donne la capacité d'établir des liens plus intimes, par exemple avec ceux que nous choisissons pour ami(e)s ou pour amant(e)s.
5. Ma suggestion est que nous devons utiliser les compétences que nous avons acquises pour maintenir une certaine distance dans les relations extrafamiliales, au travail notamment, dans nos relations intimes, pour éviter le piège de croire que chez soi, on devrait systématiquement « être soi » et donc ne pas maintenir une certaine autonomie pour développer l'harmonie. Nombreuses sont les personnes qui pensent, à tort, « qu'à la maison, on peut enfin se laisser aller ». En effet, si la sphère domestique est le lieu privilégié des rapprochements les plus intimes qui font le charme de la vie familiale et de couple, il est néanmoins utile de se rappeler que ce type de rapprochements ne peut prendre place qu'à la condition de respecter le rythme des uns et des autres (ce que j'appelle *timing*).

Je conseille, par exemple, fréquemment à mes patients d'être attentifs à la façon dont ils gèrent leur passage de l'intériorité de leur « chez soi » à l'extérieur, c'est-à-dire la façon dont ils s'apprentent à affronter l'univers extérieur tel que celui du monde du travail ou des espaces où ils font leurs courses. On sait que dans les périodes de déprime ou à la suite d'un traumatisme plus ou moins important (deuil, mauvaises nouvelles, accidents plus ou moins dramatiques), sortir de chez soi exige une

attention beaucoup plus soutenue ou le recours à des moyens d'apaisement qui sont dans des moments moins dramatiques utilisés naturellement, c'est-à-dire à titre d'habitudes acquises. Réciproquement, le passage du lieu de travail à la sphère domestique exige aussi quelques aménagements. J'évoque, par exemple, l'utilité de recourir à « un sas de sécurité », un lieu en quelque sorte de décontamination de l'excitation que suscitent les événements vécus à l'extérieur. Il est alors souvent utile de prendre un temps pour soi juste avant de revenir chez soi, ou juste après. Le trajet, en métro ou en voiture, en dehors des heures de pointes, à l'aide de l'écoute de la radio, la lecture d'un roman ou d'un quotidien, la marche, le lèche-vitrines, facilitent parfois « la décompression ». Mais lorsque de tels moyens ne sont pas suffisamment efficaces, il peut s'avérer judicieux de prévenir les autres de la nécessité que l'on éprouve de rester un moment seul après le franchissement du seuil de la maison alors même que l'on est attendu (par le conjoint, les enfants, voire le chien et le chat !). Prévenus de cette nécessité, ceux qui vivent sous le même toit seront alors plus à même de l'accepter sans penser qu'ils sont rejetés. Ce respect d'un temps pour soi afin de recouvrer les moyens de se replonger dans une atmosphère intime de partage peut prévenir les disputes quotidiennes qui sont parfois le seul moyen que les conjoints s'accordent pour imposer une distance. Car après une explosion, le silence prolongé rend encore plus difficile les rapprochements.

Pour apprendre à établir et à gérer des relations, il faut devenir autonome, et pour maintenir notre capacité à établir et à développer des relations, il faut préserver cette autonomie. Mais pour ce faire, il faut d'abord apprendre à être bien avec soi-même. Pour favoriser le maintien de ses modalités de différenciation et d'autonomie lorsqu'on est en présence d'intimes, les exercices proposés par David Schnarch (1997) et Yvonne Dolan (1998) me paraissent particulièrement adaptés. Ils sont résumés de manière très synthétique en annexe à la fin de cet article.

L'autonomisation : une clé pour la vie de couple

Dans certaines sociétés dites traditionnelles, l'institutionnalisation des rites de puberté permet de traiter de plein front le problème de l'autonomisation des individus (cf. Moisseff 1992, 1995, 1998). En effet, pour établir des relations avec les autres, il faut être capable de se vivre comme entité séparée, apte à établir des relations et à y mettre ce que l'on décide d'y mettre. Dans notre société, il existe deux contextes particuliers au sein desquels on tend à développer ses capacités à se différencier des autres : le milieu scolaire auquel fait suite le milieu professionnel, d'une part, et le couple, d'autre part.

Tout le monde tend à reconnaître que la compétence professionnelle requiert une formation et un apprentissage. Je demande souvent à mes patients s'ils pensent qu'ils auraient pu avoir la compétence professionnelle qu'ils ont à l'heure actuelle au début de leur carrière. Ils haussent les épaules et me répondent : « Evidemment que non ! » Ma seconde question est alors : « Et vous savez qu'à la fin de votre carrière vous serez encore plus compétent, que vous aurez appris à résoudre encore plus de problèmes et que vous serez plus à l'aise pour résoudre ceux qui se présentent à vous ? – Oui, évidemment. – Et qu'est-ce qui vous fait croire que vous devriez

savoir résoudre les problèmes que vous avez avec votre conjoint et vos enfants avant même d'y avoir été confronté ? En quoi vos relations au sein de la famille que vous avez fondée sont-elles plus naturelles que celles que vous avez apprises à gérer dans le cadre de votre travail ? »

En effet, les relations avec un conjoint et avec des enfants sont censées être « naturelles », et ce que les gens entendent généralement par là, c'est qu'elles ne requièrent pas d'apprentissage in situ, sur le tas, comme c'est le cas dans le contexte du travail. Nous-mêmes, thérapeutes, nous avons acquis des compétences en faisant notre métier. Nous avons appris à être plus à l'aise en instituant des petits rituels de connexion avec nos patients, nos collègues, les personnes avec qui nous nous mettons en contact, à rectifier le tir quand les choses s'engagent mal, et nous avons généralement appris à prendre du recul et à ne plus confondre les problèmes de nos patients avec les nôtres. Nous avons appris à *différencier ce qui est nous et ce qui est eux*.⁴ Et nous avons le plus appris des cas ou des situations difficiles qui nous ont conduits à nous remettre en question. Ces situations nous ne les avons généralement pas oubliées, à tel point que pour ceux qui deviennent formateurs ou qui plus simplement ont en charge des collègues ou des jeunes stagiaires, c'est l'expérience de ces situations qu'ils leur communiqueront car elles demeurent très claires dans leur souvenir comme des moments pivots de leur carrière. Et bien en quoi sommes-nous en droit de penser qu'il n'en va pas ainsi dans nos relations personnelles, les relations les plus intimes ?

Plus les relations sont intimes, celles avec les conjoints, avec les enfants, avec les parents, plus elles exigent d'apprentissage à partir d'une expérience sur le tas. Et qu'apprenons-nous lors de ces échanges au long cours ? Des choses sur nous-mêmes avant que d'être des choses sur les autres : sur notre façon de réagir, nos capacités à rebondir, nos points de faiblesse et comment faire avec, toutes choses qu'il est impossible d'apprendre lorsqu'on vit seul.

L'autre est un défi à nous-mêmes. Il faut apprendre à respecter ce que l'on est et ce que l'on veut, à connaître les valeurs au-delà desquelles nous devons dire non, mais aussi accepter parfois des situations qu'on n'aurait pas imaginé découvrir ; parce que le mélange de l'autre et de soi-même est une matière nouvelle, inattendue et sans cesse changeante, puisque les uns et les autres nous nous enrichissons constamment de nos expériences nouvelles que nous acquérons ensemble et séparément.⁵

⁴ Mais il est vrai, comme me l'a fait remarquer Alain Epelboin, que « nous apprenons également, chacun selon son style, à mettre une part de nous en commun ». Et que ceci est vrai autant dans le couple que dans la thérapie, ce pourquoi nous évoquons, dans ce dernier cas, la co-construction. Toutefois, il me semble important de repérer la plus grande difficulté que nous avons, lorsque les relations deviennent plus intimes, à reconnaître ce que nous construisons ensemble, notamment lorsque les choses vont mal. On tend alors à attribuer ce qui va mal à « la relation », conçue comme une entité indépendante, hors de soi, ou à la façon dont l'autre s'implique ou se désimplique dans la relation sans reconnaître la mise en commun du problème. Qui d'entre nous n'a succombé à l'idée que les patients seuls « résistent » à ce que nous leur proposons, sans reconnaître l'évidence même que s'ils résistent effectivement, c'est ce que nous leur proposons n'est pas adéquat pour eux ?

⁵ Voici la réflexion que ce passage a inspiré au Professeur de Psychiatrie de l'hôpital de Fann à Dakar Omar Sylla : « Ceci est également vrai rapporté à des contextes culturels différents comme celui du Sénégal où, à ce propos, on aime à souligner l'exemple du fils qui avait un comportement tellement

Je reviens à la charge. L'expérience de thérapeute m'a conduite à constater que l'une des choses qui nous fait le plus souffrir est la *croyance erronée que les relations personnelles sont « naturelles », et qu'elles ne devraient, par conséquent, pas poser problème* : nous sommes faits pour avoir des relations, nous devrions donc avoir un savoir-faire relationnel inné comme nous savons naturellement respirer, manger, voir, sentir, marcher. Mais, justement, en nommant ces différentes compétences « naturelles », on oublie souvent combien voir pour un bébé requiert d'apprendre à focaliser le regard, puis à accommoder, combien discerner parmi les bruits qui l'entourent ceux qui sont pertinents pour la communication exige d'attention renouvelée, combien la capacité d'entendre des bruits et d'écouter une conversation en lui donnant du sens sont des activités différentes qui requièrent des années d'apprentissage et que cet apprentissage de la langue exigera de parler, et combien parler passe par la difficulté à s'exprimer de sorte à être compris, et qu'une fois qu'on sera compris des siens, il faudra s'exprimer de sorte à être compris des étrangers. Que dire de l'apprentissage de la marche ? Du vélo ? De l'écriture, de la lecture, etc. Mais au moins, une fois qu'on a maîtrisé tous ces dons si l'on peut dire naturels, les choses sont relativement simples dans la mesure où nous avons appris à connaître notre corps et les techniques qu'il utilise telles que le vélo, la voiture, l'ordinateur. Par contre, apprendre à gérer les relations est une autre paire de manches : car l'autre évolue également et l'on ne peut, Dieu merci, jamais en avoir une totale maîtrise.

Plus nous apprenons à participer à des relations diversifiées, dans la famille – en tant que fils ou fille, petit-fils ou petite-fille, frère ou sœur, neveu ou nièce, cousin ou cousine, belle-fille, belle-sœur, mère ou belle-mère, etc. – et à l'extérieur de la famille – avec les voisins, les commerçants, les amis, les collègues, etc. – plus nous acquérons de compétences relationnelles. Mais plus les relations sont intimes, plus nous sommes confrontés à nous-mêmes et à notre problématique de différenciation.

Or nous vivons dans des sociétés où la famille nucléaire, voire la famille monoparentale, est devenue le lieu d'apprentissage principal de la gestion des relations intimes. Et ce sont en quelque sorte les premières relations intimes parents/enfants, fondées sur une relation hiérarchique évidente, qui nous « formatent » pour initier nos futures relations intimes. Nous mettons des années à constituer et à moduler le type de relations que nous entretenons avec nos parents, à leur attribuer du sens, puis nous passons d'autres années à tenter de nous éloigner de ces mêmes parents, c'est-à-dire à essayer de nous autonomiser d'eux. Il est clair que lorsque nous allons constituer une nouvelle cellule familiale, nous aurons tendance à interpréter les raisons pour lesquelles notre partenaire fait telle ou telle chose en fonction des raisons que nous aurons attribuées à nos parents pour faire des choses analogues à notre égard.

Mais si les partenaires apprennent au fil du temps à savoir quelles réactions aura leur partenaire en fonction de telle ou telle situation, ils se trompent quasi systématiquement – d'après mon expérience de thérapeute de couple – dans leur attribution

irresponsable, voire asocial, que son père n'avait pu trouver d'autre moyen que de lui donner en mariage un membre de la famille élargie. Bien des années après, le fils vient rendre visite à son père et les deux chefs de famille de deviser sur la vie et le temps ; cependant un chat qui tournait autour d'eux faisait des roulades, ronronnait et ne les laissait visiblement pas en paix au point que le fils, excédé, se tourna vers son père et lui dit : « Père, et si on cherchait une épouse à ce chat ? »

des raisons pour lesquelles leur partenaire réagit comme il le fait. Après de longues années d'apprentissage auprès de nos parents, il est clair que nous tendons à interpréter ce qui se passe ultérieurement avec d'autres proches comme la répétition de ce qui se passait avec nos parents. Or, de fait, si les comportements peuvent être les mêmes, les raisons de ces comportements sont presque nécessairement différentes puisque notre partenaire a appris à adopter ces comportements avec d'autres parents que les nôtres. Les comportements peuvent donc être les mêmes, les intentions qui vont avec le sont rarement. Contrairement à ce que nous croyons, les modalités d'interaction sont en nombre relativement restreint, mais elles peuvent par contre recouvrir des sens d'une infinie variété et les intentions qui sous-tendent les comportements sont elles-mêmes diversifiées. Je peux donner un coup de pied à un ballon parce que ça me détend, parce que je m'en veux, j'en veux à quelqu'un à mon travail, j'en veux à la météo, ou j'en veux à mon conjoint. Comportement/action et intention doivent être dissociés.

Le problème, c'est que lorsqu'on débute une relation, on s'ouvre à l'autre, on essaie de le comprendre, on essaie de deviner ce qu'il pense, ce qui lui fait plaisir, ce qui lui déplaît. On pense à partir de ce qu'on croit que l'autre pense ; parfois on vérifie en demandant mais assez rapidement on pense connaître les intentions de l'autre, particulièrement lorsque les choses vont mal. On tend alors non seulement à communiquer à l'autre, non ce que l'on ressent, mais ce pour quoi on pense qu'il agit tel qu'il le fait : « Tu fais exprès de rentrer tard pour m'emmerder, tu me parles comme ça devant les enfants pour m'humilier, etc. » Et cette interprétation quasi-automatique se fonde sur notre apprentissage antérieur des relations dans notre famille d'origine. Nous ne sommes pas alors en mesure de prendre du recul, de nous poser des questions ou d'en poser, c'est-à-dire que l'on ne se donne plus la possibilité de recueillir des informations nouvelles en s'avouant, et en avouant à l'autre, qu'on ne comprend pas. Nous pensons au contraire trop bien comprendre.

Comme le dit David Schnarch (1997), thérapeute de couple aux USA, ces frictions dans le couple sont inévitables, et c'est à partir de ces frictions que nous allons pouvoir, en les dépassant, poursuivre notre processus de différenciation : c'est en nous confrontant à l'altérité de la personne avec laquelle nous partageons une intimité que nous pouvons poursuivre le développement de notre individualité. Mais pour cela, il nous faut reprendre nos billes, c'est-à-dire nous demander ce que nous voulons et l'imposer en prenant le risque que l'autre ne le veuille pas. Il faut alors apprendre ou réapprendre à calmer ses angoisses tout seul sans attendre de l'autre qu'il ne les apaise à notre place.

Dans cette perspective, il est très utile de travailler avec des « patients » de différents âges.

Les bébés : une excellente source d'inspiration pour repenser la problématique du couple

A l'heure actuelle, bien des parents viennent consulter parce qu'ils considèrent anormal d'avoir de jeunes enfants qui piquent des colères. Or la colère est un processus normal chez un bébé en pleine période d'apprentissage qui subit beaucoup de

frustrations inévitables. Toutefois, les parents tendent à penser qu'ils devraient pouvoir épargner à leur tout-petit son vécu de frustrations. Ce qui est, bien évidemment, impossible. Le tout jeune enfant a du mal à se faire comprendre et il est cependant totalement dépendant des autres pour ses besoins. Et ces autres sont là pour le limiter, pour qu'il ne se fasse pas de mal. En même temps, l'enfant, pour obtenir un certain nombre de choses, doit apprendre à se faire comprendre et bien souvent il ne le peut pas car il n'en a pas encore les moyens, et quand il a enfin les moyens de se faire comprendre, ce qu'il veut n'est pas possible, mais alors il n'a pas nécessairement les moyens de comprendre pourquoi. Un bébé qui est en train d'apprendre à la fois à marcher et à parler est nécessairement confronté à beaucoup de frustrations. Il est donc normal qu'il pleure de colère. Il va alors falloir qu'il apprenne à faire appel à ses propres ressources internes pour s'apaiser. Pour qu'il acquière les moyens de s'apaiser à partir de ses ressources internes, il faut que l'adulte à la fois lui impose des limites externes et, dans le temps qui suit, le laisse seul un moment dans un lieu où il puisse jouer en sécurité. Mais pour autoriser l'enfant à exprimer sa colère dans un lieu délimité où il puisse se retrouver seul, il faut accepter la frustration de ne pouvoir le consoler – douleur du parent qui réalise qu'il ne peut éviter la douleur à son enfant – et prendre confiance dans le fait qu'il trouvera les moyens de faire face à sa frustration : dans sa tête et/ou à partir d'objets, de jouets et/ou en jouant. En représentant ses frustrations internes au travers de la mise en scène entre des objets concrets et externes, il va progressivement apprendre à repérer, à représenter et à contrôler ce qu'il ressent.

Pour être à même d'apprendre à son enfant à s'apaiser, il faut que le parent lui-même soit capable de s'apaiser, de recouvrer son calme, quand il voit souffrir l'enfant qui est dépendant de lui et dont il tend à confondre la souffrance avec un mauvais traitement qu'il lui infligerait. Il faut que l'adulte apprenne à être présent sans imposer sa présence. Ce qui aboutira à la possibilité pour l'enfant d'utiliser son espace intrapsychique pour développer des activités autonomes de jeu et de pensée, c'est-à-dire pour développer ce que Winnicott (1969, 1971) désigne comme « l'espace transitionnel », un espace qui n'est ni totalement interne ni totalement externe, un espace psychique interne qui « accepte » la présence de l'autre. Ce qui, pour finir, permettra à l'enfant « d'être, là encore selon la formule de Winnicott, seul avec quelqu'un ». *Etre seul avec quelqu'un*. Merveilleuse formule pour qui s'occupe d'enfants car on sait qu'il y a malheureusement des enfants qui ne peuvent pas être seuls en présence d'adultes : ils se « collent » à l'adulte ou au parent présent, requièrent l'attention, la parole, sont incapables d'organiser un jeu seul, pleurnichent si on leur demande de s'occuper un peu seuls, et deviennent très rapidement anxieux. Cette anxiété s'accroissant lors du départ même momentané de l'adulte. Au contraire, il y a des enfants pour lesquels la présence de l'adulte est un gage de sécurité à partir duquel ils peuvent calmement organiser leur espace de jeu. L'autre, l'adulte est là, l'enfant n'annule pas sa présence, il s'en sert au contraire pour organiser son propre espace et, après avoir réalisé quelque chose, il va pouvoir le présenter à l'adulte. Nous avons ici l'exemple d'une véritable relation : *pour qu'il y ait relation il faut qu'il y ait des sujets distincts capables de s'éloigner l'un de l'autre puis de se rapprocher sans que ces modifications de distance interpersonnelle ne génèrent automatiquement de l'angoisse*.

Certaines personnes trouveront peut-être déplacé de comparer la relation entre un enfant et son parent, et celle entre deux partenaires dans un couple. Pourtant, je tente par ce rapprochement d'explicitier aussi simplement que possible ce qu'est une relation : pour qu'il y ait relation il faut qu'il y ait deux entités séparées, deux sujets distincts qui puissent en présence de l'autre s'apaiser sans chercher à ce que l'autre les apaise. Depuis que nous sommes nés, l'autre ne nous apaise JAMAIS. Par contre, il peut, et dans le meilleur des cas c'est ce que l'on attend d'un conjoint, d'un parent, d'un ami, d'un thérapeute, créer par sa présence, son attitude, ses paroles ou son silence, le contexte favorable qui nous permet de retrouver les moyens de nous apaiser nous-mêmes : pour représenter un contexte sécurisant, il faut être calme, c'est-à-dire être à même de se calmer quand on voit une personne qu'on aime souffrir. Prendre un recul suffisant pour que la «transfusion» d'angoisse ne s'opère pas, pour qu'on ne soit pas contaminé par l'angoisse émanant de l'autre et ce, d'autant plus que cet autre nous touche, le risque étant proportionnel à l'intensité du lien qui nous unit ou à la possibilité de s'identifier à lui. Distinguer ce qui est de sa souffrance propre et ce qui appartient à l'autre est indispensable pour pouvoir apporter un véritable soutien.

Nous acceptons, en général, volontiers cette mise à distance relative – c'est-à-dire qui s'accompagne d'une empathie véritable – lorsque nous sommes en position de thérapeute. Mais souvent lorsque nous sommes avec notre conjoint et que celui-ci est angoissé, nous avons tendance soit à prendre cette angoisse à notre compte – on présume qu'il est angoissé à cause de nous donc ça nous angoisse – et/ou à lui en vouloir d'être angoissé car ça nous angoisse. Ici les conjoints vont mêler leurs angoisses et au lieu de vivre cette situation comme une expérience d'échange intime entre proches qui s'aiment, ils vont avoir du ressentiment mutuel : ils ne sont pas en relation, ils fusionnent, et plus ils fusionnent, plus ils jouent les vases communicants d'angoisse, plus ils sont frustrés, plus ils s'en veulent mutuellement (*cf. Schnarch, ibid.*).

La thérapie va donc consister à leur apprendre à reprendre une partie de leurs billes : qu'est-ce qu'ils sentent ? Où dans leur corps ? Et qu'est-ce qu'ils peuvent faire pour se calmer. Dans mes séances j'utilise souvent une image qui est familière à ceux qui prennent l'avion : au moment du décollage, on nous demande d'être attentifs aux consignes de sécurité ; on nous explique ainsi que s'il y avait une dépressurisation, des masques à oxygène tomberaient du plafond et qu'il faudrait nous les appliquer sur le visage et resserrer les cordons, mais que si nous avions quelqu'un à assister – un enfant, un vieillard, un malade – il nous faudrait d'abord appliquer ce masque sur *notre* visage avant d'assister la personne. C'est probablement le seul moment de la vidéo qui m'enchantait car il illustre parfaitement ce que j'essaie d'expliquer aux parents, aux conjoints et même aux gens en formation : si nous ne nous occupons pas de nous-mêmes avant de nous occuper des autres, nous oblitérons une partie de nos moyens. Mieux vaut avoir le maximum d'oxygène pour s'occuper de ceux qui suffoquent d'angoisse. Mais bien sûr, ça les thérapeutes le savent. Et s'ils le savent, c'est qu'au cours de leurs années d'apprentissage de leur travail de thérapeute, ils ont appris à se calmer quand ils sont angoissés par des situations plus ou moins difficiles.

Dans les relations intimes telles que celles des relations de couple ou des relations parents/enfants, nous devons également apprendre à nous calmer tout seul sans atten-

dre de l'autre qu'il nous calme et dans les situations infiniment variées qui sont celles que nous apportent la vie familiale. Peut-on vraiment penser que cette compétence est innée ? Pour ma part, je ne le crois pas et il me semble, au contraire, essentiel de rappeler à nos clients qu'il n'y a pas de raison de penser que les relations familiales et de couple sont naturelles. La compétence relationnelle s'acquiert quels qu'en soient les contextes. Et nous nous privons souvent des compétences que nous avons acquises en travaillant à l'extérieur de chez nous parce que nous pensons que nos relations avec nos proches devraient être plus naturelles : elles devraient aller de soi puisque nous nous connaissons si bien et depuis si longtemps. Comme je l'ai dit, bien des conjoints pensent que lorsqu'ils rentrent chez eux, ils devraient enfin pouvoir « être eux-mêmes »... Mais « être eux-mêmes » en présence de l'autre, pour eux, c'est soit s'absenter de la relation en présence de l'autre – s'installer dans un fauteuil pour regarder la télévision – soit déverser son angoisse sur l'autre en attendant un bienfait immédiat puisqu'on croit que l'autre ne devrait pas le prendre pour lui.

En guise de conclusion

Voilà un tableau général qui pourrait sembler un peu noir et pourtant... C'est en apprenant à rester soi-même en présence de l'autre dans une véritable relation d'intimité que nous allons pouvoir continuer à apprendre sur nous-mêmes, c'est-à-dire continuer à développer nos capacités de différenciation les plus profondes dans un contexte interpersonnel qui est justement indispensable à ce processus de différenciation. Nous ne pouvons développer nos capacités relationnelles qu'en contexte relationnel, et plus ce contexte relationnel est intime, plus il nous permet d'accéder à des parties de nous qui sont inaccessibles autrement. Dans notre contexte culturel, ce contexte de haute intimité renvoie aux relations sexuelles que je préfère qualifier d'érotiques tant le sexe et les relations sexuelles renvoient aujourd'hui à la violence et à la performance pornographiques présentées dans les médias.

Et justement les médias ont tendance à dépeindre l'amour sous forme d'échanges qui se réduisent souvent uniquement à des échanges sexuels décrits comme vraiment hot, chauds et que nous devrions être aptes à vivre naturellement, sans aucun apprentissage, non seulement dès le début de notre vie sexuelle, mais également tout au long de notre vie avec notre conjoint, sans problème, naturellement. Et si ce n'est pas le cas, c'est soit que nous avons des problèmes, et de gros, soit qu'il faut changer de conjoint. Nombre de conjoints que je reçois s'étonnent : lorsqu'ils se connaissaient à peine, ils faisaient l'amour sans problème et puis, dès que la relation est devenue plus sérieuse, ou après la naissance des enfants, terminé, plus rien, ce qui montre bien qu'ils ne sont pas faits l'un pour l'autre.

Il est clair que les mécanismes de projection sur l'autre, lorsqu'on ne le connaît pas, lorsqu'on n'a pas de relation à long terme avec lui, font nettement moins problème pour la machine à fantasmes qui déclenche le désir et l'orgasme, que lorsqu'on reconnaît la réalité de l'autre, non comme prolongement fantasmé mais comme autre véritablement distinct qui a ses propres désirs et ses propres fantasmes. Mais pour affronter l'autre au niveau le plus intime, il va falloir apprendre à rester présent, à imposer sa présence, à se calmer pour maîtriser sa peur d'être « vu » pour ce qu'on est

et, par là, prendre le risque que l'autre vous rejette, ou, au contraire, vous accepte, ce qui va permettre là encore une différenciation de soi-même. On pourra ainsi apprendre de plus en plus sur soi tout en apprenant à être de plus en plus présent en tant qu'entité séparée et acceptant de l'être en présence d'un autre bien présent, et de plus en plus lui-même, c'est-à-dire toujours différent de soi. Or maintenir une distinction lorsqu'on vit ensemble au quotidien, là est la gageure : être avec l'autre requiert un sacré travail sur soi mais, paradoxe des paradoxes, c'est la présence de l'autre qui peut nous garantir de nous découvrir un peu plus chaque jour.

Paradoxe intéressant : pour apprendre aux gens à gérer leur relation, il faut leur apprendre à se vivre comme distinct, séparé de l'autre et des autres. Une relation ne peut exister qu'entre des entités séparées : pour qu'il y ait échange, il faut qu'il y ait distinction. Il faut qu'il y ait une distance qui soit suffisante mais pas trop importante, et c'est cette distance, ce « ni trop proche, ni trop lointain » qui est si difficile à gérer. Or, souvent, dans les couples, le problème est soit la fusion, soit l'éloignement maximal, c'est-à-dire soit l'abolition de toute distance qui fait qu'on croit lire dans l'autre les raisons pour lesquelles il agit, et que l'on interprète nécessairement comme négatives à notre égard, soit, à l'inverse de l'abolition de toute distance, la fuite.

Autre problème peut-être spécifique de nos sociétés contemporaines : le poids accordé à la conjugalité, à l'amour et au sexe, comme source de tout bonheur. Là aussi, la croyance, renforcée par la littérature et le cinéma, que l'amour est naturel, que c'est une donnée, est source de bien des déconvenues... Or l'amour est une construction qui se bâtit au fil du temps avec les ingrédients que les partenaires y mettent et, si l'on veut que le gâteau ne rassisse pas, on a plutôt intérêt à mettre la main à la pâte et à renouveler les ingrédients... Et il y a différents types d'amour selon le degré de proximité physique que l'on entretient avec les gens qu'on aime : ses parents, ses enfants, ses amis, ses collègues et son unique et tendre amour. Et plus les relations sont proches, plus « on s'aime », plus il y a risque de conflits d'intérêts : car plus on s'attache, comme on dit, plus on risque d'y perdre un peu de soi. Le couple se constitue avec des désirs contradictoires : vouloir être tout pour l'autre tout en étant respecté pour ce qu'on est. Il est essentiel dans tous les cas de préserver son autonomie pour vivre en couple, et c'est cette compétence apparemment paradoxale qui nous enrichit.

Mon ethnologue de mari, assez suspicieux à l'égard des bonnes intentions des thérapeutes, comme l'était en son temps l'ethnologue Gregory Bateson, m'a à plusieurs reprises demandé pourquoi je pensais que vivre en couple était préférable à vivre seul dans la mesure où la vie de célibataire tend à devenir une nouvelle norme dans les sociétés occidentales (près de 60% des Parisiens vivaient seuls). A cette question, une de mes patientes m'a répondu : « Je veux vivre avec quelqu'un pour pouvoir partager mes expériences. » Que serait, en effet, une vie sans autre pour témoigner que nous avons bel et bien vécu cette vie, c'est-à-dire que nous n'avons pas tout simplement rêvé d'avoir vécu ?

Marika Moisseeff
Laboratoire d'Anthropologie Sociale
52, rue du Cardinal Lemoine
F-75005 Paris

BIBLIOGRAPHIE

1. Dolan Y. (1998): *One Small Step. Moving Beyond Trauma and Therapy to a Life of Joy*. Watsonville, Papier-Mache Press.
2. Kerr M. et M. Bowen (1988): *Family evaluation: An Approach based on Bowen Theory*. New York, Norton.
3. Moisseeff M. (1992): « Les enjeux anthropologiques de la thérapie familiale avec les adolescents », in C. Gammer and M.-C. Cabié (éds.) *L'Adolescence, crise familiale. Thérapie familiale par phases*, Toulouse, Editions Erès, 205-227.
4. Moisseeff M. (1995): *Un long chemin semé d'objets cultuels: le cycle initiatique aranda*, Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Coll. Cahiers de l'Homme.
5. Moisseeff 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, 45-74.
6. Schnarch D. (1997) *Passionate Marriage. Sex, Love, and Intimaty in Emotionnally committed relationships*, New York, W. W. Norton & Company.
7. Winnicott D.W. (1969): *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Paris, Payot.
8. Winnicott D.W. (1971): *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard.

Annexe 1

Exercices proposés par Yvonne Dolan (1998)

1. Identifier et augmenter la fréquence de la complémentarité positive dans la relation.

Pensez à un moment de votre vie commune où les choses se passaient bien entre vous, vous étiez tous les deux heureux en compagnie de l'autre. C'était un exemple où vous faisiez l'expérience d'une complémentarité dans votre relation.

Qu'est-ce qui contribuait à l'aspect positif de cette expérience ?

Où étiez-vous tous les deux ?

Que faisiez-vous l'un et l'autre ?

Quand cela est-il arrivé ?

2. Se rappeler les bons moments au moment des mauvais moments.

Faites la liste des comportements ou des qualités que vous appréciez le plus chez votre partenaire. Puis essayez de vous souvenir des activités que vous aimez faire ensemble avec autant de détails que possible.

3. S'accorder des moments pour se poser la question de qui l'on est en dehors de toute relation.

Réservez une demi-heure dans un endroit calme. Trouvez une position confortable et respirez calmement. Puis demandez-vous, « qui suis-je en dehors de toute relation ? » sans chercher à obtenir une réponse précise.

4. Augmenter la différenciation avec son partenaire.

Niveau débutant

- a) En quoi êtes-vous semblable à votre partenaire ?
- b) En quoi êtes-vous différent de votre partenaire ?
- c) Parmi ces caractéristiques ou traits de personnalité que vous avez en commun, quels sont ceux auxquels vous attribuez le plus de valeur ou que vous aimez le plus ? Faites-en la liste.
- d) Parmi ces caractéristiques ou traits de personnalité que vous avez en commun, quels sont ceux que vous n'aimez pas ou qui vous rendent inconfortables.

Niveau intermédiaire

- e) Qui êtes-vous comme personne en dehors de votre relation avec votre partenaire ? Comment faites-vous ou pourriez-vous au mieux exprimer ces aspects de vous dans votre vie quotidienne ?
- f) Comment pourriez-vous rester relativement calme et centré(e) sur ce que vous ressentez dans les moments où votre partenaire est stressé ou bouleversé ?

- g) Quels sont les procédés sains et sensés que vous pouvez utiliser pour vous calmer ou prendre soin de vous quand votre partenaire est incapable de vous aider ?

Niveau avancé

- h) Qu'est-ce que vous aimeriez conserver en mémoire de votre partenaire s'il n'était plus là ou s'il était mort ?
- i) De quoi souhaitez-vous que votre partenaire se souvienne vous concernant si vous mouriez ?
- j) Que souhaitez-vous que celui qui survivra puisse se rappeler concernant votre relation quand la mort mettra un terme à votre vie ensemble ?

Annexe 2

Exercices proposés par David Schnarch (1997)

Yvonne Dolan m'a conduit à lire avec grand profit David Schnarch qui souligne, à la suite de son mentor Murray Bowen (Kerr & Bowen 1988), la nécessité de développer un sens de soi et la capacité de se reconforter indépendamment de l'autre pour pouvoir maintenir des relations harmonieuses et pleines dans le couple.

L'un des exercices proposés par Schnarch (1997) me paraît particulièrement adapté pour aider les membres du couple à échanger sur le plan physique et émotionnel tout en maintenant un sens de soi et pour réaliser combien cet objectif apparemment simple est parfois difficile à atteindre. Il s'agit du « *Hugging till Relax* ». On suggère aux partenaires de se prendre dans les bras l'un de l'autre, si possible quotidiennement, suffisamment longtemps pour que chacun puisse à la fois trouver une façon de se tenir qui soit agréable pour l'un et l'autre (ce qui requiert d'adapter la position des corps) et pour trouver les moyens de se calmer lorsqu'on commence à éprouver de l'angoisse lors du prolongement de ce rapprochement. Il est étonnant de constater combien l'équilibre requiert d'apprentissage. Or si cet exercice n'est pas à proprement parler érotique, il renvoie bien aux difficultés rencontrées lors des approches sexuelles et de leurs mises en acte : il n'est pas si aisé de rester pleinement présent tout au long des relations intimes notamment avec un partenaire de longue date.

Un autre exercice parfois révélateur consiste à regarder son partenaire dans les yeux lorsqu'on s'embrasse sur la bouche en apprenant à maintenir sa présence à l'autre.

Sous la direction de **Karl-Leo Schwering**

Se construire comme sujet

entre filiation et sexualité

Marika Moisseeff
Marcel Gauchet
Jacqueline Schaeffer
Guy Ausloos
Alain Badiou

érès

2012

Marika Moisseeff

L'objet de la transmission : un choix culturel entre sexe et reproduction

La notion d'identité et son articulation aux deux ordres de phénomènes que sont la filiation et la « sexualité » sont culturellement situées. Comme en attestent les travaux des ethnologues, les conceptions de l'identité, de la filiation et de la sexualité ne sont pas universelles. En revanche, elles sont systématiquement intriquées les unes aux autres pour former un système cohérent qui sous-tend les modes de transmission des phénomènes participant à la constitution des identités personnelles dans une société donnée. Ce système renvoie aux représentations et aux pratiques concernant la reproduction. En effet, le fait de faire des enfants et de pouvoir les reconnaître comme « siens » est le module de base qui est au fondement de la filiation. La procréation résultant de rapports sexuels entre individus produit des descendants et les associe à des ascendants. Et c'est au travers de la filiation, qui est une procédure sociale, que l'on assigne aux descendants une identité en rapport avec leurs ascendants présumés ou désignés. La procréation est donc le processus fondamental à partir duquel les sociétés articulent, chacune à leur manière, sexualité, filiation et identité. On comprendra donc que l'accès des individus à la fonction procréatrice, leur capacité à engendrer, ne soit jamais

considérée comme une conjoncture anodine d'un point de vue social : de la reproduction des individus dépend la perpétuation de la société et de sa culture.

Je propose donc d'envisager la puberté comme un creuset propice à l'actualisation de l'articulation entre sexualité, filiation et identité. L'événement pubertaire correspond à une métamorphose physique qui transforme un enfant stérile en potentiel individu fertile. Je m'attacherai à montrer ici que cette métamorphose donne lieu à l'élaboration de représentations et de pratiques spécifiques qui, dans un contexte culturel donné, participent à la transmission entre générations. Dans un certain nombre de sociétés étudiées par les ethnologues, 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 anticonceptionnels 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 de science-fiction et d'horreur ou des séries télévisées. Dans tous les cas, c'est la mainmise 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.

L'adolescence doit être appréhendée comme la période au cours de laquelle l'individu accède à une identité sexuelle adulte. De la signification conférée à cette réalité dépendent les modalités de gestion du passage de l'enfance à l'âge adulte. Je vais essayer d'offrir une grille de lecture anthropologique pour éclairer ce qu'il en est dans nos sociétés à l'heure actuelle. La première étape consistera à réviser la façon habituelle que nous avons d'apprécier ce que recouvre l'événement pubertaire¹.

1. Les sections qui vont suivre ont fait l'objet de publications antérieures et en représentent une synthèse. M. Moisseeff, « Les enjeux anthropologiques de la thérapie familiale avec les adolescents », dans C. Gammer, M.-C. Cabié (sous la direction de), *L'adolescence, crise familiale. Thérapie familiale par phases*, Toulouse, érès, 1992 ; p. 205-227 ; « Perspective anthropologique sur les rôles parentaux », dans P. Angel, P. Mazet (sous la direction de), *Guérir les souffrances familiales*, Paris, PUF, 2004, p. 29-45, republié dans *Le féminin. Filiations, etc.*, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 2005, p. 128-152 ; « La procréation dans les mythes contemporains :

UNE PERSPECTIVE TRANSCULTURELLE SUR LA PUBERTÉ

Dans un certain nombre de contextes culturels, les parents sont incités à transmettre leur fonction parentale à leurs enfants lorsque ces derniers atteignent la puberté. Ils participent ainsi à la transformation de leurs enfants en sujets adultes. La transmission de la fonction parentale sous-tend, en effet, la définition du statut d'adulte : être adulte, dans un tel contexte culturel, c'est être légitimé à devenir parent de ses propres enfants, c'est être habilité à avoir des enfants. Chez nous, par contraste, nous n'avons pas de véritable définition de ce que c'est qu'être adulte sinon en termes d'âge légal, de responsabilisation progressive vis-à-vis de la loi. Le passage du statut d'enfant à celui d'adulte est graduel et automatique et n'exige aucune action, aucune formalisation particulière de la part des parents et de leur progéniture. Pourtant les parents ont souvent conscience qu'ils sont censés modifier leur comportement vis-à-vis de leurs enfants en passe de devenir adultes. Mais ils ne savent pas toujours très bien en quoi doit consister le nouveau rôle qu'ils ont à jouer et à quoi correspond le nouveau statut qui leur est assigné. 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 ? »

De fait, dans les sociétés occidentales modernes, les parents ont quelques difficultés à concevoir leur rôle autrement qu'en termes de soins à donner à un enfant dépendant. La transmission de la fonction parentale n'entre pas dans le cadre de l'éducation à donner aux enfants. L'adolescence est ici conçue comme la

une histoire de science-fiction », *Anthropologie et sociétés*, vol. 29, n° 2, 2005, p. 69-94 ; « La transmission de la parentalité : un rôle parental secondarisé dans les sociétés occidentales contemporaines », dans B. Schneider et coll. (sous la direction de), *Enfant en développement, famille et handicap. Interactions et transmission*, Toulouse, érès, 2006, p. 11-22 ; « De nouveaux mythes en guise de rites pour adolescents ? », *Dialogue*, n° 176, 2007, p. 119-130 ; « Que recouvre la violence des images de la procréation dans les films de science-fiction ? », dans M. Dugnat (sous la direction de), *Bébés et culture*, Toulouse, érès, 2008, p. 61-68 ; « Apprivoiser la métamorphose pubertaire », *Ethnologie française*, vol. 40(1), « Nouvelles adolescences », 2010, p. 75-84.

période au cours de laquelle l'individu va débiter sa vie sexuelle et celle-ci doit, pour s'épanouir correctement, être absolument dissociée de tout risque reproducteur. Le fait d'avoir des enfants trop tôt, voire d'avoir des enfants tout court, 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 même parfois comme un obstacle à l'épanouissement sexuel. Du coup, on enjoint les parents à transmettre à leurs enfants devenus de potentiels procréateurs, non leur fonction parentale, mais des moyens contraceptifs censés favoriser leur épanouissement sexuel.

Et, à force de se focaliser sur le sexe, on tend à oublier qu'à la puberté l'individu se transforme aussi en parent potentiel transformant du même coup ses parents en virtuels grands-parents. Dans d'autres types de sociétés, cette transformation de l'individu pubère en parent potentiel, je l'ai dit, sous-tend la définition donnée au statut d'adulte : être reconnu comme adulte, c'est se voir légitimé à assumer une filiation, c'est-à-dire à avoir des enfants. Parallèlement, l'enfantement est vu comme le moyen de transmettre une identité familiale, sociale et culturelle. L'accession à la parentalité n'est ici pas considérée comme naturelle mais comme un processus qui requiert une transmission engageant la responsabilité des parents et de la société, celle-ci se devant de médiatiser les relations parents/enfants aux alentours de la puberté. C'est pourquoi la transmission de la fonction parentale est parfois formalisée, institutionnalisée sous la forme de rites.

Tout se passe comme si, dans nos sociétés contemporaines, il en allait tout autrement : la sexualité, en tant qu'activité érotique, se doit de recevoir un enseignement, au moins partiel, alors que la parentalité ressortirait de l'ordre naturel et du choix individuel, privé ; les parents sont sommés de transmettre à leurs enfants des moyens contraceptifs mais rien ne vient les enjoindre à remettre le flambeau de la fonction parentale. La tendance 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 participe des difficultés pour les parents à concevoir la transformation de leurs rôles : parents et enfants s'interrogent avec perplexité sur la façon dont on est censé devenir adulte et sur les modalités rela-

tionnelles qui favoriseraient un tel processus posé à la fois comme naturel 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 anti-conceptionnels sont bien deux modalités alternatives de favoriser l'autonomisation des enfants vis-à-vis de leurs parents. Toutes deux contribuent à faciliter la création de nouveaux types de relations intimes qui sous-tendent la constitution des identités relationnelles.

D'UNE INTIMITÉ A L'AUTRE

Dans toute société, les relations qui ont été d'emblée intimes, les relations entre parents et enfants, et entre frères et sœurs, doivent devenir plus distancées. Ainsi, si les parents se sont occupés de tous les besoins corporels de leurs enfants, en les lingeant, en les nourrissant, en les habillant, en les portant alors qu'ils ne pouvaient le faire eux-mêmes, il paraît inadéquat, hors de circonstances bien particulières telles que de lourds handicaps, qu'ils continuent à le faire au-delà d'un certain âge; de même, s'il est fréquent de baigner les frères et sœurs ensemble et de les accueillir dans le lit conjugal lorsqu'ils sont petits, ces manières de faire paraissent quelques années plus tard inappropriées. Parallèlement à cette prise de distance avec les premiers intimes, d'autres types de relations avec des individus qui étaient au départ des étrangers, tels que les amis ou les futurs petits amis, sont censés devenir plus intimes. Ces deux mouvements qui vont dans des sens opposés sont interdépendants. Pour pouvoir prendre quelque distance avec ses premiers intimes, il faut développer des liens d'intimité avec des étrangers au premier cercle des familiers. Réciproquement, pour se rapprocher de ces étrangers, il faut prendre quelque distance avec ses familiers. Et l'écart entre ces deux mouvements interdépendants va se creuser brutalement lorsqu'il va s'agir d'envisager le rapprochement physique, sensuel et sexuel, avec des individus plus ou moins étrangers. La métamorphose pubertaire

confère au corps propre et, par réverbération, à celui des premiers intimes, une présence, un poids jusque-là méconnu.

Le corps représente à la fois une frontière et un lieu possible d'échanges avec les autres. À l'adolescence, les frontières du soi corporel doivent se refermer vis-à-vis des premiers familiers et elles sont, au contraire, censées s'ouvrir à d'autres plus éloignés afin de susciter des rapprochements d'un autre ordre. L'engagement dans de nouveaux types de relations intimes – en particulier avec des partenaires conjugaux ou sexuels – est perçu, dans toute société, comme le signe de l'autonomisation des enfants vis-à-vis de leurs parents. Toutefois, les modèles, plus ou moins explicites, qui sont mis à la disposition des individus afin de favoriser la transformation des relations qu'ils doivent entretenir avant et après la puberté sont étroitement dépendants de la conception de l'identité qui prévaut dans un contexte socioculturel donné. De cette conception de l'identité découle la façon d'appréhender ce qu'il en est de l'autonomisation des enfants vis-à-vis de leurs parents et, par là, les modes de transmission qui régissent leurs relations.

UNE CONCEPTION RELATIONNELLE DE L'IDENTITÉ

Dans nos sociétés occidentales contemporaines, identité et individualité tendent à être confondues car la référence première de l'identité individuelle est le corps, c'est-à-dire une entité physique sinon totalement fermée sur elle-même, du moins munie de limites visibles relativement claires. Il existe d'autres contextes culturels où l'identité est conçue avant tout en termes relationnels. La singularité individuelle renvoie alors au cumul des relations qui lient chaque sujet à d'autres individus de manière parfaitement originale. D'une part, les relations qu'il hérite en droit du fait de sa naissance, ses relations de parenté avec ses père, mère, frères, sœurs, oncles, tantes, grands-parents, etc., en tant que fils, frère, neveu, cousin, petit-fils, etc. D'autre part, les relations qu'il acquiert et qu'il développe tout au long de sa vie, par exemple, en se mariant et en devenant non seulement un conjoint mais également un gendre ou une belle-fille, un beau-frère ou une belle-sœur, puis un père ou une mère, un oncle ou une tante, un grand-parent, etc. Et, par ailleurs, les autres types de relations plus

ou moins proches qu'il développe avec des amis, des collègues dans le cadre d'associations professionnelles, religieuses et/ou rituelles, sportives, de loisir. Dans un tel contexte culturel, l'individu est ce que sont ses relations et celles-ci, contrairement aux stéréotypes concernant les sociétés dites traditionnelles ou primitives, ne sont jamais essentiellement prédéterminées. Chaque sujet est responsable du réseau interpersonnel qu'il se constitue au cours de sa vie à partir d'un capital relationnel qu'il lui revient de faire fructifier, mais également à partir de ses compétences propres à gérer les opportunités qui lui sont données ou qu'il est censé développer. L'identité individuelle n'est jamais confondue avec une identité collective, et elle est en outre perçue comme évolutive: lorsque les enfants d'un individu le transforment en grand-parent ou en beau-parent, l'identité de cet individu s'enrichit d'autant.

Concevoir l'identité plutôt en référence à l'entité physique qu'est le corps propre ou, au contraire, plutôt en référence au réseau relationnel, renvoie à des perspectives radicalement différentes sur la façon d'accéder à l'autonomie. Dans les contextes culturels où l'identité individuelle est avant tout conçue en termes relationnels, la transformation physique qui entoure la puberté va être le point d'appui à partir duquel la société va intervenir pour transformer les relations de l'individu: jusque-là le sujet, l'enfant, était essentiellement dépendant, notamment pour ses besoins physiques élémentaires, de sa première unité de socialisation, ses père et mère, ses frères et sœurs aînés. À l'heure où la puberté le transforme en parent potentiel, on va favoriser sa distanciation d'avec sa famille d'origine, afin qu'il puisse développer des relations intimes avec d'autres individus vis-à-vis desquels il avait jusque-là des relations plus distantes voire inexistantes. Il doit s'éloigner de ses parents, et tout particulièrement de sa mère qui symbolise le lien de dépendance extrême dans lequel il a été placé lorsqu'elle était enceinte de lui puis lorsqu'elle l'a allaité. Cet éloignement marqué par des rites de séparation médiatisés par des tiers, des initiateurs, est censé le rendre apte à nouer des relations intimes avec d'autres: ses futurs partenaires sexuels mais également ses partenaires rituels avec qui il va partager un certain nombre de savoirs pratiques et/ou ésotériques.

Mais si les rites de puberté président à la transmission des conditions de transformations relationnelles d'un individu, ils s'imposent dans le même temps comme le cadre où l'individu est légitimé à pouvoir se marier et avoir des enfants. En étant ainsi habilité à assumer pleinement un rôle dans la création de liens de filiation, l'initié est à même d'enrichir plus fondamentalement encore 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.

Je prendrai l'exemple des rites de puberté traditionnels d'un groupe aborigène australien, les Aranda², en décrivant d'abord ceux qui étaient exécutés pour les garçons puis ceux qui étaient effectués pour les filles. On sera à même de constater, bien que je n'en présente ici qu'un résumé très succinct, que l'initiation masculine est beaucoup plus élaborée que l'initiation féminine. Faire accéder un homme à sa fonction reproductrice, compte tenu de la nature complémentaire de son identité sexuelle avec celle de sa mère est, en effet, perçu comme beaucoup plus problématique que d'opérer l'opération équivalente pour une fille³.

LES RITES DE PUBERTÉ ARANDA

La première étape de l'initiation d'un garçon consistait à lui assigner, alors qu'il n'était qu'un bébé, une belle-mère ayant à peu près son âge. Je sais qu'il est généralement difficile à des non ethnologues de comprendre ce dont il est question puisqu'une belle-mère, de notre point de vue, est la mère de la femme qu'un homme épouse. De ce point de vue, le statut de belle-mère découle du choix du conjoint. Ici, un bébé fille est désigné comme belle-mère, avant même que le garçon soit en âge d'avoir des relations sexuelles et d'avoir des enfants. Assigner une belle-mère

2. M. Moisseff, *Un long chemin semé d'objets culturels : le cycle initiatique aranda*, Paris, Éditions de l'École de hautes études en sciences sociales, coll. « Cahiers de l'homme », 1995 ; B. Spencer et F. Gillen, *The Arunta*, Londres, McMillan, 1927.

3. M. Moisseff, « Rêver la différence des sexes : quelques implications du traitement aborigène de la sexualité », dans A. Durandea et coll. (sous la direction de), *Sexe et guérison*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 45-74.

à un bébé garçon permet d'insister sur le fait que ce garçon, pour l'instant encore essentiellement dépendant de sa mère, comme il l'était durant la grossesse, est destiné ultérieurement à assumer un rôle de conjoint et de père. Cette assignation d'une belle-mère bébé à un bébé garçon n'obligeait en rien le garçon devenu grand à se marier avec la fille éventuelle de cette belle-mère. Par contre, elle permettait de déterminer une catégorie de parentes – les belles-mères rituelles – jouant un rôle essentiel lors des cérémonies entourant sa circoncision qui aura lieu ultérieurement, aux alentours de sa puberté.

Cette attribution d'une belle-mère rituelle à un gendre potentiel, lorsque les deux individus sont encore bébés, est décidée par des initiés masculins: les pères qui superposent à la relation mère/fils un autre type de relation homme/femme, beaucoup plus distancié, d'une part parce que la belle-mère n'a pas mis au monde son gendre, ne l'allaitera pas, etc., mais aussi parce qu'elle n'entretiendra jamais de relations intimes avec lui. En effet, chez les Aborigènes australiens, un gendre doit toujours conserver une distance physique avec sa belle-mère. C'est du fait même de cette relation distancée entre eux que la belle-mère va pouvoir jouer le rôle de médiatrice entre son gendre rituel et sa mère lors de la circoncision de celui-ci.

La cérémonie d'attribution de la belle-mère, bien que décidée par les pères des enfants, est accomplie par leurs mères dans le campement féminin: chacune tient l'enfant de l'autre dans ses bras et frotte son corps de graisse et d'ocre rouge. Puis une boucle de cheveux coupée sur la tête de la fille est offerte au garçon, initiant le fait que, lorsqu'ils seront grands, la fille devra lui faire régulièrement don de ses cheveux. Il s'en servira pour tresser des ceintures de cheveux dont il pourra faire don à d'autres initiés ou à des amis: les cheveux permettent de « nouer » différents types de relations. Les cheveux de la belle-mère participent donc à l'enrichissement de l'identité relationnelle de son gendre. Si la mère participe au façonnage du corps de son fils en le nourrissant, la belle-mère, pour sa part, donne les moyens à son gendre d'approvisionner son capital relationnel.

La deuxième étape de l'initiation masculine s'appelait le lancement vers le ciel. Les hommes adultes regroupaient quelques

garçons ayant entre 8 et 12 ans et les lançaient « vers le ciel » en les frappant lorsqu'ils retombaient. À la suite de ce rite collectif, les garçons devaient partir vivre en petit groupe de pairs et subvenir à leurs propres besoins alimentaires (en cuisinant eux-mêmes le produit de leur chasse). Ils pouvaient dormir dans le campement masculin avec les hommes adultes mais n'étaient plus autorisés à dormir avec les femmes et les enfants.

La troisième étape de l'initiation masculine renvoie aux cérémonies qui entourent la circoncision. Vers l'âge de 13-15 ans, chaque garçon était circoncis individuellement. Le jour qui ouvrait les cérémonies précédant la circoncision, la mère du garçon allumait deux bâtons à feu qui servaient autrefois à allumer les feux de campement puisque les Aborigènes étaient des chasseurs-cueilleurs. La mère gardait un bâton à feu allumé pour elle et tendait l'autre à la belle-mère rituelle du novice qui le transmettait à son tour au garçon. Mère et fils devaient prendre garde à ce que leur bâton respectif ne s'éteigne pas jusqu'à la cicatrisation de la blessure de circoncision sous peine qu'ils ne meurent l'un et l'autre. À la suite du réengendrement symbolique du garçon par un homme initié devant l'ensemble des hommes et des femmes, la circoncision était pratiquée en présence des seuls hommes. Peu de temps après avoir été circoncis, le novice subissait deux autres opérations physiques. La première, la morsure de la tête, était censée favoriser la pousse des cheveux avec lesquels des ceintures, objets d'échange entre initiés et entre beaux-frères, étaient tressées. On favorisait ainsi l'établissement de nouvelles relations intimes entre le jeune homme et d'autres personnes n'appartenant pas à sa première unité familiale. La deuxième opération effectuée au décours de la circoncision était la subincision. Elle consistait à fendre la face inférieure du pénis du novice de telle sorte que l'urètre soit ouvert sur plusieurs centimètres. Ce n'est qu'après avoir subi cette intervention que l'initié était autorisé à avoir des relations sexuelles et à se marier.

Les différentes étapes initiatiques qui ponctuent la trajectoire masculine sont destinées à permettre la distanciation progressive d'un fils d'avec sa mère. Pour ce faire, on superpose à cette relation première originelle d'autres relations : avec la belle-mère et les initiateurs. Et corollairement, on opère sur le corps du garçon, et

notamment sur son sexe, de sorte qu'il ne soit plus jamais tel que sa mère l'a enfanté et qu'il puisse entretenir des relations sexuelles avec des femmes qui partageront son intimité alors que sa mère ne le pourra plus.

Le lien fort qui continue à unir le fils à sa mère jusqu'à la fin des cérémonies entourant la circoncision est métaphoriquement représenté par leurs doubles symboliques, les bâtons à feu : l'extinction de l'un entraînerait leur mort à tous deux. Rappelons que chez les Aranda, le couple mère-fils était désigné par le terme *chua-ninga* signifiant « une seule et même chose ». Et de fait, tant qu'il n'est pas passé par ces étapes initiatiques, tout se passe comme si sa nature était contiguë à celle de sa mère. À partir du moment où elle a transmis le bâton à feu et jusqu'à ce que la blessure de subincision soit guérie, la mère ne doit pas avoir de relations sexuelles, ni manger d'aliments gras, et il lui faut graisser soigneusement son corps, toutes choses censées favoriser la guérison de la blessure du jeune homme. Les opérations pratiquées sur le corps du garçon altèrent de façon radicale le lien physique qui le rattachait jusque-là à sa mère : ce qui arrive à l'un ne retentira plus obligatoirement sur l'autre. Le fils peut désormais établir de nouvelles relations intimes de manière indépendante. Et sa belle-mère rituelle continuera à le fournir en cheveux avec lesquels il tressera des ceintures destinées à développer son réseau relationnel.

Le novice devait remercier ses initiateurs en leur fournissant du gibier qu'il avait lui-même chassé, signe d'une inversion de la logique nourricière précédente : jeune enfant, il était nourri par les adultes, il a ensuite été poussé à apprendre à assurer sa subsistance indépendamment des mères, enfin, une fois circoncis et subincisé, il contribue, en tant qu'adulte, à la subsistance de sa communauté. La nourriture fournie par sa mère, comme son sang et son lait autrefois, continuait à façonner son corps en le maintenant dans une relation d'intimité forte, physique, avec sa génitrice, en continuité avec celle qui les a unis pendant la grossesse. Le cycle d'échange de ceintures de cheveux, initié par la mise en place de sa relation avec une belle-mère rituelle, lui permet d'engager des relations plus ou moins intimes qui l'éloignent d'autant de sa mère, sans que cette relation ne soit jamais définitivement dissoute ; simplement, elle a changé de nature.

Le premier rite féminin consistait pour certains hommes de la parenté de la fille à chanter et à peindre ses seins afin de favoriser leur développement. Le second marquait l'apparition de sa menstruation : la fille était conduite par sa mère dans un emplacement isolé où elles restaient toutes deux jusqu'à la cessation du flux menstruel. Le troisième rite d'initiation féminine, l'introcision, équivalent de la subincision masculine, était une défloration manuelle pratiquée par des hommes initiés. Cette opération précédait la remise de la jeune fille à son époux afin qu'ils puissent fonder une famille ensemble. Introcision et subincision étaient censées favoriser les rapprochements intimes, intérieur contre intérieur, entre hommes et femmes, afin de favoriser la reproduction.

Dans les sociétés du type de celle des Aborigènes australiens, on tend à souligner le lien de dépendance extrême du tout jeune enfant à l'égard de sa mère que symbolise pleinement le corps enceint. En effet, la grossesse renvoie à la captation du corps de l'enfant, c'est-à-dire à une absence complète d'autonomie. C'est ce lien de dépendance de l'enfant à sa mère qu'on va s'évertuer à distendre afin de garantir l'autonomie des individus. Pour ce faire, on fait appel à différents modes de médiation relationnelle : celui assumé par la belle-mère et les autres initiateurs qui opèrent sur le corps du garçon ou de la fille. Ces relations médiatrices participent à l'enrichissement identitaire du sujet. En effet, elles se superposent, sans s'y substituer, à celles dont il a hérité à la naissance. De plus, les opérations pratiquées sur son corps sont censées favoriser son aptitude à établir d'autres types de relations.

ACCÉDER À L'AUTONOMIE

DANS LES SOCIÉTÉS OCCIDENTALES CONTEMPORAINES

Les moyens mis à la disposition des individus pour passer d'un type de relations intimes à un autre est fonction, je l'ai dit, de la conception de l'identité. Ainsi, nous avons vu que chez les Aranda, la conception de l'identité en termes avant tout relationnels conditionne les moyens mis en œuvre pour favoriser l'autonomisation des individus. Voyons ce qu'il en est dans nos sociétés occidentales contemporaines.

Dans notre univers culturel, le développement de l'individualisme moderne conduit à accorder une préséance au corps propre, à l'individualité physique, pour fonder l'identité personnelle. En conséquence, 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. En tout cas, hors de circonstances particulières jugées généralement pathologiques, elle ne s'accompagne pas de médiations spécifiques, et il est interdit aux membres de la famille d'intervenir sur le corps de leurs enfants dans le but de les rendre aptes à rencontrer des partenaires sexuels ou à procréer. Façonner le corps pour le rendre désirable ou non est une tâche qui incombe ici à l'adolescent lui-même. Il peut choisir de le cacher et/ou de l'exposer au travers de revêtements possédant une esthétique particulière destinée à le protéger ou à le transformer en objet d'élection susceptible d'attirer amis et petits amis. Mais en tout état de cause, la maîtrise de son corps, le fait de choisir ses vêtements, sa présentation, sa coiffure, etc. et d'avoir l'illusion de subvenir à ses besoins matériels lui-même devient un enjeu essentiel participant à la modification des relations avec ses parents et symbolisant sa capacité à démontrer son autonomie vis-à-vis d'eux, parfois, souvent, 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 : l'enfant reste dépendant sur un plan financier pendant fort longtemps, et c'est le milieu nourricier parental qui est censé lui fournir les moyens d'effectuer ses propres choix marquant sa singularité et, par là, son autonomie. Ces choix concernent d'une part son apparence physique, celle qu'il choisit de se donner, y compris par l'intermédiaire d'opérations physiques telles que tatouages ou piercings, d'autre part les études, la profession ou les loisirs dans lesquels

il souhaite s'engager. Et pour que ces choix soient facilités, les parents doivent lui offrir, non les moyens de devenir parents, mais des moyens contraceptifs pour qu'il ne devienne pas parent avant de devenir « lui-même » avec l'interrogation sur ce que serait ce « soi-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.

Il n'existe pas ici de médiations sociales spécifiques pour transformer les relations intimes parents/enfants en des relations plus distanciées au moment de l'adolescence. Le sujet est censé pouvoir naturellement prendre quelque distance avec sa première unité de socialisation. Et les parents sont simplement censés accompagner ce mouvement de distanciation avec la plus grande compréhension. Dans la plupart des cas, il faut bien dire que ces transformations relationnelles du sujet adolescent en jeune adulte s'opèrent d'elles-mêmes, mêmes si elles peuvent s'accompagner de quelques conflits entre parents et adolescents.

Cependant, dans un certain nombre de cas, tout se passe comme si l'individu tendait à confondre son indépendance physique, sa capacité à subvenir lui-même à ses nouveaux besoins physiques dans l'ordre des plaisirs, sexuels ou autres, avec son indépendance tout court. Il présente alors le risque de développer des troubles des conduites alimentaires ou de s'enfermer dans une logique de dépendance à une substance. Il tendra alors à mettre sur le même plan son émancipation relationnelle vis-à-vis de ses parents et le contrôle du fonctionnement de son corps, c'est-à-dire la gestion de ses sensations physiques. La nécessité d'en passer par un autre pour assouvir ses nouveaux besoins physiques, sexuels ou affectifs, peut lui sembler intolérable. Partager à nouveau l'intimité de son corps ou de ses émotions lui fait craindre de perdre le peu d'autonomie personnelle qu'il a acquise en se distanciant de ses premiers intimes. La substance qui lui apporte plaisir et souffrance vient en place de la relation d'intimité qu'il pourrait ou devrait nouer avec un autre. Contrôler les besoins de son corps en apprenant à le priver, à le gaver ou à lui donner seul du plaisir ou de la souffrance devient le moyen d'inverser le rapport de dépendance à autrui. Le dépendant est souvent en quête d'une indépendance absolue vis-à-vis des autres. Mais cette quête parfois effrénée

d'indépendance peut le conduire à s'enfermer dans une logique d'autodépendance plutôt que d'indépendance.

Cette perspective culturelle comparative concernant les relations parents/enfants va me permettre d'introduire une perspective anthropologique sur les rôles parentaux.

LES RÔLES PARENTAUX : UNE DOUBLE FONCTION, NOURRICIÈRE ET FILIATIVE

Tout individu doit affronter le problème majeur qui consiste à *quitter son enfance tout en restant l'enfant de ses parents*. Il existe en effet deux états d'être enfant. C'est tout d'abord, lors des premières années de sa vie, être globalement dépendant de quelques autres sur les plans affectif et matériel, cet état « infantile » étant censé n'être que transitoire. Mais c'est également être dans un rapport de filiation qui perdure au-delà de l'enfance proprement dite : on naît enfant d'un père et d'une mère et on le restera toute la vie et au-delà de la mort. Ces deux acceptions du terme enfant renvoient à des rapports de dépendance distincts. Le premier renvoie à la fonction nourricière, aux droits et devoirs que doivent assumer les parents à l'égard d'un enfant mineur ; le second rapport de dépendance d'un enfant vis-à-vis de ses parents renvoie au système de parenté qui régit les liens de filiation et de mariage.

Le système de parenté renvoie à l'ensemble des liens généalogiques : on est à la fois fils ou fille, neveu ou nièce, cousin, etc., vis-à-vis des divers membres des familles de ses père et mère. Le système de parenté définit les différentes catégories de parents (les « cousins », les « oncles », les « tantes », les « neveux », les « nièces », etc.) et le type de relations que les individus appartenant à ces catégories peuvent et doivent entretenir entre eux. Par exemple, dans certaines sociétés, les neveux doivent entretenir une relation dite « à plaisanterie » avec leur oncle maternel : lors de leurs rencontres, ils doivent se conduire l'un à l'égard de l'autre avec bouffonnerie. Ailleurs, des relations d'évitement sont prescrites entre certains parents : par exemple, il est fréquent que les frères et sœurs, une fois pubères, ne puissent s'asseoir les uns auprès des autres, ou échanger des propos renvoyant à une quelconque intimité ; il en va de même chez les Aborigènes australiens entre les gendres et leurs belles-mères. Le système de parenté définit aussi les prohibitions

sexuelles et matrimoniales : qui n'a pas le droit d'avoir des relations sexuelles ou de se marier avec qui.

Le système de parenté renvoie à l'ordre généalogique, c'est-à-dire à la succession des générations. Et c'est au travers de la succession des générations ainsi définie que sont transmis les normes, les valeurs, les représentations symboliques, les savoir-faire spécifiques à un groupe culturel donné. En devenant parents, les enfants transmettent les fondements identitaires qui leur ont été légués par leurs ascendants. Ces référents identitaires renvoient, entre autres choses, au nom de famille et à l'ensemble des liens de parenté qui rattachent l'individu aux membres de la famille de ses père et mère. Mais ils se réfèrent aussi à des modalités particulières de comportement social et affectif : suivant l'ensemble culturel (ethnique, national, régional, etc.) et la catégorie sociale (noblesse, bourgeoisie, classe ouvrière, paysannerie, etc.) dans lesquels s'insère une famille, le comportement de ses membres, dans la sphère domestique ou publique, sera distinctif. L'identité familiale est donc porteuse des valeurs collectives d'un groupe culturel et/ou d'une classe sociale. Le maintien d'une identité familiale, d'une lignée, renvoie à la perpétuation de la capacité à engendrer de génération en génération des enfants aptes à incarner cette identité.

Les rôles parentaux comportent donc deux volets : une fonction nourricière et une fonction filiative. La fonction nourricière renvoie aux soins à donner à l'enfant tant qu'il est un être dépendant sur le plan de ses besoins fondamentaux. En revanche, la fonction filiative consiste à transmettre à ses enfants, non seulement une identité, mais encore la capacité à transmettre cette identité : les parents transmettent à leur enfant l'aptitude à transmettre à ses propres enfants les fondements identitaires qui les relient les uns aux autres.

La fonction nourricière des parents s'étend jusqu'à l'adolescence et doit, dans maintes sociétés, prendre fin avec elle. Elle est de manière privilégiée associée au rôle de la mère car elle poursuit la fonction nourricière assumée par le corps maternel lors de la grossesse. La reconnaissance du lien de dépendance extrême, de type nourricier, du tout jeune enfant à l'égard de sa mère va de pair avec la nécessité ressentie d'y apposer une médiation socioculturelle qui intervient, le plus souvent, aux alentours de la

puberté. La fonction que les parents ont alors à assumer à l'égard de leur enfant se situe sur le registre de la filiation au sens propre : ils sont sommés de lui transmettre leur fonction parentale. Pour ce faire, ils doivent accepter de passer de la place de parent à celle de grand-parent potentiel. Cela présuppose qu'ils abandonnent leur rôle nourricier.

L'institutionnalisation du passage de l'enfance à l'âge adulte – les rites de puberté en sont un exemple – assure le transfert des pouvoirs reproducteurs d'une génération à l'autre. En requérant la participation active des parents, et notamment celle de la mère, elle permet de rappeler que la fonction parentale n'est pas réductible au seul rôle nourricier, mais qu'elle est subordonnée à l'ordre filiatif. Dans le contexte d'un certain nombre de sociétés, le passage d'une dépendance de type nourricier à une dépendance de type filiatif s'effectue donc par une légitimation sociale des individus à devenir père ou mère. On m'accordera que cette légitimation à devenir parent et l'apprentissage de la fonction parentale font défaut chez nous.

Quelles sont les représentations culturelles qui, chez nous, permettent de distinguer les deux fonctions parentales, nourricière et filiative ? Ne doit-on pas apprécier la montée des conduites addictives faisant leur apparition à l'adolescence comme autant d'indices d'un blocage dans une logique nourricière ? Et l'augmentation des abus sexuels intrafamiliaux ou le recours croissant aux procréations médicalement assistées et aux adoptions comme autant d'indices des difficultés à assumer, sans médiation socioculturelle, une fonction filiative, c'est-à-dire une fonction parentale ?

L'absence de distinction entre les fonctions nourricière et filiative rend compte de l'augmentation du recours à des intervenants sociaux extérieurs à la famille lorsque les relations parents/enfants sont par trop conflictuelles. Et c'est là où les « psys » vont pouvoir jouer le rôle dévolu ailleurs, aussi surprenant qu'il y paraisse, à des belles-mères rituelles : la qualité de dépositaire de l'intime de chacun que la société leur a déléguée depuis l'assomption de l'idéal individualiste, précisément en vertu du fait qu'ils ne sont pas des intimes, les situe comme tiers médiateurs parfaits. Mais pour pouvoir jouer ce rôle, ils ne doivent en aucun cas se substituer aux parents. Ils doivent, au contraire, réinstaurer les parents à leur place

d'ascendants afin de restaurer l'ordre filiatif mis à mal. Ils sont alors à même de participer à la désintrinsication des relations entre les générations en offrant un contexte pour passer d'une logique nourricière à la filiation au sens propre.

QUAND L'ÉDUCATION À LA SEXUALITÉ S'OPPOSE
À LA TRANSMISSION DE LA PARENTALITÉ

Le recours de plus en plus prégnant aux « psys » dans les sociétés occidentales contemporaines témoigne, selon moi, de la capacité qu'ont développée ces dernières d'inventer de nouveaux types de médiations entre les individus et, en l'occurrence, entre les enfants et leurs parents. Mais, en fait, d'autres types de médiations entre parents et enfants sont à l'œuvre dans nos sociétés et interviennent bien avant la puberté : l'école est devenue le lieu par excellence où les enfants sont censés accéder de façon progressive et continue à une autonomisation vis-à-vis de leur famille. On notera à cet égard que les enfants sont accueillis dans les écoles de plus en plus tôt, et qu'avant même d'aller à l'école, la plupart auront eu des modes de garde les mettant en contact avec des tiers, voire avec une collectivité d'enfants. Parallèlement, nos sociétés ont développé des représentations nouvelles auxquelles les enfants ont accès et qui sont cohérentes avec la façon de concevoir la sexualité : elles valorisent l'accession à une sexualité dépourvue de risque reproducteur. Ces représentations sont à rechercher là où, le plus souvent, les parents ne s'attendent pas à les trouver : dans les films ou séries télévisées d'horreur ou de science-fiction dont les adolescents sont très friands. La perspective culturelle comparative que j'ai adoptée va me permettre de faire quelques propositions concernant ces films.

Première proposition : 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. Deuxième proposition, 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 dont les adultes affublent la reproduction dans nos contrées civilisées. Pour ce faire, ils vont associer symboliquement la transformation pubertaire à une véritable métamorphose, les adolescents étant montrés comme susceptibles de se transformer en tout autre chose que ce qu'ils étaient avant la puberté: ils deviennent alors des prédateurs, loups-garous, vampires, mus par de bas instincts animaux et carnassiers⁴. Par le biais de cette métaphore d'une transformation radicale, animale, 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.

Enfin, proposition ultime: ces films si décriés par les adultes offrent, en fait, aux adolescents des supports imaginaires concrets pour se repérer dans le vécu bouleversant dont ils font l'expérience, et qui leur fait se demander avec angoisse s'ils vivent dans la réalité ou dans un cauchemar. Dans des contextes plus traditionnels, les rites consistant à opérer sur le corps des jeunes gens, et à inciter leurs parents à leur transmettre la fonction parentale, institutionnalisent le passage de l'enfance à l'âge adulte. Dans un univers culturel où l'institutionnalisation de ce passage n'existe pas, les images fournies aux adolescents par 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 dans cette anormalité que constitue l'événement pubertaire. 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.

4. M. Moisseff, «L'amour extraterrestre: une mythologie à méditer», dans F. Héritier et M. Xanthakou (sous la direction de), *Corps et affects*, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 325-338; «Le loup-garou ou la virtualité régressive du pubertaire masculin», *Adolescence*, vol. 22, n° 1, 2004, p. 155-171; «Un adolescent qui fait mouche: une variante sur la métamorphose pubertaire», *Enfances&rs*, n° 26, 2004, p. 29-42.

Rentrons dans le vif de cette idéologie de façon à mieux apprécier les images de ces films.

DIRECTION *LE MEILLEUR DES MONDES*

En 1898, Freud écrivait dans son article « La sexualité dans l'étiologie des névroses » : « [...] Ce serait l'un des plus grands triomphes de l'humanité, l'une des libérations les plus tangibles, à l'égard de la contrainte de la Nature à laquelle notre espèce est soumise, si l'on réussissait à élever la procréation au rang d'une action volontaire et intentionnelle, et à la dégager de son lien avec le plaisir sexuel⁵. » Un siècle, plus tard, fin 1999, un petit article proposait d'établir une liste de faits qui caractériseraient l'humanité de l'an 2000 au regard de celle de l'an deux mille cent et quelque. Entre autres faits remarquables, on pouvait relever : « En l'an 2000, les gens étaient enfantés à l'intérieur de leur mère, comme les animaux⁶ » (mes italiques). Retenons ce fait : la nécessité d'être englobé dans un corps de femme avant de naître relèguerait l'humanité au rang de l'animalité. Une telle perspective constitue une constante dans les œuvres de science-fiction qui ont pour thème la procréation et qui renvoient selon moi à la mythologie, au sens anthropologique du terme, de la culture occidentale contemporaine⁷. Et le premier mythe de ce genre est *Le meilleur des mondes* de Huxley, publié en 1932. Les enfants y sont fabriqués en flacon et élevés dans des centres spécialisés. Ce mode de reproduction industriel, par utérus artificiel, est opposé à la *viviparité*, terme scientifique utilisé à dessein par Huxley, et renvoyant à l'obligation d'en passer par un ventre féminin pour naître. En effet, les espèces vivipares telles que les nôtres s'opposent aux espèces ovipares qui pondent leurs œufs par le fait que l'embryon du vivipare se développe *aux dépens* des tissus maternels (dixit *Le Petit Robert*). Dans *Le meilleur des mondes*, la viviparité est perçue comme une

5. S. Freud, « La sexualité dans l'étiologie des névroses » (1898), dans *Œuvres complètes*, vol. 3, Paris, PUF, 1989, p. 216-240.

6. C. Sorg, « C'était comment l'an 2000 ? », *Télérama*, n° 2607, 29 décembre 1999, p. 12-13.

7. M. Moisseff, « La procréation dans les mythes contemporains : une histoire de science-fiction », *Anthropologie et sociétés*, vol. 29, n° 2, 2005, p. 69-94.

infâme chose du passé, ne subsistant plus qu'à l'état de survivance honteuse dans quelques réserves de sauvages. L'apogée de la civilisation correspond dans cette utopie à l'avènement de la stérilisation généralisée. Celle-ci s'accompagne de la disparition de la famille, du mariage, de toutes formes de relations de parenté qui sont devenues autant d'obscénités. Si on se souvient généralement bien du fait que les enfants sont fabriqués en flacon dans *Le meilleur des mondes*, on tend par contre à oublier que ce mode de reproduction est concomitant d'une survalorisation des pratiques sexuelles selon des normes malthusiennes, c'est-à-dire avec préservatifs et facilité d'avortement.

De fait, dans ce mythe d'anticipation, la pornographie est rattachée non à la sexualité, mais à l'enfantement: alors que les adultes s'adonnent à volonté aux activités érotiques, s'extasiant devant les ébats sexuels des bambins dans les cours de récréation, ils sont offusqués lorsqu'on leur rappelle l'origine vivipare de l'humanité. Il en va ainsi pour les étudiants auxquels s'adresse le directeur de l'Incubation et du conditionnement des bébés, notamment lorsqu'il les questionne sur la signification du mot parent:

« Il y eut un silence gêné. Plusieurs des jeunes gens rougirent. [...] L'un d'eux, enfin, eut le courage de lever la main.

– Les êtres humains, autrefois, étaient..., dit-il avec hésitation; le sang lui affluait aux joues. – Enfin, ils étaient vivipares. [...] Le pauvre garçon était éperdu de confusion. [...]

– En un mot, résuma le directeur, les parents étaient le père et la mère. – Cette ordure, qui était en réalité de la science, tomba avec fracas dans le silence gêné de ces jeunes gens qui n'osaient plus se regarder. – La mère..., répéta-t-il très haut, pour faire pénétrer bien à fond la science; [...] – Ce sont là, dit-il gravement, des faits désagréables. [...] (Car il faut bien se souvenir qu'en ces jours de grossière reproduction vivipare, les enfants étaient toujours élevés par leurs parents, et non dans des centres de conditionnement de l'État.) [...]

– Essayez de vous rendre compte de ce que c'était que d'avoir une mère vivipare.

De nouveau, ce mot ordurier. [...]

– Essayez de vous imaginer ce que signifiait "Vivre dans sa famille".

Ils essayèrent; mais manifestement sans le moindre succès.

– Et savez-vous ce qu'était un "foyer" ?

Ils secouèrent la tête. [...]

– [...] Pareille à une folle furieuse, la mère couvrait ses enfants (ses enfants) [...] comme une chatte, ses petits. [...]

– Notre Freud avait été le premier à révéler les dangers épouvantables de la vie de famille. Le monde était plein de pères, et était par conséquent plein de misère; plein de mères, et par conséquent de toute espèce de perversions, depuis le sadisme jusqu'à la chasteté; pleins de frères, de sœurs, d'oncles, de tantes – plein de folie et de suicide⁸. »

« La civilisation, nous répète Huxley, c'est la stérilisation⁹ », c'est-à-dire l'éradication de la maternité. Pour être des humains véritables, des « civilisés » à part entière, il faut jouir pleinement, c'est-à-dire être libérés du joug reproducteur. L'érotisme est l'apanage de l'humanité. Il inscrit pleinement dans la culture tandis que la reproduction naturelle, la viviparité, rabaisse au niveau de la nature et, par là, de l'animalité.

Quelques décennies plus tard, c'est le monstre d'*Alien* qui va symboliser la viviparité. La reproduction qu'il incarne est présentée sous la forme d'une infestation susceptible d'anéantir une humanité ayant atteint le plus haut degré d'évolution technologique. Il a les traits d'une sorte d'insecte géant mi-fourmi mi-araignée qui transforme ses proies humaines en cocons où déverser le contenu de ses œufs. Le seul objectif de ce monstre est de se reproduire : la bête ne dévore pas ses victimes, elle s'empare de leur corps pour engendrer. C'est un envahisseur de type cancer : il extermine de l'intérieur, en pénétrant les organismes hôtes où il se développe à la vitesse de l'éclair. L'arme suprême d'*Alien* est la grossesse : au terme d'une gestation thoracique relativement rapide, l'accouchement du nouveau-né provoque l'explosion de l'hôte porteur. Sous couvert d'exprimer le danger représenté par l'invasion d'une espèce extraterrestre, ce monstre sert à désigner l'aspect bestial et parasitaire de la procréation naturelle. Rappelons que l'un des enjeux de la recherche médicale contemporaine est de rendre compte du mystère du développement dans le corps maternel d'un corps étranger (*alien*) : le bébé. Cette façon de concevoir le bébé comme *étranger*, parasite prenant possession du corps maternel, transparaît dans bien des œuvres de science-fiction.

Je postulerais ici que le monstre venu d'ailleurs symbolise la viviparité et son aspect invasif, parasitaire, animalisant, toutes choses

8. A. Huxley, *Le meilleur des mondes* (1932), Paris, Pocket, 1998, p. 41-42, 54-57.

9. *Ibid.*, p. 130 et 141.

rejetées aux marges de la civilisation dans l'utopie de Huxley et dans la conscience populaire, comme l'illustre la prose du journaliste cité et, plus récemment, en août 2004, celle du professeur d'immunologie, Jean-Claude Weil, dans la très sérieuse revue *Géopolitique*¹⁰ :

« Je suis convaincu que, très vite, la reproduction ne se fera plus qu'en laboratoire, in vitro. Le mode de reproduction à l'ancienne ne sera plus qu'exceptionnel. C'est inévitable étant donné la façon dont la société évolue : les femmes font des carrières, passent des diplômes et, à 40 ans, veulent un enfant qu'elles n'ont pas eu le temps de faire avant. La solution, c'est de prélever à 18 ans les ovocytes et les spermatozoïdes en prévision de ce désir futur et de les mettre en attente. On aura ainsi des cellules germinales fraîches que l'on pourra utiliser à volonté pour une FIV. »

Nous sommes donc bien, aujourd'hui, dans la projection de l'avènement du *Meilleur des mondes* de Huxley.

DES HUMAINS ET DES INSECTES A HOLLYWOOD

D'où nous vient cette sainte horreur pour la reproduction naturelle ? Ma réponse est qu'elle s'est ancrée dans la théorie de l'évolution élaborée par Darwin¹¹ au XIX^e siècle. Cette thèse accorde une importance toute particulière aux modes de reproduction dans la classification et l'ordonnement des espèces les unes par rapport aux autres : on passe des espèces inférieures – insectes, poissons, etc. – qui pondent des millions d'œufs, aux mammifères inférieurs qui engendrent plusieurs individus par portée, puis aux mammifères les plus évolués que sont les primates qui n'ont, en règle générale, qu'un enfant par portée. De ce point de vue, plus une espèce est évoluée sur le plan biologique, moins elle procréé, et nous avons tendance à conceptualiser les différences culturelles selon le même schéma. Les sociétés les plus évoluées sur le plan technologique sont celles qui font le moins d'enfants, les moins évoluées en font le plus. Il y aurait donc un rapport inversement proportionnel entre le degré d'évolution d'une population et son taux de fécondité. Mais, d'un autre côté, les Occidentaux ont les plus grandes difficultés à maintenir un taux de fécondité suffisant pour assurer le renouvellement des générations (et le paiement

10. J.-C. Weil, « L'homme immortel », *Géopolitique*, n° 27, 2004, p. 21-26.

11. C. Darwin, *L'origine des espèces* (1859), Paris, Flammarion, coll. « GF », 1992.

des retraites); ils ont donc besoin de la fertilité des migrants pour maintenir une démographie viable. Or ces migrants sont jugés moins évolués, c'est-à-dire qu'ils sont perçus comme susceptibles de nous faire chuter d'un cran sur l'échelle de l'évolution.

Les œuvres de science-fiction vont donner corps à l'idéologie occidentale contemporaine: les différences morphologiques et/ou sociologiques des divers groupes humains y sont symbolisées par des différences entre espèces en compétition pour les besoins de leur espace vital; leurs continents d'origine respectifs – le Nord, le Sud, l'Est, l'Ouest – renvoient, de leur côté, à des planètes distinctes. Ainsi les humains terriens évolués types sont personnifiés par les Américains, prototypes des Occidentaux, leurs ennemis par les membres d'une autre espèce venue d'ailleurs, souvent incarnés par des insectes parasites géants et prolifiques. En effet, les insectes sont les figures privilégiées pour symboliser la pullulation et le parasitisme qui sont rattachés à la prééminence qu'ils sont censés accorder à la perpétuation de leur espèce.

Les scénaristes vont emprunter un autre aspect du mode de développement des insectes: les stades successifs par lesquels ils passent pour atteindre leur forme définitive: œufs, larves, nymphes-chrysalides, insectes adultes proprement reproducteurs. La métamorphose de l'insecte va servir à symboliser la transformation des adolescents au cours de la phase pubertaire, c'est-à-dire leur passage d'un état stérile à un état fertile.

Ainsi, dans *La mutante*¹², le scénariste fait correspondre la phase pubertaire d'une *alien* issue d'un ADN extraterrestre à son passage par un état de chrysalide d'où s'échappe une reproductrice pleinement développée. Avant cette mutation opérée dans la chrysalide, la jeune fille a l'aspect ingrat, un peu enrobé, de bien des préadolescents. Elle a également les comportements qui font souvent leur apparition à cette époque de la vie: accès de boulimie, fugue, contemplation dans le miroir avec la nette impression d'une transformation horrifique (dysmorphophobie). Lorsqu'elle sort de sa chrysalide, véritable nouvelle mise au monde à partir de la chrysalide-utérus, c'est une bombe sexuelle svelte et aux traits de visage affinés. La petite fille jusqu'alors inoffensive est

12. Film américain réalisé par R. Donaldson, 1995.

montrée, lorsqu'elle accède à sa puissance reproductrice, comme se transformant en une prédatrice cherchant à avoir des rapports sexuels dans l'unique but de se reproduire ; elle tue ses partenaires sexuels dès qu'ils ont rempli leur office, telles la mante religieuse et la veuve noire. Une fois inséminée, elle se transforme en animal et est prête à tout pour sauver son petit : la reproduction est ici associée à la fois à l'animalité et à la mort.

Dans *La mutante 2*¹³, l'astronaute infecté par un ADN martien ne peut s'empêcher de faire l'amour à tout va. Ses partenaires sont immédiatement inséminées, durant le coït même, et quelques moments plus tard, l'explosion de leur ventre enceint les tue tandis qu'un petit garçon se tient à leur côté. Au moment où il féconde ces femmes, des tentacules lui poussent dans le dos, comme à partir de sa colonne vertébrale¹⁴, signifiant que la conjonction sexe et reproduction renvoie à l'animalité et recouvre un aspect mortifère. L'astronaute infecté se trouve bientôt à la tête d'un régiment de garçons qu'il met à l'abri dans une cave. De leur nez sortent des filaments à partir desquels ils sont hissés au plafond et transformés en chrysalides. On laisse présager que de ces utérus-chrysalides sortiront de futurs prédateurs-procréateurs qui iront inséminer les humains actuels.

13. Film américain réalisé par P. Medak, 1998.

14. Dans les représentations traditionnelles occidentales, depuis l'Antiquité, le sperme est censé être produit dans la moelle des os et tout particulièrement dans la colonne vertébrale, le pénis étant perçu comme le prolongement de la colonne vertébrale où se déverse le sperme produit dans le rachis vertébral. Les cornes des mâles des espèces qui en sont pourvues, tels les cervidés, sont censées refléter l'abondance du sperme qu'ils secrètent. Et si le mari trompé est également symboliquement pourvu de cornes, c'est, comme l'a rappelé Françoise Héritier (« Le sperme et le sang. De quelques théories anciennes sur leur genèse et leurs rapports », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 32, 1985, p. 111-122 ; « Résumé des cours, 1984-1985 », Collège de France, 1986, p. 531-550), que son sperme empêché de s'écouler par celui qui a pris sa place dans le lit conjugal, est censé refluer en direction de sa tête. Dans *La Mutante 1* et *2*, les cornes et les excroissances osseuses des mutants qui apparaissent au moment de leurs rapports fécondants renvoient à cette symbolique (voir aussi D. D'Onofrio, « La semence dans les os », dans *L'esprit de la parenté. Europe et horizon chrétien*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2004, p. 43-47). On peut en rapprocher l'ossature d'Alien qui évoque la silhouette d'un squelette de dinosaure telle qu'on peut en voir dans les musées d'histoire naturelle. Cet aspect « squelette dinosaure » évoque à la fois la prolificité d'une espèce inférieure et son côté archaïque en regard de la civilisation humaine auquel elle s'attaque. C'est également ce à quoi semble renvoyer l'exosquelette des arachnides géants du film *Starship troopers*.

L'INQUIÉTANTE ÉTRANGETÉ DE L'ADOLESCENT

Les représentations occidentales imagées de la métamorphose pubertaire nous confrontent à l'ambiguïté vécue par les parents lorsqu'ils voient leur enfant, aux alentours de l'adolescence, se transformer en petit monstre à l'humeur changeante et aux comportements étranges. Le petit être affectueux devient un quasi étranger, un alien qu'ils ne comprennent plus. Et dans l'imaginaire collectif de notre temps, les enfants, que l'on regarde avec tant de sollicitude et d'inquiétude face aux multiples dangers qui les guettent, lorsqu'ils deviennent adolescents sont tout d'un coup perçus comme des prédateurs potentiels pour les adultes. Dans l'imaginaire, l'adolescent condense à la fois la figure de la proie – il est victime de ses pulsions, de son inexpérience, de la force qui le submerge et dont il ne sait que faire – et celle du prédateur : la violence de ses pulsions aurait le pouvoir de le faire régresser vers la bestialité.

Dans d'autres types de sociétés que j'ai évoqués, pour parfaire l'humanité des enfants en passe de devenir adulte, on exige de leurs parents qu'ils leur transmettent leur fonction parentale. Chez nous, à l'inverse, pour parfaire l'humanité de leurs enfants, les parents doivent 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. Il s'agit d'un autre système culturel avec ses avantages et ses inconvénients. Et parmi ces derniers je soulignerai le défaut d'élaboration concernant la filiation et je le mettrai à la fois en rapport avec l'absence de transmission de la fonction parentale et avec les difficultés pour les individus à s'affilier à de nouveaux intimes à l'âge adulte, motif de consultation de plus en plus fréquent.

De fait, au travers de la transmission de la fonction parentale, c'est la capacité à générer de nouvelles relations qui est elle-même transmise. Et les relations que l'on établit au cours de sa vie, d'autant plus qu'elles sont intimes, participent à la constitution de l'identité personnelle. Dis-moi qui tu fréquentes et je te dirai qui tu es...

EN GUISE DE CONCLUSION

Dans nombre de sociétés, l'identité singulière de chaque individu s'exprime au travers de sa capacité à enrichir constamment son réseau relationnel par filiation, en assumant des responsabilités parentales de différents types qui ne sont pas exclusivement biologiques, et par alliance, matrimoniale, rituelle ou autres. On relèvera à cet égard que si les thérapeutes familiaux se réfèrent volontiers à la filiation – aux relations entre parents et enfants et, plus récemment, entre frères et sœurs –, ils se préoccupent beaucoup plus rarement des modalités selon lesquelles s'établissent les alliances matrimoniales. Et ils ont de bonnes raisons pour cela ; une telle recherche ne serait, en effet, pas nécessairement pertinente dans notre contexte culturel où le choix d'un conjoint ou d'un partenaire sexuel n'engage pas automatiquement, loin de là, les membres des familles étendues des individus concernés¹⁵. Vue sous cet angle, la parenté, dans son acception commune actuelle, tend à se restreindre aux relations de filiation directes (entre les enfants et leur père et mère) et de couple. De façon corrélative, si la parentalité, c'est-à-dire la capacité à assumer des responsabilités parentales, est devenue un domaine d'intérêt clinique de plus en plus prégnant au cours du siècle passé, il n'en va pas tout à fait de même de l'intérêt que pourraient susciter les modalités de sa transmission. De fait, dans notre système culturel, la transmission de la fonction parentale n'est pas institutionnalisée. Et cependant, en devenant père ou mère, les individus modifient la teneur de leur propre identité relationnelle et celle de l'ensemble des personnes constituant leur réseau de parenté : ces dernières sont automatiquement transformées en grand-parent, oncle ou tante, cousin ou cousine, etc.

15. Et c'est précisément parce que dans d'autres contextes culturels le mariage entre deux individus est conçu comme une alliance entre leurs familles étendues engageant la responsabilité des autres individus qui composent ces familles qu'il peut exister des mécompréhensions importantes en cas de mariages mixtes : le partenaire occidental pensait en toute bonne foi se marier avec un autre individu et il découvre qu'il va lui falloir composer de façon plus étroite avec d'autres membres de la parenté de son conjoint vis-à-vis desquels il a, à son insu, acquis des responsabilités.

Les termes de parenté sont d'ordre relationnel : ils spécifient le type de liens qui unit les individus les uns aux autres et fondent ce qu'il en est de la filiation au plan anthropologique. En ce sens, la filiation n'est pas réductible aux seules relations entre ascendants et descendants directs. En assumant une fonction parentale, un sujet crée des liens de filiation qui débordent largement celui institué entre lui et son enfant sans pour autant que soient abolies ses relations de parenté antérieures. Mais dans les sociétés occidentales contemporaines, les modifications relationnelles induites par l'insertion d'un enfant dans une famille sont avant tout perçues en tant que changements statutaires des seuls ascendants. L'accession à la parentalité est censée relever uniquement du désir d'enfant émanant des sujets et non d'une transmission institutionnalisée entre parents et enfants. La conséquence en est le rétrécissement de la notion de filiation. Il a pour effet de disjoindre la problématique de la filiation de celle de la parentalité et du mode de transmission de cette dernière. Parallèlement, identité sexuelle et fonction reproductrice tendent à être appréhendées comme ressortissant de champs séparés. Nous avons vu que cet état de fait a à voir avec la conception actuelle de l'identité dans les sociétés occidentales contemporaines.

J'ai adopté une démarche culturelle comparative pour cerner la particularité de notre système culturel pour le sujet qui nous occupe ici : le contenu et les modalités de transmission entre les générations qui sous-tendent le processus de constitution des identités personnelles. Pour ce faire, il m'est apparu indispensable d'apporter quelques repères théoriques permettant de souligner que les différences culturelles ne sont pas qu'une question de contenu ; elles reposent sur des présupposés idéologiques associées à des distinctions ontologiques. Ainsi, dans le contexte culturel qui est le nôtre, l'identité personnelle tend à être conçue en termes plus substantiels que relationnels. De ce point de vue, l'objectif de la constitution d'une identité personnelle serait de devenir « soi » et de « le rester » en dépit des modifications relationnelles qui affectent tout un chacun au cours de sa vie. Mais cette conception de l'identité est loin d'être universelle. Il est d'autres contrées où le soi n'est jamais censé cesser de le devenir, parfois par-delà la mort elle-même.

Dans tous les cas, la viabilité d'une société se fonde sur sa capacité à fournir aux individus les moyens d'accéder à une forme d'autonomie pour qu'ils engagent leurs propres choix relationnels et/ou existentiels. Et ces moyens sont en rapport avec la façon dont on envisage ce que recouvre la notion d'identité personnelle : plutôt en termes relationnels – être fils ou fille de, conjoint de, parent de, etc. –, ou plutôt en référence au corps propre, comme chez nous (cf. les critères d'identification biométrique de plus en plus prégnants). Privilégier le corps comme référence et point d'appui essentiel pour fonder l'identité personnelle a sa logique que je ne développerai pas ici. Je me contenterai de mentionner, à titre d'exemples, quelques-unes des problématiques sociétales actuelles qui en découlent. Les techniques de visualisation du corps telles que l'échographie expliquent que le fœtus tende de plus en plus à avoir des droits propres reconnus avec des implications juridiques et pratiques qui ne sont pas des moindres et qui complexifient la reconnaissance du droit à l'avortement¹⁶. L'injonction croissante faite aux individus de construire leur corps pour le rendre sain et beau¹⁷ s'accompagne d'une stigmatisation grandissante des hors normes. Enfin, et en lien direct avec le thème de cet ouvrage collectif, on relèvera que l'importance conférée au « processus de la sexualité » des adolescents va, paradoxalement, de paire avec la tendance à oblitérer le fait que la puberté transforme les individus en parents potentiels. Or, cette nouvelle donne sous-tend le changement radical de leur identité relationnelle vis-à-vis de leurs parents. Ce phénomène est occulté pour faire valoir le droit des adolescents à accéder à une sexualité sans risques, risques au rang desquels la grossesse occupe une place de choix. On se préoccupe du questionnement des adolescents quant à leur éventuelle fonction parentale surtout dans le cadre des grossesses dites prématurées, c'est-à-dire jugées, là encore, hors normes. Pour accéder à une identité sexuelle adulte « normale » et ainsi jouir pleinement, de manière indépendante, de son corps, il faut se soumettre au diktat de l'anticonception. Par contraste, dans d'autres contextes culturels, la légitimation des individus à avoir des enfants est vue

16. L. Boltanski, *La condition fœtale. Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*, Paris, Gallimard, 2004.

17. I. Queval, *Le corps aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 2008.

comme l'un des moyens privilégiés pour les faire advenir en tant qu'êtres autonomes vis-à-vis de leurs parents. Devenir parent est alors vu comme un tremplin pour pouvoir accéder, en tant qu'adulte, à une identité relationnelle propre. Une formule que je sou mets à la méditation des cliniciens.



SEXO Y FE

LECTURAS ANTROPOLÓGICAS
DE CREENCIAS SEXUALES Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS

Dimitri Karadimas y Karine Tinat
Coordinadores

2014



EL COLEGIO DE MÉXICO

SACERDOTES DE AYER Y GAYS DE HOY:
¿LA BASE DE LAS NORMAS ERÓTICAS
HETEROSEXUALES DE SUS CONTEMPORÁNEOS?*

MARIKA MOISSEFF¹

“Los hetero nos roban todo, incluso nuestra propia sexualidad”, señala el activista homosexual Guillaum Dustan (2001: 21). Y continúa:

No, por supuesto no es falso, hay pruebas que lo demuestran. ¿Se han dado cuenta de hasta qué grado les gusta a los hetero ser vistos en la calle?, ahora ellos lo toman como algo muy normal [...]. Me parece que en nuestros días la perspectiva ha cambiado y que hay una especie de sentimiento general que, es cierto, el maricón, puede que no sea normal, pero es algo que se conoce. En la actualidad conocemos a los maricones, no es como antes (en la década de 1980 y el inicio de la de 1990), cuando para nada sabíamos quiénes eran. Después, llegaron la tele, las películas, el *look*, sobre todo el *look*, el *look* de maricón, copiado totalmente por los heterosexuales guapos [...] Yo pienso que el *look* gay permite al macho heterosexual castrado resexualizarse. Los maricas elaboran la sexualidad de los hetero. A partir de nuestro surgimiento, ellos comenzaron a ponerse cosas en el culo [...]. Entonces termina por ser viril meterse cosas en el culo, ¿genial, no? Ahora resulta que enculado = hombre verdadero. Por nuestra parte, es excelente [...], ya que todos los modelos homo, vestidos de cuero que frecuentan los antros, se volvieron las locas (el escenario SM [sadosomasoquista] tradicional [...]) ya no le da miedo a nadie.²

* Traducción del francés por Pamela Elizabeth Flores López.

¹ Mi agradecimiento a Marie-Hélène Bourcier, Jean-Marie Grégoire, Marco Dell’Omo-darme, Maxime Cervulle, Ahmed Haderbach, Tim Madesclaire, Alessandro Stella, Michel Houseman quienes, de diversas maneras, me ayudaron a desarrollar la perspectiva de este capítulo.

² Con el objetivo de facilitar la comprensión del texto, modifiqué la tipografía original utilizada por Dustan, voluntariamente caótica.

Con este testimonio, Dustan nos invita a observar que, actualmente, en el seno de la cultura gay es donde la puesta en escena de la hipermasculinidad —una musculatura poderosa revestida de cuero— se ha vuelto más visible y, con esto, estudiar la referencia desde la cual los símbolos de la masculinidad pueden ser juzgados. De hecho, Dustan revela que en su gimnasio, frecuentado por heteros, son los gays quienes representan la perfección del cuerpo masculino, incitando así el respeto de los hombres hetero. Por tanto, en lo sucesivo resultará que “enclavado = hombre verdadero”. Parecería entonces que para conseguir una revirilización, los heterosexuales son conducidos a la reapropiación de una parte de la cultura de los hombres gays al pedirles prestado su *look* y, sobre todo, los elementos de su sexualidad considerados como propios de este grupo —la sodomía, por ejemplo— o característicos de la línea gay más “hard” como el *fistfucking* —el acto de introducir en el recto uno o dos puños, o incluso el antebrazo— y el BDSM (Bondage, Disciplina, Sumisión, Sadismo y Masoquismo).

Con base en la propuesta de Dustan, en este capítulo quisiera iniciar una reflexión sobre lo que nos enseña este viraje desde la perspectiva de la homosexualidad masculina. Así pues, hasta alrededor de la década de 1980 las representaciones populares del hombre homosexual tendían a reflejarlo de forma preponderante como un hombre afeminado, pues éste era el retrato por excelencia del “volteado” (una mujer dentro del cuerpo de un hombre). En la actualidad sucede lo contrario, tales imágenes se relacionan más comúnmente con la representación de la hipermasculinidad en cuero y a la del SM, entre otras; además hacen referencia a ellas durante el día del Orgullo Gay. Así, como lo señala Hoquet, “[los] motociclistas, [los] policías, [los] marinos de grandes musculaturas” y realizadores de prácticas sexuales extremas tomaron el lugar antes ocupado por la “loca” y el “marica” (2009: 104). Este paso de una figura a otra probablemente tiene su origen en las primeras revueltas homosexuales ocurridas en Nueva York en junio de 1969, que se produjeron después de la irrupción de la policía en el bar Stonewall (Duberman, 1994). Las celebraciones del Orgullo Gay recuerdan este evento y por fin permiten a quienes hasta ese momento habían sido considerados como subhombres mostrar abiertamente su orientación sexual: la imagen del rebelde que desea serlo reemplaza a la del sumiso pasivo y temeroso. A partir de entonces, los colectivos por la defensa de los derechos homosexuales se reafirmaron y aportaron las bases para la constitución de una comunidad que había permanecido hasta ese momento

virtual y “en el clóset” (Kosofsky, 2008). El viraje en la perspectiva sobre la homosexualidad masculina debe también mucho, según yo, a la hecatombe de la epidemia del Sida, también atendida hasta ese momento, pues en tales condiciones el trágico y peligroso destino del homosexual masculino transformado en mártir de sus prácticas *hard* sólo podía tener lugar dentro de la visión cómica en la que entonces se encontraba encasillado por el imaginario heterosexual dominante. Durante dicho proceso, el cuerpo gay se convirtió en un ícono de la verdadera masculinidad no corrompida por el contacto con la feminidad o por cualquier implicación directa con la maternidad y, al mismo tiempo, la erótica gay se volvió una referencia para los heterosexuales.

Todo esto sucedió como si la capacidad para soportar de forma consciente el dolor así como la búsqueda del mismo por medio de las prácticas sexuales homogenéricas pudiera, a partir de entonces, ser concebida como el factor contribuyente en la fabricación de una masculinidad paradigmática. Ahora bien, lo mismo sucede en otras culturas tradicionalmente estudiadas por los etnólogos, en las cuales los hombres se infligen durante ciertos ritos —sobre todo los de iniciación masculina, considerados forjadores y conductores de las características de su ser masculino— toda clase de pruebas físicas, a menudo extremadamente dolorosas, las cuales los distinguen de las mujeres y de las madres.

La necesidad de imponer la reconducción de la separación de los sexos, mediante un ritual o sin él, está asociada generalmente al control de los hombres sobre la fertilidad de las mujeres. A la luz de este conjunto de eventos cercanos y de ambientes culturales fuertemente distantes, podemos preguntarnos si en la cultura occidental de siglos pasados la creación de la colectividad masculina representada por los sacerdotes no mantuvo una lógica similar. En efecto, dicha comunidad homogenérica, distanciada de la maternidad natural y sometida a la abstinencia, incluso al cilicio y la flagelación, también contribuyó en la concepción de una masculinidad específica en virtud de la cual los sacerdotes fueron habilitados para imponer las normas de las prácticas heterosexuales, supuestamente dirigidas sólo a la reproducción, aunque ellos mismos hayan tenido como “ícono” femenino a una madre virgen.

En este capítulo estableceré un paralelismo entre los medios en los cuales se basa la edificación de una masculinidad paradigmática en Occidente, por un lado —la de los sacerdotes y luego la de los gays—; y, por otro, en

la cultura tradicional de un grupo aborigen en Australia, reflejada en los varones iniciados. En los tres casos, nos encontramos en presencia de una comunidad homogénerica masculina unida a una virilidad referencial fundamentada en prácticas corporales extremas que, en razón de su vínculo privilegiado con la trascendencia, se supone que tiene la capacidad de regir las normas eróticas heterosexuadas. Después de adelantar algunas propuestas generales referentes a lo que por lo regular situamos bajo una categoría religiosa, primero hablaré de los aborígenes australianos, luego de los sacerdotes y, por último, me referiré de nuevo a la comunidad gay, para colocar así dentro de un marco explícitamente comparativo una evolución que, en el momento actual de mi búsqueda, aún resulta exploratoria por completo.

Una perspectiva sobre lo "sagrado"

Considero que mi concepción sobre lo sagrado concuerda con la de George Bataille (1957, 2004). Desde esta perspectiva, lo sagrado se encuentra necesariamente ligado a la transgresión; es decir, al franqueamiento de una frontera entre lo que puede estar exhibido y lo que *normalmente* debe permanecer en secreto, conservado a distancia de los sentidos y, en especial, de la vista. Cuando esta frontera es violada, nos encontramos ante lo *extraordinario*, que puede estar constituido como tal por las convenciones reconocidas socialmente, tal como sucede durante las ceremonias religiosas y también durante las relaciones sexuales. La exhibición de la intimidad corporal es, de hecho, la más susceptible a conducir a una transgresión. Por ello, hay una contigüidad entre lo sagrado y el erotismo, por una parte, y la muerte, por otra, pudiendo los tres encontrarse conjugados en circunstancias extremas; las obras de Sade y de Bataille remiten a esto. Según creo, lo que une tales fenómenos es la presencia excesiva del cuerpo como tal, es decir, sin mediación. Desde este planteamiento, lo sagrado conduce a la exhibición de la intimidad —a veces bajo la forma de demostración pública— durante la cual resulta esencial la presencia pesada y concreta del cuerpo mediante su desnudez y/o de sus secreciones como la sangre, el espermatozoide, la orina y los excrementos. Lo anterior se opone a las representaciones del cuerpo —que han sido distanciadas debido a su mediatización— que nos ofrece la iconografía cristiana, o sus desplazamientos simbólicos que consis-

ten, por ejemplo, en representar la sangre de Cristo a través del vino durante la misa o su cuerpo mediante la hostia durante la comunión. Imponer la presencia de lo íntimo dentro de un espacio público o externalizarlo durante las relaciones sexuales enfrenta a los participantes a una alteridad radical: lo íntimo del otro y/o lo suyo propio.

La exhibición de lo íntimo incomoda en la medida que fascina y disgusta a la vez, en la cual el disgusto constituye la misma razón de la fascinación que provoca, como todo lo que se relaciona precisamente con la consciencia de infringir algo prohibido, al franquear así la línea que separa lo que por lo regular tenemos derecho a percibir y lo que no se puede ver más que en circunstancias excepcionales. La consciencia de transgredir lo que ordinariamente es una prohibición juega un papel esencial en el acceso al placer sexual. Desde esta perspectiva, el acceso al goce, como a lo sagrado, tendría que ver con el franqueamiento de la frontera que separa lo íntimo y lo público, cualesquiera que sean las maneras de definir las de acuerdo con su contexto cultural. Para que haya transgresión en relación con los códigos ordinarios de la sociabilidad, es necesario que un límite sea franqueado y, para hacerlo, es necesario conservarlo al mismo tiempo.

Una sociedad viril ejemplar

Otro elemento que conviene relacionar con la noción de lo sagrado, en tanto que lo íntimo es puesto en la escena pública, es el estatus privilegiado conferido generalmente a todos los hombres o sólo a algunos en la esfera de lo religioso.

Si lo religioso nos remite en todo momento y en todas partes a una divinidad, siempre está asociado, sin embargo, a una forma de trascendencia que remite por sí misma a fuerzas sobrenaturales, al origen de la vida y a su perpetuación. Por tal motivo, la procreación y su control interesan muy a menudo a los oficiantes del culto. Ahora bien, es necesario constatar que el papel que juegan las mujeres es crucial, en la medida en que son las únicas que pueden procrear; además dicho papel reviste un carácter evidente que no existe en el que tienen los hombres. Así, mitos y ritos se conjugan para demostrar que los hombres son los actores esenciales en la preservación de la fertilidad de las mujeres, incluso de la naturaleza en general en virtud del vínculo privilegiado que éstos mantendrían con lo trascendente.

En otro artículo analicé los procedimientos tradicionales mítico-rituales de los Aranda, un grupo aborigen australiano que ubica las responsabilidades características de los hombres en el ámbito de la fertilidad (Moisseff, 1995, 1998). Sin embargo, para estar listos para asumir dichas responsabilidades, los hombres debían seguir una trayectoria iniciática propiamente masculina: su cuerpo era continuamente fustigado, circuncidado, la cara inferior del pene era partida desde la raíz de los testículos hasta el meato urinario, el cuero cabelludo y el mentón eran mordidos, el cuerpo y la cabeza quemados en repetidas veces, las uñas de los pulgares eran arrancadas. Tales pruebas físicas los autorizaban para ejecutar ritos de fertilidad durante los cuales sus cuerpos eran sometidos a nuevas pruebas que consistían en hacerlos sangrar abundantemente y ayunar.

Hagamos un resumen: paradójicamente, es en virtud de que los hombres ocupan un lugar distanciado en el proceso de reproducción carnal que son considerados como los mediadores privilegiados entre la humanidad y lo trascendente —aquí el Sueño aborigen— al inicio de la encarnación que, sin embargo, se produce en el seno del cuerpo femenino. No obstante, para estar a la altura de este privilegio, el cuerpo debe ser sometido a toda suerte de pruebas en las cuales el dolor juega un papel fundamental. Dichas pruebas permiten conferir prerrogativas exclusivas a la comunidad homogénera masculina, las cuales consisten en conducir la separación de los sexos y la distinción de los papeles socioculturales que se considera existen desde el origen de la encarnación del conjunto de seres vivos. Desde este punto de vista, la trayectoria masculina y las pruebas corporales dolorosas que la envuelven se presentan como los procedimientos apropiados para estimular la expresión de la fuerza específica que se supone encierra el cuerpo masculino, desde su nacimiento hasta su estado ideal, pero que siempre es susceptible de ser inhibido por los acercamientos íntimos con el cuerpo de las mujeres, primero con el de la madre y, luego, con el de las parejas sexuales. De hecho, si los símbolos de la masculinidad adquirida en el nacimiento vuelven elegibles a los individuos para la iniciación masculina, la misma necesidad de pasar por una trayectoria compleja de pruebas típicamente masculinas demuestra que dicha masculinidad de nacimiento no garantiza por sí misma la expresión de una virilidad en la práctica. Constantemente, los hombres deben someterse a la experiencia del dolor con la finalidad de reiterar la diferencia entre su ser masculino y el de los seres femeninos con los que comparten su intimidad. Todo esto

acontece como si los hombres, para mantener la virilidad que les asegura su superioridad frente a las mujeres en los planos político y ritual, debieran someter su cuerpo a procedimientos de descontaminación en relación con los cuerpos femeninos. Esta descontaminación ocurre por medio del dolor infligido a su cuerpo durante los ritos ejecutados en el seno de un colectivo homogenérico masculino que está, por supuesto, estrictamente prohibido a las mujeres y a los no iniciados.

Los sacerdotes católicos

Ahora pasemos al enfoque del cristianismo. Que la Iglesia imponga al conjunto de la sociedad sus normas sexuales —una heterosexualidad exclusivamente dirigida a la reproducción y en el marco del matrimonio monógamo— no es algo natural. Las poblaciones europeas a las que los eclesiásticos impusieron dichas normas se resistieron durante mucho tiempo a aceptarlas, principalmente dentro de la aristocracia, en la cual los miembros varones poseían hasta ese momento la exclusividad del poder político y practicaban la poligamia y el concubinato (Duby, 1981). Frente al caso ejemplar de los Aranda —mencionado líneas arriba—, es legítimo suponer que una de las medidas más eficientes empleadas por el cristianismo para sentar su autoridad sobre el mundo secular, consistió en fortalecer la particularización del colectivo homogenérico sobre el que esta autoridad descansaba. Sin embargo, si los sacerdotes son reconocidos como detentores de un lazo privilegiado con la divinidad en virtud de su trayectoria iniciática, su separación innata del resto de la sociedad se vuelve real, como sucedió durante la Edad Media clásica debido a la imposición rigurosa de reglas disciplinarias específicas que regían la intimidad de los sacerdotes: el celibato, la abstinencia sexual y la incitación a someter el cuerpo si se mostraba rebelde a mantenerse alejado del pecado de la carne (Brown, 1995; Stella, 2009; Vandermeersh, 2002; Bologne, 2004). Así, podemos establecer un vínculo, por un lado, entre la exigencia hecha a los sacerdotes para mantenerse distanciados del contacto íntimo con las mujeres, mediante el celibato, y la de reprimir el ejercicio de su sexualidad (goce y engendramiento); y, por el otro, el privilegio que les fue conferido para garantizar las normas de la sexualidad ordinaria que deben ser practicadas, precisamente al contrario, en el seno de una intimidad heterogenérica enmarcada por el matrimonio

y que debe tener como único fin la reproducción. De hecho, estas prescripciones complementarias que distinguen los órdenes eclesiásticos y seculares se armonizaron con la implantación de la confesión, que autorizó a los sacerdotes a inmiscuirse en la intimidad de las parejas (Delumeau, 1990; Bechtel, 1994; Haliczzer, 1996; Corbin, 2008; Stella, 2009).

Así pues, la confesión enfocó cada vez más su atención en la sexualidad con el objetivo de constreñirla a la esfera matrimonial y canalizar los excesos como la concupiscencia, es decir, la búsqueda del mero placer sexual y de las prácticas designadas como transgresoras de las normas, como son la masturbación, la fornicación, el adulterio, la sodomía, la bestialidad, etcétera. La confesión inquisidora sobre estas infracciones sexuales y la conducta introspectiva que aquélla exigía por parte de los fieles tuvo por consecuencia el exacerbamiento del interés por el sexo (Foucault, 1984; Corbin, 2008; Stella, 2009), lo cual provocó una verdadera fascinación por las prácticas sexuales transgresivas que permitían alcanzar el placer lejos de toda finalidad reproductiva; entre estas prácticas se encontraba la sodomía, también había otras, pero ésta resulta particularmente significativa para el tema que nos interesa.

Posteriormente, el escudriñamiento de la confesión realizada por los médicos, que por su parte buscaban evaluar los efectos psicopatológicos de las prácticas consideradas fuera de norma, se conjugó con aquélla de los eclesiásticos (Corbin, 2008). Esta intromisión en la intimidad más profunda de los individuos tuvo un efecto paradójico: planteó los escenarios de las modalidades de transgresión de las normas cristianas de la sexualidad. Efectivamente, si para gozar es preciso imaginar o practicar la transgresión, el interés otorgado a las modalidades de acceso al placer sexual usando prácticas prohibidas desempeñó, sin duda, un papel esencial sobre la importancia conferida posteriormente en las sociedades occidentales al acceso al placer sexual y a la separación entre sexo y reproducción. Entonces, notaremos que el declive del poder de la Iglesia durante el siglo XIX tuvo lugar al mismo tiempo que el surgimiento de las nuevas profesiones como la psiquiatría, la psicología y el psicoanálisis, las cuales participaron en el incremento del interés por las prácticas sexuales de los individuos y de sus desviaciones. Así, la confesión de temas sobre fantasías y prácticas sexuales en los consultorios de los psicoanalistas parecen, efectivamente, haber sustituido el ejercicio de la confesión realizada a los sacerdotes (Stella, 2009).



Imagen 1. *Ex voto martirio de San Sebastián*, Ángel Zárraga (1886-1946).

Del sexo sin placer al sexo sin reproducción

Dentro del contexto de esta evolución de costumbres occidentales resulta necesario inscribir la declaración de Freud de 1898, según la cual “[uno] de los más grandes triunfos de la humanidad” consistiría en separar la procreación de la búsqueda del placer sexual (1989: 232). Para él, el temor al embarazo no deseado previene el acceso al placer y se encuentra claramente al inicio de la neurosis. Este dogma presagia la evolución de las prácticas y de las mentalidades en materia sexual dentro de las sociedades occidentales, que valorarán cada vez más la separación entre sexo y procreación, para favorecer así, de forma progresiva, el acceso a una sexualidad independiente de la reproducción (Moisseeff, 2010, 2000). Ciertamente, hay una continuidad —incluso si ocurre mediante una inversión estructural— entre la intención de la Iglesia de separar la reproducción del acceso al placer sexual; y la del estado liberal actual por autorizar y promover el acceso al placer sexual de todo individuo facilitándole recursos, por una parte, con métodos anticonceptivos y, por otra, con medios de reproducción asexuados como la inseminación y la fertilización *in vitro* (Moisseeff, 2010). Asimismo, en la actualidad es posible proyectar un futuro en el cual los úteros artificiales y la clonación permitirán, en lugar de la Virgen María, tener hijos sin pasar por las relaciones sexuales, un aspecto altamente explotado por los relatos de ciencia ficción (Moisseeff, 2005).

Para algunos sexólogos (Schnarch, 1997) o practicantes del tantrismo, considerados parte del *new age*, la sexualidad remite a una experiencia espiritual cuyo orgasmo constituye el acmé; según esto, el individuo está listo para prolongarse a una forma de trascendencia que le permite incrementar su autonomía y su energía vital, y continuar así su desarrollo personal. En el Occidente contemporáneo, la desvinculación del sexo de la procreación ha permitido una renovación de la asociación entre el erotismo y lo sagrado, que Bataille no negaría. Así, las prácticas preconizadas son transgresoras en la medida que, entre otras cosas, autorizan la inversión de las relaciones de dominación propias de la heterosexualidad normativa tradicional, en la que el hombre domina porque es quien penetra y entonces se le considera como el único agente activo; mientras que la mujer es dominada porque sólo se le considera como penetrada y, por tanto, pasiva.

Una virilidad homosexual

La inversión de las normas sexuales que tanto trabajo le costó al cristianismo imponer desembocó en la valoración de un erotismo indiferente a la procreación, conformado por las prácticas que posteriormente la Iglesia y la medicina declararían como desviadas. Desde este punto de vista, la homosexualidad aparece como algo ejemplar, lo cual debe vincularse con la reciente visibilidad que ha adquirido la comunidad gay en las sociedades occidentales y, más precisamente, como lo señalan Dustan y Hoquet, con aquélla de los adeptos al SM *hard* y con su *look* de chicos malos o de neonazis. De acuerdo con lo anterior, la homosexualidad a la que me he referido, la que atrae las miradas y participa en la reformulación de las normas eróticas heterosexuales, no remite ni a las lesbianas ni a los homosexuales considerados afeminados, sino, debemos señalarlo, a una forma de hipermasculinidad.



Imagen 2. Objeto artesanal brasileno (colección de la autora).

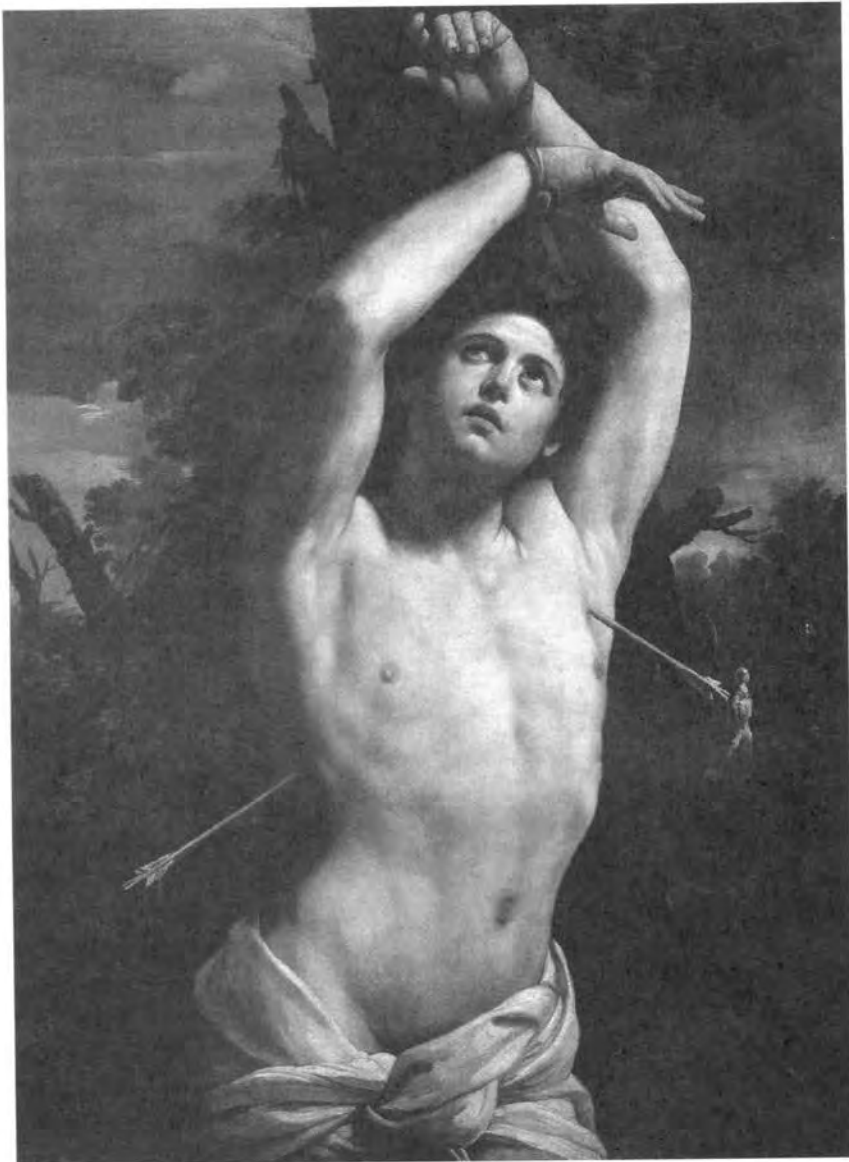


Imagen 3. *San Sebastián*, Guido Reni (1575-1642), Rhode Island School of Design Museum, Providence, Estados Unidos.

Los representantes de esta comunidad homogénera hipermasculina encarnan entonces una virilidad paradigmática dentro de un universo cultural preconizador de la igualdad de sexos y de la simetría de sus papeles. Ahora bien, de forma completamente significativa, las prácticas sexuales que les permiten ocupar este lugar consisten en la representación pública de las relaciones de dominación (BDSM, *fistfucking*) en el interior de un colectivo y en los espacios estrictamente reservados para los iniciados, como las saunas, los clubes, los *backrooms*, etcétera. Además, la postura *bottom*, que corresponde a quien se inflige el dolor, tiende a ser sobrevalorada en relación con la postura del que inflige el dolor, el *top*. En efecto, en estas prácticas consentidas, la persona que padece el dolor dirige el juego y determina las reglas (Califia, 1992, 1994; Thompson, 1992; Bourcier, 2001). La hipermasculinidad resultante debe mucho, paradójicamente, a la capacidad de hacerse penetrar por el recto, no sólo por el pene, sino también por consoladores de un tamaño impresionante, de huevos cromados, de puños y de antebrazos. Desde esta perspectiva, hacerse penetrar en nada impide a un hombre vivir y ser percibido como “fuerte y masculino”, sino al contrario: la capacidad de “ser tomados por el culo”, como dice Dustan (1999), lejos de remitir como en otros tiempos a una desvirilización ligada al hecho de ponerse en la posición de la mujer dominada, en este contexto deviene en una forma de virilidad de naturaleza superior (Hoquet, 2009). Sin embargo, como se consideran capaces de hacerse penetrar y penetrar ellos mismos, condensan las dos posiciones de dominante y dominado —y viceversa—, y se muestran así totalmente autosuficientes en el plano sexual. Por el contrario, los varones heterosexuales permanecen como los únicos hombres dependientes de las mujeres para asegurar su placer sexual y reproducirse; “la reproducción” de los gays a los que nos referimos procede, por su parte, de la iniciación de los nuevos beneficiarios: como en el caso de otras sociedades, por ejemplo los Aranda (Moisseff, 1995, 1998) o los Papúa (Herdt, 1982), únicamente los varones iniciadores, que ya fueron iniciados, son capaces de engendrar nuevos iniciados y, por ende, de reconducir la distinción entre sexos. Al haberse reapropiado de manera positiva la sodomía condenada por los sacerdotes y los tribunales de la Inquisición, actualmente los *gays hard* ilustran una sexualidad totalmente desprendida de la procreación y revelan también la pobreza y rigidez de las prácticas heterosexuales tradicionales.

De forma paralela, la pornografía gay se ha vuelto accesible a todos mediante las revistas y los sitios de internet especializados, así como de obras literarias que retratan las trayectorias iniciáticas sexuales de sus autores (Dustan, 1999, 1998; Camus, 1982; Rémès, 2003). Esta mediatización contribuyó sin duda a la flexibilización de las normas eróticas de los heterosexuales al permitirles así asumir de manera progresiva y más abiertamente una sensualidad diversificada (anal, de los senos, etcétera), incluso de adoptar el BDSM (Poutrain, 2003).

Desde esta perspectiva, existe la aptitud para acceder a una virilidad que proviene de la capacidad de soportar toda clase de sufrimientos físicos infligidos por los pares y de gozarlos abiertamente; virilidad que se encuentra ineludiblemente ligada al acto de asumir los riesgos inherentes a tales prácticas extremas y también de aquéllas que consisten en multiplicar los encuentros íntimos con desconocidos y de hacer el amor sin condón (*bareback*), incluidos entre ellos los seropositivos (Dustan, 1998; Rémès, 2005). Gozo, transgresión, muerte y erotismo se encuentran aquí conjugados al extremo para constituir una verdadera sacralidad del sexo. Por otro lado, si esta comunidad homogenérica masculina se distingue claramente de la que integran los sacerdotes por haber sustituido la abstinencia, sin embargo, el placer comparte algunos aspectos con ella. En primer lugar, sus adeptos evitan toda relación íntima con mujeres; en segundo, sus miembros se flagelan; finalmente, también tienen mártires: grandes figuras mediáticas o intelectuales, como Michel Foucault, que fueron víctimas de su elección de vida singular y que no son menos representativos de una virilidad asumida, a semejanza del ícono gay que es San Sebastián atravesado por flechas.

San Sebastián es, en efecto, considerado uno de los más antiguos y permanentes íconos gay. Su biografía (*Passio sancti Sebastiani Vème siècle & de Voragine, 1255*), las representaciones sensuales de las que fue objeto después del Renacimiento (Martens, 1995; Ressouni-Demigneux, 2000; Besserve *et al.*, 2006) y el papel protector contra la peste que le fue concedido a partir de la Edad Media (Lévy, 2008) contribuyeron a hacer de él una figura identificadora particularmente adecuada para la comunidad homosexual masculina contemporánea (Kaye, 1993; Ressouni-Demigneux, 2000; Koh, 2010; Dietschy, 2013). Según la leyenda, fue en razón de su defensa ardiente de la fe cristiana y de los cristianos que el emperador Diocleciano condenó a este soldado romano a ser traspasado por flechas. Sebastián sobrevivió a este primer martirio, del cual nace su poder para

curar la peste; la flecha ha sido asociada “desde la época de Homero (Ilíada I, v. 43-52)” a la epidemia mortal, “una y otra azotando al hombre de manera tan súbita como brutal” (Martens, 1995: 1035). Ahora bien, el santo escogió desafiar de nuevo a Diocleciano; éste le condena entonces a ser azotado y morir a palos, exigiendo que su cadáver sea echado a la *cloaca maxima* que era la cloaca mayor de Roma. Desde este punto de vista, su martirio simboliza claramente que Sebastián pertenecía a una comunidad perseguida cuyos miembros eran expulsados fuera de la sociedad, incluso después de la muerte. De este modo, a partir del Renacimiento, las representaciones del santo expresan mayor sensualidad, lo que facilita una mejor interpretación de tipo sexual: se le representa entonces con los rasgos de un joven casi desnudo de acuerdo con la plástica apolínea atlética, con las manos atadas y ligadas a un árbol o a una columna antigua, con el cuerpo travesado de algunas flechas y con un rostro expresando poco el dolor (Besserve *et al.*, 2006).

Gracias a la difusión de las obras de Sade, Sacher-Masoch y Freud durante el siglo XIX, esta figuración particularmente carnal de los flechazos no mortales dirigidos al santo permitirá transformar la flecha en “símbolo fálico”, y al piadoso oficial romano, en víctima consintiente (Martens, 1995: 1037). Todo esto propicia la evocación del homoerotismo y los fantasmas sadomasoquistas masculinos. Sin duda alguna por todo ello a partir de siglo XIX “en la literatura en primer lugar y después en las artes plásticas, la figura de San Sebastián ha dado lugar a lecturas homosexuales” (Martens, 1995; Hafkamp, 1993; Ogrinc, 1993), a las que las revoluciones sexuales de las décadas de 1960 y 1970 seguidas de la epidemia del Sida, han dado la posibilidad de expresarse más abiertamente y de forma acrecentada. Así ha sido desde Oscar Wilde hasta los artistas Pierre y Gilles, pasando por Annunzio, Proust, T. S. Eliot, Cocteau, García Lorca, Tennessee Williams, Pasolini y Mishima, el martirio de San Sebastián continúa inspirando en el arte la articulación entre homoerotismo, dolor infligido y sagrado (Matt *et al.*, 2003).³

³ Es posible darse cuenta de la abundancia de referencias en esta materia consultando algunos sitios de internet: [<http://torturebyroses.gydja.com/Sebastian-Salome.pdf>]; [http://www.alaintruong.com/albums/saint_sebastien_dans_l_art/index.html]; [<http://www.tetu.com/actualites/culture/robin-saint-sebastien-incarne-la-beaute-rant-spirituelle-que-charnelle-21143>]; [<http://www.independent.co.uk/arts-entertainment/art/features/arrows-of-desire-how-did-st-sebastian-become-an-enduring-homoerotic-icon-779388.html>]; [<http://jeanpaulcoulpal.blogspot.fr/2010/10/sebastien-jadis-et-maintenant.html>].

En conclusión, sugiero que es pertinente apreciar a la comunidad gay de las sociedades occidentales contemporáneas como uno de los casos ejemplares de una comunidad homogénerica masculina asociada a una forma de hipervirilidad, basada en prácticas corporales extremas comparables a aquéllas de la tradicional iniciación masculina de los aborígenes australianos que fueron mencionados, y también a la disciplina corporal específica impuesta a los sacerdotes por medio de la abstinencia y el ascetismo.⁴ En los tres casos, nos enfrentamos a una comunidad homogénerica masculina que se muestra como referencia y garante de las normas heterosexuales. Este papel privilegiado se sustenta al demostrar su capacidad para fabricar una masculinidad paradigmática por medio de una aptitud concreta para soportar la violencia corporal extrema y, en cierta forma, también de autosuficiencia.

Bibliografía

Bataille, Georges (2004), *Romans et récits*, París, Gallimard.

_____*L'Erotisme* (1957), París, Minuit.

Baudez, Claude-François (2012), *La Douleur rédemptrice. L'autosacrifice précolombien*, París, Riveneuve Éditions.

Bechtel, Guy (1994), *La Chair, le diable et le confesseur*, París, Hachette.

Bologne, Jean-Claude (2004), *Histoire du célibat et des célibataires*, París, Hachette.

Bourcier, Marie-Hélène (2006), *Queer Zones. Politique des identités sexuelles et des savoirs*, París, Ed. Ámsterdam, [2001].

Bourdieu, Pierre (1985), "Le champ religieux dans le champ de manipulation symbolique", en *Les nouveaux clercs – Prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé*, Ginebra, Labor et Fides, pp. 255-261.

_____*(1994), "Avant-propos dialogué"*, en Jacques Maître, *L'autobiographie d'un paranoïaque — L'abbé Berry (1878-1947) et le roman de Billy. "Introibo"*, París, Anthropos.

⁴ Señalaremos que en la Mesoamérica precolombina, el recurso a ciertas prácticas corporales dolorosas y extremas, principalmente a través del autosacrificio, constituye una parte esencial de los ritos religiosos, las mujeres no están exentas de ellas (Baudez, 2012).

- Brown, Peter (1995), *Le renoncement à la chair, Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, Gallimard.
- Califa, Pat (1994), *Public Sex: The Culture of Radical Sex*, Pittsburgh, Cleis Press.
- _____ (1991), "The Limit of the S/M Relationship or Mr. Benson doesn't Live here Anymore", en Mark Thompson (ed.), *Leather Folk: Radical Sex, People, Politics and Practices*, Boston, Alyson Publications, pp. 221-232.
- Camus, Renaud (1982), *Tricks: 45 récits*, Paris, Persona, [1979].
- Corbin, Alain (2008), *L'Harmonie des plaisirs. Les manières de jouir du siècle des lumières à l'avènement de la sexologie*, Paris, Perrin.
- Delumeau, Jean (1990), *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession (XIIIe-XVIIIe siècle)*, Paris, Fayard.
- Duberman, Martin (1994), *Stonewall*, Nueva York, Plum Books-Penguin.
- Duby, Georges (1981), *Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Paris, Hachette.
- Dustan, Guillaume (2001), "Fous de fusion", *Illico*, núm. 28, p. 21.
- _____ (1999), *Nicolas Pages*, Paris, Balland.
- _____ (1998), *Plus fort que moi*, Paris, POL.
- Foucault, Michel (1984), *Histoire de la sexualité. L'usage des plaisirs*, t. II, Paris, Gallimard.
- Freud, Sigmund (1989), "La sexualité dans l'étiologie des névroses", en *Ceuvres complètes*, vol. III, Paris, PUF, [1898], pp. 216-240.
- Haliczer, Stephen (1996), *Sexuality in the confessional: A sacrament profaned*, Nueva York, Oxford University Press.
- Herdt, Gilbert H. (1982), *Rituals of Manhood: Male Initiation in Papua New Guinea*, Londres, University of California Press.
- Hoquet, Thierry (2009), *La virilité. A quoi rêvent les hommes?*, Paris, Larousse.
- Kosofsky Sedgwick, Eve (2008), *Epistémologie du placard*, Paris, Éd. Amsterdam, [1990].
- Moisseff, Marika (2010), "Apprivoiser la métamorphose pubertaire", *Ethnologie française*, vol. XL, pp. 75-84.
- _____ (2005), "La procréation dans les mythes contemporains: une histoire de science-fiction", *Anthropologie et sociétés*, vol. XXIX, núm. 2, pp. 69-94.
- _____ (2000), "Une figure de l'altérité chez les Dentcico ou la maternité comme puissance maléfique", en J. L. Jamard, E. Terray y M. Xan-

- thakou (eds.), *En substances. Textes pour Françoise Héritier*, Paris, Fayard, pp. 471-489.
- _____ (1998), "Rêver la différence des sexes: quelques implications du traitement aborigène de la sexualité", en André Durandeu *et al.* (eds.), *Sexe et guérison*, Paris, L'Harmattan, pp. 45-74.
- _____ (1995), *Un long chemin semé d'objets culturels: le cycle initiatique aranda*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Poutrain, Véronique (2003), *Sexe et pouvoir. Enquête sur le sadomasochisme*, Paris, Belin.
- Rèmès, Erik (2005), *Serial Fucker: Journal d'un barebacker*, Paris, Éditions Blanche, [2003].
- Schnarch, David (1997), *Passionate Marriage: Sex, Love, and Intimacy in Emotionally Committed Relationships*, Nueva York, W. W. Norton & Company.
- Stella, Alessandro (2009), *Le prêtre et le sexe*, Bruselas, André Versaille.
- Thompson, Mark (ed.) (1992), *Leather Folk: Radical Sex, People, Politics, and Practice*, Boston, Alyson Publications.
- Vandermeersch, Patrick (2002), *La chair de la passion. Une histoire de foi: la flagellation*, Paris, Cerf.

Bibliografía sobre San Sebastián

- Besserve, Edouard, *et al.* (2006), "Saint Sébastien" en *L'énigme du retable dispersé*, [<http://enigme-retable.ens-lyon.fr/comprendre/figures/sebastien.htm>].
- Dietschy, Nathalie, "Dans la peau de saint Sébastien: Renee Cox et Samuel Fosso", *Interrogations?*, núm. 16, Identité fictive et fictionnalisation de l'identité (II), [<http://www.revue-interrogations.org/Dans-la-peau-de-saint-Sebastien>] (consultado el 6 de octubre de 2013).
- Hafkamp, Hans (1993), "Lijden in schoonheid. Sebastian voor de camera", en J. Jacobs, *Sebastian. Martelaar of mythe*, Zwolle, Waanders, pp. 139-149.
- Kaye, Richard A. (1996), "Losing his Religion: Saint Sebastian as Contemporary Gay Martyr", en P. Horne y R. Lewis (eds.), *Outlooks: Lesbian and Gay Sexualities and Visual Cultures*, Nueva York, Routledge, pp. 87-105.

- Koh, Dong-Yeon (2010), *Larry Rivers and Frank O'Hara. Refracting Male Sexualities in Art, Literature and Culture of the 1950's*, Sarrebruck, Lap Lambert Academic Publishing.
- Lévy, Jean-Marc (2008), *Médecins et malades dans la peinture européenne du XVIIème siècle*, Paris, L'Harmattan.
- Martens, Didier (1995), "Sebastiaan. Martelaar of mythe", *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. LXXII, núm. 4, pp. 1035-1040.
- Ogrinc, Will (1993), "Secularisatie en mythevorming. Het voortleven van Sint Sebastiaan in de tweede helft van de twintigste eeuw", en J. Jacobs, *Sebastiaan. Martelaar of mythe*, Zwolle, Waanders, pp. 169-177.
- Matt, Gerald, et al. (2003), *Saint Sebastian: A Splendid Readiness for Death*, Bielefeld, Kerber.
- Ressouni-Demigneux, Karim (2000), *Saint Sébastien*, Paris, Éditions du Regard.
- Voragine, Jacques de (2000), *La légende dorée*, Paris, Diane de Selliers, [1255].

Paru en 2014 en espagnol sous le titre "Sacerdotes de ayer y gays de hoy, ¿las bases de las normas eróticas heterosexuales de sus contemporáneos?" in Dimitri Karadimas et Karine Tinat (sous la direction de) *Sexo y Fe. Lecturas antropológicas de las creencias sexuales y de las prácticas religiosas*, El Colegio de México, México D.F. : 159 – 177.

Prêtres d'hier et gays d'aujourd'hui : au fondement des normes érotiques hétérosexuelles de leurs contemporains ?¹

Marika Moisseeff

« Les hétéros nous piquent tout, même notre sexualité » observe en 2001 l'activiste homosexuel Guillaume Dustan (2001:21). Il poursuit :

« Non, ce n'est pas totalement bidon il y a des signes qui ne trompent pas. Avez-vous remarqué à quel point les hétéros acceptent de se faire mater dans la rue, ils trouvent ça normal maintenant [...] Voilà, il me semble que quand même l'atmosphère a changé. Qu'il y a une espèce de sentiment général maintenant que bon, pédé, oui, peut-être pas c'est normal, mais on connaît. On les connaît, les pédés. Ce n'est pas comme avant (les années 80, début des années 90). Avant, on ne les connaissait pas. On ne savait pas du tout qui c'était. Et puis il y a eu la télé, les films, le look. Surtout le look, le look pédé recopié intégral par les hétéros beaux (...). Moi, ce que je pense, c'est que le look gay, ça permet au mâle occidental castré de se resexualiser. Les pédés élaborent la sexualité des hétéros. On pousse. Et eux se prennent des trucs dans le cul. [...] Ça finit par être viril de se mettre des trucs dans le cul, génial non? Enculé = vrai homme. Excellent. [...] De notre côté, vu que tous les modèles homos disco-cuir sont devenus folles (la scène SM [sodomasochiste] traditionnelle [...] ça ne fait plus peur à personne) [...] » (ibid).²

Dustan nous incite à observer que, de nos jours, c'est au sein de la culture gaye que la mise en scène de l'hypermasculinité – une musculature puissante revêtue d'un harnachement en cuir – est devenue la plus visible et, ce faisant, une référence à partir de laquelle les insignes de la masculinité peuvent être jaugés. De fait, nous précise-t-il, dans son club de gym fréquenté par les hétéros, ce sont les gays qui incarnent la perfection du corps mâle forçant le respect des hommes hétéros. Dorénavant, « Enculé = vrai homme ». Pour se reviriliser, il semblerait donc que les hétérosexuels soient conduits à se réapproprier une partie de la culture des hommes gays en leur empruntant leur look et, surtout, des éléments de leur sexualité censés leur être propres – la sodomie – ou caractérisant celle de la frange gay la plus 'hard' tels que le *fistfucking* – le fait d'introduire un poing, voire les deux ou l'avant-bras, dans le rectum – et le BDSM (contraction de Bondage, Domination, Soumission, Sadisme et Masochisme).

Partant de la proposition de Dustan, je voudrais tenter ici d'ouvrir une réflexion sur ce que nous enseigne ce revirement de la perspective sur l'homosexualité masculine. En effet, jusque dans les années 80 environ, les représentations populaires de l'homosexuel masculin tendaient à renvoyer de façon privilégiée à un homme efféminé, figure par excellence de l' 'inverti' (une femme dans un corps d'homme). Aujourd'hui, à l'inverse, elles sont plus

¹ Je tiens ici à remercier Marie-Hélène Bourcier, Jean-Marie Grégoire, Marco Dell'Omodarme, Maxime Cervulle, Ahmed Haderbach, Tim Madesclaire, Alessandro Stella, Michael Houseman qui, à divers titres, m'ont aidée à élaborer la perspective présentée ici.

² Afin de faciliter la compréhension du texte, j'ai modifié la typographie originale, volontairement chaotique, utilisée par Dustan.

volontiers rattachées à l'hypermasculinité cuir et SM affichée, entre autres, lors des gay pride. Ainsi, comme le souligne Hoquet, « [les] motards, [les] policiers, [les] marins aux musculatures rebondies » et aux pratiques sexuelles extrêmes ont pris la place occupée auparavant par la « folle » et la « tapette » (2009 : 104). Le basculement d'une figure à l'autre trouve probablement son origine dans les premières émeutes homosexuelles qui se déroulèrent à New York en juin 1969 à la suite d'une descente de police dans un bar, le Stonewall (Duberman 1994). Les gay pride commémorent cet événement en permettant à ceux qui étaient jusque-là considérés comme des sous-hommes d'afficher enfin ouvertement leur orientation sexuelle : l'image du rebelle qui en veut et qui en a a remplacé celle du soumis passif et craintif. Les collectifs de défense des droits homosexuels se sont affermis depuis lors et ont apporté les bases de la constitution d'une communauté qui restait jusqu'alors virtuelle et « au placard » (Kosofsky Sedgwick 2008). Le revirement de la perspective sur les homosexuels masculins doit aussi beaucoup, selon moi, à l'hécatombe de l'épidémie de SIDA intervenue entre-temps : le tragique du destin périlleux de l'homosexuel masculin transformé en martyr de ses pratiques hard ne pouvait, dans de telles conditions, que prendre le pas sur le comique auquel il demeurait plus au moins relégué jusque-là dans l'imagerie hétérosexuelle dominante. Au cours de cette trajectoire, le corps gay est devenu une icône de la 'vraie' masculinité, non dévoyée par son contact avec la féminité ou par une quelconque implication directe avec la maternité. Et, dans le même temps, l'érotique gaye est devenue une référence pour les hétérosexuels.

Tout se passe comme si la capacité à endurer de façon consentie la douleur et à la rechercher au travers de pratiques sexuelles homogenrées pouvait être dorénavant conçue comme contribuant à la fabrication d'une masculinité paradigmatique. Or, il en est de même dans d'autres cultures plus traditionnellement étudiées par les ethnologues où les hommes s'infligent toutes sortes d'épreuves physiques, souvent extrêmement douloureuses, au cours de certains rites, notamment d'initiation masculine, censées forger et reconduire la spécificité de leur être masculin les distinguant des femmes et des mères. La nécessité d'imposer la reconduction de la séparation des sexes, qu'elle soit rituelle ou non, est généralement associée au contrôle des hommes sur la fertilité des femmes. A la lumière de cet ensemble de faits touchant des aires culturelles fort distantes, on est en droit de se demander si, dans la culture occidentale des siècles passés, la création de la collectivité masculine représentée par les prêtres ne participe pas d'une logique analogue. En effet, cette communauté homogenrée se tenant à distance de la maternité 'naturelle' et se soumettant à la continence, voire au cilice et à la flagellation, a également contribué à forger une masculinité spécifique en vertu de laquelle les prêtres ont été habilités à imposer les normes des pratiques hétérosexuelles censées viser essentiellement la reproduction tout en ayant eux-mêmes pour 'icône' féminine une vierge mère.

Je vais m'efforcer ici d'établir un parallèle entre les moyens sous-tendant l'édification d'une masculinité paradigmatique, d'une part en Occident – celle des prêtres puis des gays – et, d'autre part, dans la culture traditionnelle d'un groupe aborigène d'Australie, renvoyant alors aux initiés masculins. Dans les trois cas, nous sommes en présence d'une communauté homogenrée masculine associée à une virilité de référence fondée sur des pratiques corporelles extrêmes qui, en raison d'un lien privilégié avec le transcendant, sous-tend la capacité à régir les normes érotiques hétérosexuées. Après avoir avancé certaines propositions générales ayant trait à ce que l'on range habituellement sous la catégorie du religieux, je parlerai tout d'abord des Aborigènes Australiens, puis des prêtres pour revenir enfin à la communauté gaye, inscrivant ainsi dans un cadre explicitement comparatif un cheminement qui, au stade actuel de ma recherche, reste tout à fait exploratoire.

Une perspective sur le « sacré »

Ma conception du sacré me paraît être en phase avec celle de George Bataille (1957, 2004). Dans cette perspective, le sacré est nécessairement rattaché à la transgression, c'est-à-dire au franchissement d'une frontière entre ce qui peut être exhibé et ce qui doit *ordinairement* être tenu secret, maintenu à distance des sens et, notamment, de la vue. Lorsque cette frontière est violée, on est dans l'*extraordinaire* qui peut être organisée comme tel au moyen de conventions socialement reconnues comme il est de règle au cours de cérémonies religieuses mais aussi lors des relations sexuelles. L'exhibition de l'intimité corporelle est, de fait, celle qui est le plus susceptible de renvoyer à une transgression. C'est pourquoi il y a une contiguïté entre le sacré et, d'une part, l'érotisme, d'autre part, la mort, les trois pouvant se trouver conjugués dans des circonstances extrêmes, ce à quoi renvoie l'imagerie des œuvres de Sade et de Bataille. Selon moi, ce qui lie ces phénomènes est la présence excessive du corps en tant que tel, c'est-à-dire sans médiation. De ce point de vue, le sacré renvoie à l'exhibition – sous forme parfois de mise en scène publique – de l'intime au cours de laquelle la présence lourde et concrète du corps au travers de sa nudité et/ou de ses sécrétions telles que sang, sperme, urine, excréments est essentielle, par opposition aux représentations du corps, distancées parce que médiatisées, que nous offrent l'iconographie chrétienne ou les déplacements symboliques consistant, par exemple, à représenter le sang du Christ par le vin lors de la messe ou son corps par l'hostie lors de la communion. Imposer la présence de l'intime dans un espace public, ou l'externaliser au cours des rapports sexuels, confrontent les participants à une altérité radicale : l'intime de l'autre et/ou le sien propre.

L'exhibition de l'intime met d'autant plus mal à l'aise qu'elle fascine et dégoûte à la fois, et que le dégoût qu'elle suscite est la raison même de la fascination qu'elle exerce, toutes choses qui ont précisément à voir avec la conscience d'enfreindre un interdit en franchissant la ligne qui sépare ce que l'on a le droit habituellement de percevoir et ce qui ne peut l'être qu'en des circonstances exceptionnelles. La conscience de transgresser ce qui est d'ordinaire un interdit joue un rôle essentiel dans l'accession au plaisir sexuel. L'accès à la jouissance, tout comme au sacré, aurait à voir, dans cette perspective, avec le franchissement de la frontière qui sépare l'intime et le public, quelles que soient les façons de les définir suivant les contextes culturels. Pour qu'il y ait transgression par rapport aux codes ordinaires de sociabilité, il faut qu'une limite soit franchie et, pour ce faire, il est nécessaire qu'elle soit, dans le même temps, maintenue.

Une société virile exemplaire

L'autre élément qu'il convient de mettre en relation avec la notion de sacré en tant que mise en scène publique de l'intime est le statut privilégié généralement conféré aux hommes, à tous ou à certains d'entre eux, dans la sphère du religieux.

Si le religieux ne renvoie pas toujours et en tous lieux à une divinité, il est par contre toujours associé à une forme de transcendance qui renvoie elle-même 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 privilégié qu'ils entretiendraient avec le transcendant.

J'ai analysé ailleurs (Moisseeff 1995, 1998) les procédures traditionnelles mythico-rituelles des Aranda, un groupe aborigène australien, qui permettaient d'asseoir les responsabilités spécifiques des hommes dans le domaine de la fertilité. Ils devaient, en effet, pour être à même de les assumer, suivre une trajectoire initiatique proprement masculine : 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 distancée 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 homogénéisée 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 homogénéisé masculin ; il est, en effet, strictement interdit aux femmes et aux non initiés d'y assister.

Les prêtres catholiques

Tournons nous maintenant du côté du christianisme. Le fait pour l'Église d'imposer à l'ensemble de la société ses normes sexuelles – une hétérosexualité exclusive à visée uniquement reproductrice et dans le cadre du mariage monogame – n'est pas allé de soi. Les populations européennes auxquelles les ecclésiastiques les ont imposées ont longtemps résisté, notamment l'aristocratie dont les membres masculins détenaient jusque-là l'exclusivité du pouvoir politique et pratiquaient la polygamie et le concubinage (Duby 1981). A la lumière du cas exemplaire des Aranda, il est légitime de supposer que l'une des mesures les plus efficaces employées par le christianisme pour asseoir son autorité sur le monde séculier a consisté à fortifier la particularisation du collectif homogénéisé masculin sur lequel cette autorité reposait. En effet, si les prêtres sont reconnus comme détenteurs d'un lien privilégié avec la divinité en vertu de la trajectoire initiatique qu'ils empruntent, leur séparation foncière d'avec le reste de la société est rendue effective, au Moyen Âge classique,

au travers de l'imposition rigoureuse de règles disciplinaires spécifiques régissant leur intimité : le célibat, la continence sexuelle et l'incitation à mortifier leur corps s'il se montrait rétif à se maintenir éloigné du péché de la chair (Brown 1995, Stella 2009, Vandermeersh 2002, Bologne 2004). On est ainsi en droit d'établir un lien entre, d'un côté, l'exigence faite aux prêtres de se tenir à l'écart du contact intime avec les femmes, via le célibat, et de réprimer l'exercice de leur sexualité (jouissance et engendrement) et, de l'autre, le privilège qui leur était conféré de garantir les normes de la sexualité ordinaire se devant, à l'inverse précisément, d'être exercée au sein d'une intimité hétérogenre ayant pour cadre le mariage et pour unique visée la reproduction. De fait, ces prescriptions complémentaires distinguant les ordres ecclésiastique et séculier s'assortissent de la mise en place de la confession autorisant les prêtres à s'immiscer dans l'intimité des couples (Delumeau 1990, Bechtel 1994, Haliczzer 1996, Corbin 2008, Stella *ibid.*).

La confession a, en effet, de plus en plus focalisé son attention sur la sexualité afin de la cantonner à la sphère matrimoniale et d'en canaliser les excès tels que la concupiscence, c'est-à-dire la recherche du seul plaisir sexuel, et les pratiques désignées dorénavant comme hors normes telles que la masturbation, la fornication, l'adultère, la sodomie, la bestialité, etc. L'aveu recherché concernant ces infractions sexuelles et la démarche introspective qu'elle exigeait de la part des fidèles ont eu pour conséquence d'exacerber l'intérêt pour le sexe (Foucault 1984, Corbin *ibid.*, Stella *ibid.*). Il en a découlé une véritable fascination pour les pratiques sexuelles transgressives permettant d'atteindre la jouissance en dehors de toute visée reproductive dont, entre autres mais de façon particulièrement significative pour le sujet qui nous occupe, la sodomie.

Par la suite, la quête de l'aveu par les médecins cherchant, pour leur part, à évaluer les effets physiopathologiques des pratiques posées comme hors norme, s'est conjuguée à celle des ecclésiastiques (Corbin *ib.*). Cette intrusion dans l'intimité la plus secrète des individus a eu l'effet paradoxal de poser les cadres des modalités de transgression des normes chrétiennes de la sexualité. En effet si, pour jouir, il faut imaginer ou pratiquer la transgression, l'intérêt porté aux modalités d'accession au plaisir sexuel en usant de pratiques prohibées a certainement pu jouer un rôle essentiel sur l'importance conférée ultérieurement, dans les sociétés occidentales, à l'accession au plaisir sexuel et à la séparation entre sexe et reproduction. On relèvera alors que le déclin du pouvoir de l'Eglise au cours du 19^{ème} siècle s'est effectuée parallèlement à l'émergence des nouvelles professions que sont la psychiatrie, la psychologie et la psychanalyse qui allaient participer, à leur tour, à la discipline des corps en portant un intérêt croissant aux pratiques sexuelles des individus et à leurs déviances. Et la confession des sujets sur leurs fantasmes et pratiques sexuels dans les cabinets des psychanalystes semblent, effectivement, s'être substituée à l'exercice de la confession par les prêtres (Bourdieu 1984, 1985, Stella *ib.*).

Du sexe sans plaisir au sexe sans reproduction

C'est dans le contexte de cette évolution des mœurs occidentales qu'il faut inscrire la déclaration, en 1898, de Freud selon laquelle « [l'un] des plus grands triomphes de l'humanité » consisterait à séparer la procréation de la recherche du plaisir sexuel (1989 : 232). Pour lui, en effet, la crainte des grossesses indésirables prévient l'accession au plaisir et serait à l'origine de bien des névroses. Ce credo présage de l'évolution des pratiques et des mentalités en matières sexuelles dans les sociétés occidentales qui vont de plus en plus valoriser la séparation entre sexe et procréation en favorisant progressivement l'accès à une sexualité indépendante de la reproduction (Moisseff 2010, 2000). Il y a donc bien continuité – même si c'est au travers d'une inversion structurale – entre la volonté de l'Eglise de séparer

la reproduction de l'accession au plaisir sexuel et celle de l'Etat libéral actuel qui est d'autoriser et même de promouvoir l'accès au plaisir sexuel de tout individu en facilitant le recours, d'un côté, à des moyens antiprocréatifs, de l'autre, à des modes de reproduction asexués tels qu'insémination et fertilisation in-vitro (Moisseeff 2010). Il est même aujourd'hui possible de se projeter dans un futur où utérus artificiel et clonage permettront, à l'instar de la vierge Marie, d'avoir des enfants sans passer par les rapports sexuels, une perspective largement exploitée par les récits de science-fiction (Moisseeff 2005).

Pour certains sexologues (Schnarch 1997) ou praticiens du tantrisme révisé à la sauce *new age*, la sexualité renvoie à une expérience spirituelle dont l'orgasme constitue l'acmé ; l'individu est alors apte à se prolonger dans une forme de transcendance qui lui permet d'accroître son autonomie et son énergie vitale, et de poursuivre ainsi son développement personnel. Dans l'Occident contemporain, la désintringement du sexe d'avec la procréation a donc permis un renouvellement de l'association entre érotisme et sacré que ne désavouerait pas Bataille. En effet, les pratiques prônées sont transgressives dans la mesure où, entre autres choses, elles autorisent l'inversion des rapports de domination auxquels renvoie une hétérosexualité normative traditionnelle où l'homme domine car il est pénétrant, et donc envisagé comme le seul agent actif, tandis que la femme est dominée parce qu'uniquement envisagée comme pénétrée et donc passive.

Une virilité homosexuelle

L'inversion des normes sexuelles que le christianisme a eu tant de mal à imposer a abouti à valoriser un érotisme détaché de la procréation s'accommodant des pratiques que l'Église et, à sa suite, la médecine déclaraient déviantes. De ce point de vue, l'homosexualité apparaît exemplaire et ce fait doit être rapproché de la visibilité récemment acquise, dans les sociétés occidentales, par la communauté gaye et, plus précisément, comme le repèrent Dustan et Hoquet, à celle des adeptes du SM hard endossant le look des mauvais garçons, voire des néonazis. De ce point de vue, l'homosexualité de référence, celle qui attire les regards tout en participant à la reformulation des normes érotiques hétérosexuelles, ne renvoie ni aux lesbiennes, ni aux homosexuels qualifiés d'efféminés mais, il faut le souligner, à une forme d'hypermasculinité.

Les représentants de cette communauté homogénisée masculine incarnent donc une virilité paradigmatique au sein d'un univers culturel prônant l'égalité des sexes et la symétrisation de leurs rôles. Or, de façon tout à fait significative, les pratiques sexuelles qui leur permettent d'occuper cette place relèvent de la mise en scène publique des rapports de domination (BDSM, *fistfucking*) au sein d'un collectif et dans des espaces strictement réservés aux initiés tels que les saunas, les clubs, les *backrooms*, etc. En outre, la position *bottom*, celle correspondant à celui auquel est infligée la douleur, tend à être survalorisée par rapport à la position de celui qui inflige la douleur, le *top*. En effet, dans ces pratiques contractuelles consenties, la personne à laquelle est infligée la douleur mène le jeu et en détermine les règles (Califia 1992, 1994, Thompson 1992, Bourcier 2001). L'hypermasculinité qui en résulte doit, paradoxalement, beaucoup à la capacité de se faire mettre dans le rectum, non seulement des pénis mais aussi des godemichets de taille imposante, des œufs chromés, des poings et des avant-bras. Dans cette optique, se faire pénétrer n'empêche en rien un homme de pouvoir se vivre et d'être perçu comme « fort et masculin », bien au contraire : la capacité à « [s]'en prendre une dans le cul », comme le dit Dustan (1999), loin de renvoyer comme autrefois à une dévirilisation liée au fait d'endosser la position dominée de la femme, renvoie dorénavant à une forme de virilité de nature supérieure (Hoquet *ibid.*). En outre, comme ils sont réputés pouvoir autant se faire mettre que de mettre,

ils condensent les deux positions de dominant dominé et de dominé dominant, et se montrent ainsi totalement auto-suffisants sur le plan sexuel. Par contraste, les hétérosexuels masculins demeurent, eux, les seuls mâles à rester dépendants des femmes pour assurer leur jouissance sexuelle et pour se reproduire, la « reproduction » des gays auxquels nous nous référons procédant, pour sa part, de l'initiation de nouveaux impétrants : à l'instar d'autres sociétés telles que celle des Aranda (Moisseeff 1995, 1998) ou des Papous (Herdt 1982), seuls des initiateurs masculins ayant été eux-mêmes initiés sont à même d'engendrer de nouveaux initiés masculins et, par là, de reconduire la distinction entre les sexes. En s'étant réappropriée positivement la sodomie exécrée par les prêtres et les tribunaux de l'inquisition, les gays hard illustrent une sexualité totalement dégagée de la procréation et révèlent aussi la pauvreté et la rigidité des pratiques hétérosexuelles traditionnelles. Parallèlement, la pornographie gaye est devenue accessible à tous au travers de magazines et de sites internet spécialisés ainsi que d'œuvres littéraires retraçant les trajectoires initiatiques sexuelles de leurs auteurs (Dustan *ibid.*, 1998, Camus 1982, Rémès *ibid.*). Cette médiatisation a certainement contribué à l'assouplissement des normes érotiques des hétérosexuels leur permettant d'assumer progressivement et plus ouvertement une sensualité plus diversifiée (anale, des seins, etc.), voire à adopter le BDSM (Poutrain 2003).

Dans cette perspective, l'aptitude à accéder à une virilité de référence procède donc de la capacité à endurer toutes sortes de souffrances physiques infligées par des pairs et à en jouir ouvertement. Elle est inéluctablement rattachée au fait d'assumer les risques inhérents à de telles pratiques extrêmes mais aussi à celles consistant à multiplier les rencontres intimes avec des inconnus et/ou à faire l'amour sans capote (*bareback*), y compris avec des séropositifs (Dustan 1998, Rémès 2003). Jouissance, transgression, mort et érotisme se trouvent ici conjugués à l'extrême pour constituer une véritable sacralité du sexe. D'ailleurs, si cette communauté homogénéisée masculine se distingue bien de celle composée par les prêtres par le fait d'avoir substitué à la continence, la jouissance, elle partage néanmoins avec elle certains points. Premièrement, ses adeptes évitent tout rapport intime avec les femmes. Deuxièmement, ses membres mortifient leurs corps. Enfin, elle a ses martyrs : de grandes figures médiatiques ou intellectuelles telles que Michel Foucault qui ont été les victimes de leur choix de vie singulier et qui n'en sont pas moins représentatifs d'une virilité assumée, à l'image de l'icône gay qu'est Saint-Sébastien transpercé de flèches.

Saint Sébastien est, en effet, considéré comme l'une des plus anciennes et persistantes icônes gay. Sa biographie (*Passio sancti Sebastiani* Vème siècle & de Voragine 1255), les représentations sensuelles dont il a fait l'objet depuis la Renaissance (Martens 1995, Ressouni-Demigneux 2000, Besserve *et al.* 2006) et le rôle protecteur contre la peste qu'on lui a octroyé dès le Moyen-Âge (Lévy 2008) concourent à en faire une figure identificatoire particulièrement adéquate pour la communauté homosexuelle masculine contemporaine (Kaye 1993, Ressouni-Demigneux 2000, Koh 2010, Dietschy 2013). Selon la légende, c'est en raison de sa défense ardente de la foi chrétienne et des chrétiens que l'empereur Dioclétien condamne ce soldat romain à être transpercé de flèches. Sébastien survit à ce premier martyre, d'où le pouvoir de guérison vis-à-vis de la peste qui lui est conféré, la flèche étant associée, « depuis l'époque d'Homère (Iliade I, v. 43-52) », « à l'épidémie mortelle, l'une et l'autre frappant l'homme de manière aussi soudaine que brutale » (Martens 1995 : 1035). Mais le saint choisit de défier à nouveau Dioclétien, celui-ci le condamne alors à être flagellé et assommé, exigeant que son cadavre soit jeté dans le Cloaca Maxima, le grand égout de Rome. De ce point de vue, son martyre symbolise avec éclat l'appartenance à une communauté persécutée dont les membres sont rejetés hors de la société humaine jusque dans la mort. Par ailleurs, à partir de la Renaissance, les représentations du saint expriment une plus grande sensualité les rendant plus aisément sujettes à une interprétation sexuelle : il est alors dépeint sous les traits d'une jeune homme dénudé à la plastique apollinienne athlétique, aux mains

liées et attachées à un arbre ou à une colonne antique, au corps transpercé de quelques flèches et au visage exprimant bien peu la souffrance (Besserve *et al.* 2006). Au travers de la diffusion des œuvres de Sade, de Sacher Masoch et de Freud au cours du XIX^{ème} siècle, cette figuration particulièrement charnelle de la sagittation non mortelle du saint va permettre de transformer la flèche en « symbole phallique » et « le pieux officier romain en victime consentante » (Martens *ibidem* : 1037), toutes choses bien propres à évoquer l'homoérotisme et les fantasmes sadomasochistes masculins. C'est sans doute pourquoi, c'est à partir du XIX^{ème} siècle que, « dans la littérature d'abord, puis dans les arts plastiques, la figure de saint Sébastien a donné lieu à des lectures homosexuelles » (Martens *ib.*, Hafkamp 1993, Ogrinc 1993) auxquelles les révolutions sexuelles des années 60-70, puis l'épidémie de sida ont donné la possibilité de s'exprimer plus ouvertement et de façon démultipliée. Ainsi d'Oscar Wilde aux artistes Pierre et Gilles en passant par d'Annunzio, Proust, T.S. Eliot, Cocteau, Garcia Lorca, Tennessee Williams, Pasolini et Mishima, le martyr de Saint Sébastien continue-t-il à inspirer l'articulation dans l'art entre homoérotisme, douleur infligée et sacré (Matt *et al.* 2003).³

Martyr chrétien et « martyr » gay peuvent donc être condensés en une même figuration dans les représentations actuelles. De fait, la mort des victimes du Sida donne lieu à des commémorations émouvantes rappelant à tous la réalité des risques encourus pour assumer pleinement sa sexualité.

*

En conclusion, je suggérerai qu'il peut être pertinent d'apprécier la communauté gaye des sociétés occidentales contemporaines comme l'un des cas exemplaires d'une communauté homogenrée masculine associée à une forme d'hypervirilité fondée sur des pratiques corporelles extrêmes comparables à celles des initiations masculines traditionnelles des Aborigènes australiens que j'ai évoquées, mais aussi à la discipline corporelle spécifique imposée aux prêtres au travers de la continence et de la mortification⁴. Dans les trois cas de figure, nous avons affaire à une communauté homogenrée masculine qui se pose comme référence et garante des normes hétérosexuelles. Et ce rôle privilégié se fonde sur le fait de démontrer sa capacité à fabriquer une masculinité paradigmatique au travers d'une aptitude posée comme spécifique à endurer une violence corporelle extrême et une certaine forme d'autosuffisance.

On peut, en conséquence, s'interroger sur le rôle subversif qu'incarnerait aujourd'hui la communauté homosexuelle masculine. Il semblerait que la subversion soit dorénavant plutôt du côté, non seulement des lesbiennes butch, c'est-à-dire des femmes homosexuelles

³ On pourra se rendre compte de l'abondance des références en la matière en consultant un certain nombre de sites :

<http://torturebyroses.gydja.com/Sebastian-Salome.pdf>

http://www.alaintruong.com/albums/saint_sebastien_dans_l_art/index.html

<http://www.tetu.com/actualites/culture/robin-saint-sebastien-incarne-la-beaute-tant-spirituelle-que-charnelle-21143>

<http://www.independent.co.uk/arts-entertainment/art/features/arrows-of-desire-how-did-st-sebastian-become-an-enduring-homoerotic-icon-779388.html>

<http://jeanpaulcoupal.blogspot.fr/2010/10/sebastien-jadis-et-maintenant.html>

⁴ On relèvera que, dans la Mésoamérique précolombienne, le recours à des pratiques corporelles douloureuses et extrêmes, notamment au travers de l'autosacrifice, constituait une part essentielle des rites religieux, mais les femmes n'en étaient pas exemptes (Baudez 2012).

endossant les insignes du genre masculin, mais aussi, et peut-être de façon particulièrement exemplaire, des transgenres. De fait, ce sont ces derniers qui paraissent déranger le plus, à l'heure actuelle, la communauté homosexuelle masculine. Jean-Marie Grégoire (2009) est un de ceux qui soulignent que c'est la perspective assumée par Almodovar dans un certain nombre de ses films, et notamment, dans *La Mauvaise Education*.

Si les gays ont pu permettre aux hétérosexuels d'explorer différentes voies dans le domaine sexuel, il y a actuellement une tendance au sein de cette communauté à durcir les rôles en valorisant d'une part le look et la trajectoire hypervirile, d'autre part, le rôle joué par les *bottoms*, ceux à qui l'on inflige la douleur dans le SM, et à refuser la flexibilité du changement de rôle dans ces pratiques au dépens des *tops*, ceux qui infligent la douleur, phénomène dénoncé par Pat Califia (1992) qui signale que c'est une transformation malheureuse des pratiques qui ont émergé à la fin des années 60. On peut donc dire qu'en ayant tendance à rigidifier ses modes d'identification et ses pratiques, la part de la communauté gay la plus visible, celle qui peut aisément « sortir du placard », a, par la même occasion et comme le subodorait Dustan, eu tendance à perdre son rôle subversif et, de fait, ils font bien peu de cas de ce qu'il en est de la visibilité des lesbiennes qu'ils contribuent justement à invisibiliser. En assumant l'identification avec une masculinité dominatrice présentée comme supérieure aux identités fluides des lesbiennes et des transgenres, ils renouent d'une certaine manière avec la valeur supérieure conférée à la masculinité des codes hétéronormatifs traditionnels.

Références

Baudez C.-F., *La Douleur rédemptrice. L'autosacrifice précolombien*, Paris, Riveneuve éditions, 2012.

Bataille G.

– *L'Erotisme*, Paris, Minuit, 1957.

– *Romans et récits*, Paris, Gallimard, 2004.

Bechtel G., *La Chair, le diable et le confesseur*, Paris, Hachette, 1994.

Bologne J.-C., *Histoire du célibat et des célibataires*, Paris, Hachette, 2004.

Bourcier M.-H., *Queer Zones. Politique des identités sexuelles et des savoirs*, Paris, Ed. Amsterdam, 2006 [2001].

Bourdieu P., « Le champ religieux dans le champ de manipulation symbolique », in Collectif, *Les nouveaux clercs – Prêtres, pasteurs et spécialistes des relations humaines et de la santé*, Genève, Labor et Fides, 1985, pp. 255-261.

Bourdieu P., Maître J., « Avant-propos dialogué », in Jacques Maître, *L'autobiographie d'un paranoïaque – L'abbé Berry (1878-1947) et le roman de Billy, "Introïbo"*, Paris, Anthropos, 1994.

Brown P., *Le renoncement à la chair, Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, Gallimard, 1995.

Califia P,

– « The limit of the S/M relationship or Mr Benson doesn't live here anymore » in Thompson (éd.) *Leather Folk*, Los Angeles, Alyson publications, 1992, p. 221-232.

– *Public Sex. The Culture of Radical Sex*, Pittsburgh, Cleis Press, 1994.

Camus, R. *Tricks. 45 récits*, Paris, Persona, 1982 [1979].

Corbin A., *L'Harmonie des plaisirs. Les manières de jouir du siècle des lumières à l'avènement de la sexologie*, Paris, Perrin, 2008.

Delumeau J., *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession (XIIIe-XVIIIe siècle)*, Paris, Fayard, 1990.

de Voragine J. *La légende dorée*, Paris, Diane de Selliers, 2000 [1255].

Dietschy N., « Dans la peau de saint Sébastien : Renee Cox et Samuel Fosso », *Interrogations ?*, n°16. 'Identité fictive et fictionnalisation de l'identité' (II), [en ligne], <http://www.revue-interrogations.org/Dans-la-peau-de-saint-Sebastien> (Consulté le 6 octobre 2013).

Duby, G., *Le Chevalier, la Femme et le Prêtre. Le Mariage dans la France féodale*, Paris, Hachette, 1981.

Duberman M., *Stonewall*, New York, Plum Books/Penguin, 1994.

Dustan G.

– « Fous de fusion », *Illico* n°28, 2001, p. 21

– *Nicolas Pages*, Paris, Balland, 1999.

– *Plus fort que moi*, Paris, POL, 1998.

Foucault M., *Histoire de la sexualité*, tome II, *L'usage des plaisirs*. Paris, Gallimard, 1984

Freud S., « La sexualité dans l'étiologie des névroses », *Œuvres complètes* III, Paris, PUF, 1989 [1898], p. 216-240.

Grégoire Jean-Marie, « Les Trans d'Almodovar », communication au Séminaire *F*ck my brain* de Marie-Hélène Bourcier, EHESS, Paris, 14 mai 2009.

Hafkamp H., « Lijden in schoonheid. Sebastian voor de camera », in J. Jacobs *Sebastiaan. Martelaar of mythe*, Zwolle, Waanders, 1993, p. 139-149.

Haliczer S., *Sexuality in the confessional. A sacrament profaned*, New York, Oxford University Press, 1996.

Herdt G. H., *Rituals of Manhood. Male Initiation in Papua New Guinea*, Londres, University of California Press, 1982.

Hoquet T., *La virilité. A quoi rêvent les hommes ?*, Paris, Larousse, 2009.

Kaye R. A., « Losing his Religion : Saint Sebastian as Contemporary Gay Martyr », in P. Horne et R. Lewis (éds.), *Outlooks : Lesbian and Gay Sexualities and Visual Cultures*, New York, Routledge, 1996, p. 87-105.

Koh D.-Y. *Larry Rivers and Frank O'Hara : Reframing Male Sexualities in Art, Literature, and Culture of the 1950S*, Sarrebruck, Lap Lambert Academic Publishing, 2010.

Kosofsky Sedgwick E., *Epistémologie du placard*, Paris, Amsterdam Ed., [1990] 2008.

Lévy J.-M., *Médecins et malades dans la peinture du XVIIème siècle*, Paris, L'Harmattan, 2008.

Martens D., « Sebastiaan. Martelaar of mythe », *Revue belge de philologie et d'histoire* 73 (4), 1995, p. 1035-1040.

Matt G. et al. *Saint Sebastian : a splendid readiness for death*, Bielefeld, Kerber, 2003.

Moisseeff M.,

– « Apprivoiser la métamorphose pubertaire », *Ethnologie française* XL, 2010, p. 75-84.

– « La procréation dans les mythes contemporains : une histoire de science-fiction », *Anthropologie et sociétés* (29) 2, 2005, p. 69-94.

– « Une figure de l'altérité chez les Denticico ou la maternité comme puissance maléfique », in J.-L. Jamard, E. Terray et M. Xanthakou (éd.) *En substances. Textes pour Françoise Héritier*, Paris, Fayard, 2000, p. 471-489.

– « Rêver la différence des sexes : quelques implications du traitement aborigène de la sexualité » in André Durand et al (éd.), *Sexe et guérison*, Paris, l'Harmattan, 1998, p. 45-74.

– *Un long chemin semé d'objets cultuels : le cycle initiatique aranda*, Paris, EHESS, 1995.

Ogrinc W., « Secularisatie en mythevorming. Het voortleven van Sint Sebastiaan in de tweede helft van de twintigste eeuw », in J. Jacobs *Sebastiaan. Martelaar of mythe*, Zwolle, Waanders, 1993, p. 169-177.

Poutrain, V., *Sexe et pouvoir. Enquête sur le sadomasochisme*, Paris, Belin, 2003.

Rémès E., *Serial Fucker. Journal d'un barebacker*, Paris, Editions Blanche, 2005 [2003].

Ressouni-Demigneux, K. *Saint Sébastien*, Paris, Editions du regard, 2000.

Schnarch D., *Passionate Marriage. Sex, Love, and Intimacy in Emotionally Committed Relationships*, New York, W. W. Norton & Company. 1997.

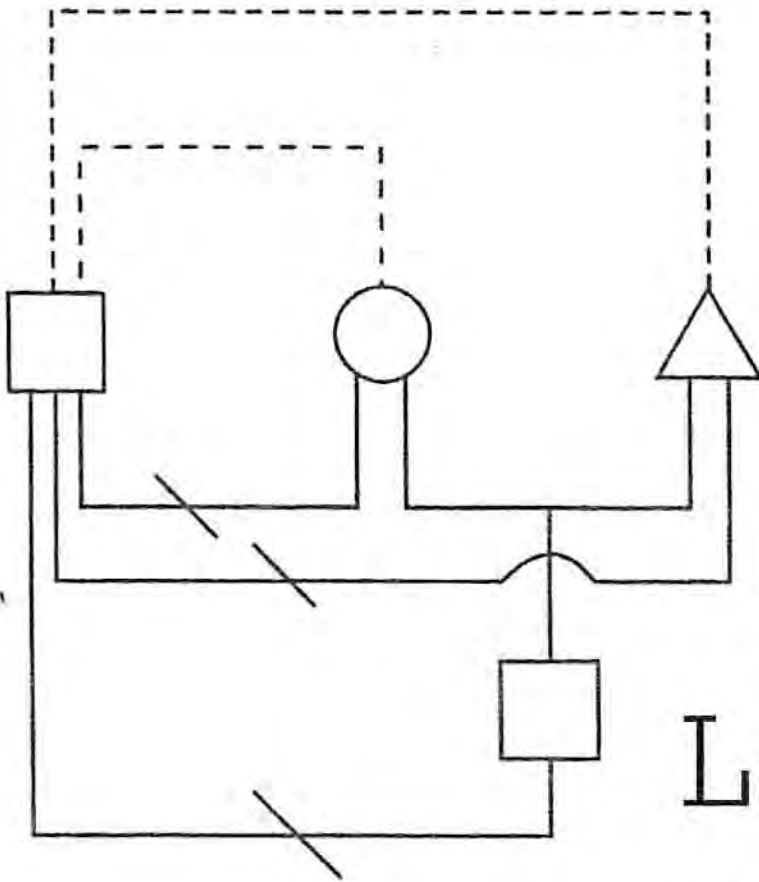
Stella A., *Le Prêtre et le sexe*, Bruxelles André Versaille, 2009.

Thompson M. (éd.), *Leather Folk. Radical Sex, People, Politics, and Practice*, Los Angeles, Alyson publications, 1992.

Vandermeersch P., *La chair de la passion. Une histoire de foi : la flagellation*, Paris, Cerf, 2002.

cahiers 15 d'anthropologie sociale

165



La peur
de l'inceste

L'Herne

La peur de l'inceste

L'inceste mère-enfant : une relation hiérarchique englobante

Marika Moisseeff

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

T. Henry, 1928 : 347

Cet article¹ a pour objectif d'envisager sous un angle proprement anthropologique le noyau dur de l'interprétation freudienne de la prohibition de l'inceste qui, comme on le sait, se réfère au mythe d'Œdipe et, par là, à la spécificité de la relation mère-fils et plus généralement de la relation mère-enfant (Lebovici, 1984). Ce changement de point de vue nécessite, selon moi, de centrer l'attention sur ce qui singularise la fonction reproductrice féminine, la maternité, en regard de la sexualité : en quoi le rôle reproducteur de la mère spécifie-t-il les relations sexuelles qu'elle serait susceptible d'engager avec ses enfants et, notamment, avec son fils ? L'article tente de répondre à cette question en proposant de considérer l'inceste mère-enfant comme une relation hiérarchique englobante au sens où l'entend Dumont (1979). Parce que l'englobement de l'enfant dans le corps de sa génitrice précède sa mise au monde, toute relation sexuelle entre eux ne peut être envisagée que comme l'annulation de leur distinction physique instaurée par l'accouchement. Cette éventualité, rendue concevable par l'intimité originelle à nulle autre pareille ayant existé entre eux lors de la grossesse, est exprimée le plus souvent au travers de figures mythologiques, c'est-à-dire distancées de la réalité, telles que celle d'Œdipe. L'horreur qu'elle suscite renvoie au fait qu'en raison de l'antécédence de sa mère, l'enfant est alors cantonné à un rôle d'objet de plaisir et/ou d'autofécondation pour celle-ci l'empêchant d'accéder à un statut de sujet autonome au plan social.

Il est important de souligner que la perspective développée ici ne prétend aucunement se fonder sur les données empiriques se rapportant aux abus sexuels intrafami-

L'inceste mère-enfant : une relation hiérarchique englobante

liaux effectifs et aux ravages avérés dont ils sont la conséquence. Il s'agit d'un travail de reconceptualisation visant à cerner ce à quoi renvoie l'inceste mère-enfant au niveau des représentations culturelles. Il prend notamment en compte, non pas les réalités individuelles, mais la valeur accordée à la procréation en tant que facteur essentiel de reproduction des groupes sociaux, valeur qui sous-tend, dans bon nombre de sociétés, la hiérarchisation du rapport entre les sexes, les modalités d'accession au statut d'adulte et, de façon plus générale, le symbolisme cosmologique et rituel.

L'inceste sous l'angle de sa prohibition

La définition de l'inceste communément admise renvoie à une relation sexuelle entre individus apparentés à un degré prohibé (Panoff et Perrin, 1973). Considérons les trois termes intervenant dans cette définition : la sexualité, la parenté, la prohibition.

La sexualité est inhérente à l'existence de deux sexes dont l'accouplement est universellement rattaché, quel que soit ce qu'on en a dit, à une conséquence, l'engendrement (cf. le débat dans *Man* : Leach, 1967 ; Spiro, 1968 ; Douglas, 1969). Toutefois la mainmise sociale sur la sexualité s'exprime de façon distinctive selon la prééminence culturelle accordée à l'une ou à l'autre de ses composantes : son versant érotique ou son versant reproducteur (Moisseeff, 2012). Ainsi, dans la culture occidentale contemporaine, la loi n'oblige en rien les parents, comme il est de règle ailleurs, à transmettre leur fonction parentale. Tout est fait, au contraire, pour que celle-ci s'exprime à distance de la puberté en sorte que les adolescents puissent accéder à une sexualité sans grossesse à la clé. Pour ce faire, on garantit leur accès à l'éducation sexuelle et aux méthodes antiprocréatives (*ibid.*). Il existe d'autres contextes culturels où, bien que les joies du sexe y soient également reconnues, la société ne s'arroge pas le 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 les individus peuvent accéder à une fonction parentale afin qu'ils participent à la reproduction des identités familiales, sociales et culturelles. Des procédures sont parfois mises en place aux alentours de la puberté pour assurer la transmission des pouvoirs reproducteurs d'une génération à l'autre (Moisseeff, 1995, 1998, 2012). Le lien entre sexualité et procréation s'impose donc toujours comme problématique incontournable.

Deuxième point : la parenté. La procréation s'y inscrit de plein droit car elle est à double titre le processus qui fournit les parents : d'une part, par l'engendrement

La peur de l'inceste

lui-même, d'autre part, par la reconnaissance sociale du lien qui unit deux individus afin qu'ils puissent être désignés comme parents sociaux du produit de cet engendrement, qu'ils en soient ou non les géniteurs. Ce lien publiquement légitimé par le biais du mariage au sens large, incluant donc le concubinage institutionnalisé, est indispensable à l'attribution d'une identité sociale aux nouveau-nés. Cependant, consanguinité et affinité, parce qu'elles sont intégrées à un cadre symbolique variable, sont diversement définies et réglementées selon les sociétés.

Troisième point : la prohibition. Nous avons vu que sexualité et parenté se réfèrent à des phénomènes indissociables aisément reconnus comme universels car inscrits dans l'espèce : la différence des sexes et la reproduction. En revanche, les prohibitions sont culturellement situées car elles sont sous-tendues par l'idéologie propre à chaque société. En Occident, la culture en tant que spécificité humaine tend à être perçue comme procédant de lois prohibitives appliquées à ce qui est naturel, et l'édiction de prohibitions en matière sexuelle a été posée, à partir du XIX^e siècle notamment, comme le phénomène premier à l'origine de l'instauration de l'ordre culturel. C'est généralement sous cet angle que le problème de l'inceste est abordé. Dès lors, sont déclarées incestueuses les relations sexuelles qu'il est indispensable de prohiber pour que l'ordre culturel soit établi. À la question que nous nous posons, « Que vise, au-delà des relations sexuelles, la prohibition ? », la tendance est de répondre à une autre question censée être contenue dans la première, « Pourquoi la prohibition de l'inceste ? ». Parce que, s'empresse-t-on de répondre, elle a des conséquences positives indispensables, par exemple, l'entrée du sujet dans l'ordre du langage et du symbolique (Lacan, 1966), la création des liens entre groupes sociaux (Lévi-Strauss, 1967) ou l'évitement de la mise en relation de substances par trop identiques (Héritier, 1994). Dans cette optique, l'universalité de la prohibition de l'inceste est indiscutable, et elle est censée rendre compte à elle seule de la problématique de l'inceste, mais au prix d'un raisonnement circulaire. Parce que sa prohibition est estimée nécessaire à l'emprise de la culture sur la nature, cette nécessité est rendue suffisante pour expliquer ce à quoi renvoie l'inceste lui-même : il n'est que l'envers de la prohibition qui détermine la culture.

Quelle est donc cette prohibition primordiale ? C'est ici que les points de vue psychanalytique et anthropologique divergent. En effet, Freud, en focalisant l'attention sur les retombées funestes de l'inceste entre Œdipe et sa mère (1969 [1910], 1947 [1913], 1969 [1923]), a conduit les psychanalystes à conférer une importance toute particulière à la relation duelle mère-enfant et à la nécessité de lui interposer un tiers, le père et/ou la loi. Pour les ethnologues, cette perspective est réductrice

L'inceste mère-enfant : une relation hiérarchique englobante

car elle ne peut rendre compte de la diversité culturelle à laquelle ils sont confrontés. Face à cette diversité deux positions théoriques sont possibles. L'une consiste à nier l'universalité de la notion d'inceste : certes les relations sexuelles sont partout soumises à des règles mais il n'existe aucune raison de leur accorder plus de valeur qu'aux autres règles sociales (Needham, 1971). La perspective alternative consiste à postuler que la disparité n'est que l'expression des multiples façons d'étendre certaines prohibitions minimales visant, par exemple, les individus de la première unité de socialisation. L'inceste est alors, une fois de plus, envisagé sous l'angle de sa prohibition, terme renvoyant, dans notre univers de discours, à un non catégorique appartenant au registre de la loi. Or les interdits atteignant les relations sexuelles entre parents qui sont inscrits dans la loi concernent bien souvent uniquement les unions matrimoniales. Rien de plus facile, alors, de confondre prohibitions matrimoniales et prohibitions de l'inceste. Mais si les premières sont effectivement partout clairement énoncées, les secondes sont loin de l'être.

Ainsi, lors du neuvième congrès international de droit pénal, il apparaissait que parmi les pays représentés, seuls onze possédaient une infraction spécifique d'inceste, les huit autres ne le sanctionnant pas directement, telle la France où il était sanctionné par le biais de l'attentat à la pudeur et du viol (Rassat, 1985 : 85)². Cependant, à l'exemple des autres, la législation française a toujours désigné les parents interdits en tant que conjoints (Labrusse, 1978). Mais elle ne s'interpose pas, s'ils sont majeurs, consentants et discrets aux relations sexuelles entre un frère et une sœur, un père et sa fille, une mère et son fils. Par contre, ils ne pourront ni contracter mariage, ni reconnaître ensemble leurs éventuels enfants. La loi, en tant que règle sociale, définit toujours qui peut se marier avec qui et, par ce biais, elle légitime les relations sexuelles dans le cadre du mariage. Sur le plan des relations sexuelles, elle peut se restreindre à ce rôle. En fait, ce ne sont pas les réglementations visant la sexualité qui sont universelles mais le point sur lequel elles interviennent, c'est-à-dire l'engendrement : soit directement, en imposant la reconnaissance de paternité et/ou de maternité ; soit indirectement, en circonscrivant, par le biais des prohibitions matrimoniales, les relations hétérosexuelles, c'est-à-dire potentiellement fécondes.

Dans certaines sociétés, le terme qui désigne les relations sexuelles réprouvées désigne également des transgressions d'un autre ordre que sexuel, par exemple alimentaire, ou plus généralement religieux dont les conséquences sont estimées tout aussi désastreuses. Le diagnostic d'inceste est ainsi parfois établi dans l'après-coup de l'apparition de troubles graves psychologiques, physiques ou sociaux touchant

La peur de l'inceste

certaines individus, certaines lignées, voire l'ensemble de la collectivité lorsqu'épidémies, catastrophes climatiques ou stérilité sont attribuées à une transgression que l'on va s'évertuer à retrouver afin d'en contrer les effets (Héritier, 1985a). Et c'est en évaluant les faits incriminés que l'on rendra alors compte, dans leur après-coup, de ce qui n'aurait pas dû se faire. Notons que l'acte soumis à l'opprobre, s'il est accompli en absence de connaissance de cause, sera parfois jugé moins grave que l'intention de le commettre (Schneider, 1976).

On voit donc que les faits à même de recouvrir la notion d'inceste sont loin d'être univoques et de toujours renvoyer à une prohibition préétablie et énoncée une fois pour toutes. Pour cerner la notion d'inceste d'un point de vue culturel et universel, il paraît donc préférable d'évoquer non une prohibition, mais une réprobation vis-à-vis d'un acte jugé abject, honteux recouvrant diverses formes. Vu sous cet angle, l'inceste désigne une transgression majeure susceptible de faire sauter les verrous mis en place pour assurer les fondements de l'organisation sociale. Ainsi, par exemple, au congrès précédemment évoqué, les rapports du Japon et de l'Argentine précisaient « que si l'inceste n'était pas incriminé dans leur législation nationale, c'est parce qu'il était impensable, en l'état actuel des mœurs de leur pays » (*ibid.*). Postuler qu'il est impensable, c'est estimer que sa seule évocation a valeur performative – ce qui est dit est fait –, c'est-à-dire propre à donner forme – une représentation tangible – à ce qui doit rester caché, enfoui dans les enfers de l'en deçà du social. Réciproquement, à l'instar du miroir dont la réflexion masque l'envers, tenter de rendre compte de l'inceste uniquement à partir de sa prohibition tend à voiler cette « chose » primordiale dont il est le nom. La frontière, entre ce qui doit être et ce qui ne le doit pas, indiquée par la prohibition permet néanmoins de signaler un danger qui concerne toujours bien plus que les seuls coupables de l'acte concerné.

Si nous admettons que l'inceste se rapporte à des relations sexuelles réprouvées, ce bref tour d'horizon nous ramène à la diversité des façons d'envisager sa réprobation et, par là, à la variété des systèmes de représentations qui la sous-tendent. Pour retrouver une universalité, il faut donc supposer que ces systèmes ont en commun une même problématique. Or, en examinant les trois termes de la définition de l'inceste, nous sommes amenés à constater que le phénomène commun à la sexualité, à la parenté et aux prohibitions matrimoniales est la procréation. Notre façon de concevoir la sexualité comme dégagée des contraintes reproductrices nous conduit à voir dans les relations incestueuses de purs actes sexuels là où il s'agit peut-être de saisir le fait procréatif essentiel qui les sous-tend.

De la sexualité à la maternité

Remarquons en premier lieu que la procréation renvoie à deux phénomènes distincts : la relation hétérosexuelle entre les géniteurs et la maternité. Les deux individus en présence dans la relation charnelle qui préside à l'engendrement sont reconnus à la fois comme sexuellement distincts et comme ayant chacun un rôle à jouer, quelle que soit la manière de le concevoir. La maternité instaure, en revanche, une asymétrie fondamentale entre les individus qu'elle met physiquement en présence : l'un des deux, toujours une femme, est reproducteur de l'autre, bébé fille ou garçon, qui ne l'est pas encore puisqu'il est, au moment de sa mise au monde, stérile et qu'il le demeure jusqu'à sa puberté. Selon nous, cette asymétrie entre la mère et l'enfant spécifie de façon irrévocable la relation charnelle qu'une mère pourrait entretenir avec son enfant. Nous faisons l'hypothèse que cette donnée est l'invariant sur lequel repose l'universalité de l'horreur s'attachant à l'inceste. Cette perspective est compatible avec celle des psychanalystes. Mais pour en tester la pertinence, ce n'est pas au travers de sa prohibition que nous allons envisager l'inceste mère-enfant mais à partir de ce à quoi il peut renvoyer au plan des représentations, c'est-à-dire comme le rétablissement de la contiguïté physique ayant existé entre ces deux êtres lors de la grossesse et auquel l'accouchement avait mis un terme. Il paraît donc justifié de commencer par examiner ce que donne à voir et, par là, à penser ces deux phases exclusivement féminines de la reproduction.

Le développement de l'enfant dans le corps de sa mère renvoie à une véritable métamorphose du corps féminin qui n'a pas son égal du côté masculin. Au terme de ce long et obscur temps de la gestation, le sexe de la femme s'entrouvre pour révéler au grand jour ce qu'il a mis tant de temps à sécréter : un homoncule, un autre être humain au format réduit. Si ce dédoublement de l'entité maternelle est toujours saisissant, la mise au monde d'une fille n'exerce pas la même fascination, sur le plan de l'imaginaire, que celle d'un garçon. Le fait pour une fille de sortir d'un corps féminin est logiquement concevable : le même engendre le même. La femme en reproduisant sa pareille montre une réplication-duplication de son propre corps, forme de reproduction quasi asexuée, en quelque sorte simplifiée. De ce point de vue, la mise au monde d'un être féminin par un autre être féminin se présente comme une parthénogenèse, et c'est en tant que telle qu'elle s'offre à penser dans les mythes qui évoquent un pays où les femmes se reproduisent entre elles sans intervention masculine (Lavondès, 1975 ; Moisseeff, 2003). L'enfantement d'un garçon ne renvoie pas à une réplication du corps maternel mais à une véritable pro-création, c'est-à-dire à

La peur de l'inceste

un mode de reproduction plus complexe que la parthénogenèse : une reproduction à proprement parler sexuée. Le corps féminin sécrète alors un corps identique à lui-même en ceci qu'il est humain, mais foncièrement différent en cela qu'il possède un organe que n'a pas la femme-mère. De ce point de vue, la mise au monde d'un être masculin à partir du féminin tient davantage du prodige et est susceptible de générer toutes sortes de représentations fantastiques où les femmes mettent au monde des animaux (Darmon, 1977) ou des monstres (Moisseeff, 2003) : à produire du différent ne pourraient-elles, en effet, produire du totalement dissemblable ?

Ainsi, à l'échelon des mammifères, la reproduction renvoie non seulement à une distinction des rôles assumés par l'un et l'autre sexe mais aussi à leur distribution inégale : les enfants des deux sexes se développent toujours au sein des corps féminins, jamais des corps masculins. On comprendra donc qu'au palier des sociétés humaines, la grossesse joue un rôle crucial dans les systèmes de représentation des fonctions parentales. Certaines, telles les sociétés polynésiennes, « se seraient probablement bien [accommodées] d'une humanité radicalement divisée [...] en deux moitiés autonomes [...] où les femmes mettraient au monde des femmes et où les hommes donneraient naissance à des hommes. » (Lavondès, 1975 : 417). De fait, l'élaboration des représentations de la dichotomie sexuelle se fonde sur la prise en considération de l'asymétrie fondamentale entre paternité et maternité qui est, en fait, triple.

Premièrement, la grossesse, l'accouchement et l'allaitement confèrent à la fonction génitrice féminine une continuité et un caractère d'évidence qui manquent à celle des hommes. Deuxièmement, à cette asymétrie « fonctionnelle » en répond une autre, celle qui s'attache au lien organe-fonction. Nous entendons par organe, l'aspect anatomique de la différence des sexes, par fonction, la répartition des rôles dans la reproduction. L'organe est lié à l'apparence physique, c'est la donnée visible qui permet d'asseoir une identité sexuelle dès la naissance. La fonction correspondante n'est à ce stade ni apparente, ni opérationnelle. Elle exige maturation pour l'un et l'autre sexe. Parce que pour les femmes, la fonction procréatrice se déroule au sein même de l'organe, le passage de l'un à l'autre est direct et reconnu comme tel. On est mère parce que sa matrice a porté ses fruits même là où celle-ci est envisagée comme simple réceptacle. Par contre, du côté des hommes, le lien organe-fonction 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 dont la fille est d'emblée pourvue à la fonction qu'elle a éventuellement à assumer en tant qu'adulte, s'oppose le hiatus existant entre l'organe sexuel masculin

L'inceste mère-enfant : une relation hiérarchique englobante

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.

La troisième asymétrie entre hommes et femmes concerne la transmission de leur fonction procréatrice respective. En reproduisant son identique, sa ou ses filles, la femme semble 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. L'identification d'une fille avec l'individu qui l'engendre s'établit sur deux plans : elles sont identiques sur le plan organique et virtuellement égales sur le plan fonctionnel. 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. En outre, non seulement la relation entre un être pleinement féminin incarné par la mère et un être masculin primitivement stérile peut faire craindre qu'elle n'empêche un fils d'accéder à un statut d'adulte pleinement masculin, mais encore le fils, à la différence de la fille, ne pourra jamais prétendre endosser un rôle procréateur équivalent à celui qu'a joué sa mère à son égard. Vu sous cet angle, l'accession à la fonction reproductrice masculine se présente comme soumise aux aléas de la relation originelle mère-fils susceptible d'être suspectée d'être un obstacle éventuel à l'accession des fils à une autonomie personnelle et sociale les autorisant à assumer pleinement une fonction paternelle (Moisseff, 1995, 2017). De ce point de vue, l'aptitude à être géniteur pour un individu né masculin s'inscrit dans un trajet marqué par une double discontinuité, structurelle et relationnelle, qui s'oppose à la double continuité du parcours féminin.

L'observation de la procréation met en lumière le rôle privilégié de la phase gestationnelle avec laquelle les humains ont dû composer pour constituer les systèmes de représentation de leur reproduction et donc ceux de l'inceste puisque, selon notre hypothèse, leur connexion est incontournable. Cette phase se caractérise par une fusion physique où mère et enfant sont unis dans un rapport métonymique : ils forment ensemble une totalité, la maternité, qui se présentifie dans la mère. La maternité inscrit donc une relation hiérarchique entre eux au sens où l'entend Dumont (1979) : l'un des deux termes, la femme-mère, est identique au tout, et en conséquence, englobe l'autre, l'enfant. La hiérarchie de cette relation sexuée se spécifie comme « orientée » : l'un

La peur de l'inceste

des termes procède de l'autre tandis que l'inverse ne sera jamais vrai. L'insertion de l'enfant dans le corps de sa génitrice au cours de la grossesse confère, en outre, à cet englobement relationnel une forme concrète particulièrement opératoire au plan de l'élaboration des représentations culturelles (Moisseeff, 1998).

Selon nous, c'est parce que l'union sexuelle entre une mère et son enfant est seule à réactualiser un rapport fusionnel préexistant qu'elle représente le référent privilégié de l'inceste : en vertu de l'antécédence de sa génitrice dans le processus qui lui donne naissance, toute relation sexuelle avec elle ne peut que cantonner l'enfant, qu'il soit mâle ou femelle, à un rôle d'objet captif incompatible avec sa réalisation de sujet social indépendant. Cependant, comme nous allons le voir, les enjeux de l'inceste ne sont pas du même ordre pour un fils ou pour une fille.

L'enfantement d'un garçon confère une visibilité à l'entité anatomiquement mâle et femelle qu'une mère compose avec son fils. À peine entrevu, cet être bi-sexué se scinde en deux. L'union sexuelle mère-fils va donc pouvoir être appréhendée comme la réunification de cette entité un temps brisée. Pénétrer sa mère revient à emprunter le chemin en sens inverse de celui qui a autorisé la désintringation et l'ouverture au monde. Réintégrer ce lieu-là, c'est se river au corps dont on dérive. Le fils apparaît alors comme simple partie du tout dont il procède, mais partie précieuse car complémentaire. En se reliant à ce corps féminin, il lui donne une complétude parfaite au niveau de la reproduction : avoir les deux sexes permet de s'auto-engendrer. L'inceste mère-fils s'offre donc à penser comme l'image d'un accouchement inversé débouchant sur l'engendrement d'un seul et même être autosuffisant sur le plan reproducteur. L'insoutenable de cet inceste réside dans cette vision hallucinante d'une autofécondation où l'homme, en cédant son rôle propre de géniteur, y perd son statut de sujet tout court. Au palier culturel, la machine procréatrice tourne à vide, elle ne produit rien de socialement utilisable. À s'auto-suffire, elle ne fait que reproduire à l'infini une seule et même chose : elle-même. En réincorporant son fils, la mère se constitue en unité close qui, en se refermant, exclut tout tiers. D'un autre côté, la totalité constituée par ces deux êtres initialement fusionnés aux identités si parfaitement complémentaires va pouvoir symboliser le couple originel. Chez les Aranda d'Australie, par exemple, la désignation du couple primordial d'un mythe de création en tant qu'« une seule et même chose » est également appliquée au couple mère-fils (Spencer et Gillen, 1927). Dans le mythe, l'autarcie du couple mère-enfant est décrite comme incompatible avec l'émergence de l'ordre socioculturel. Et c'est pour éviter tout risque que mère et fils ne recomposent ensemble cette hybridité socialement stérile des origines qu'il s'avère crucial de les séparer (Moisseeff, 1995, 2017).

L'inceste mère-enfant : une relation hiérarchique englobante

La naissance d'une fille n'aboutit pas à la formation d'une entité bi-sexuée. La ré-unification de l'entité maternelle brisée par l'enfantement ne renvoie à une complétude ni organique, ni fonctionnelle. Abandonnant son rôle propre de génitrice, la fille se fond dans celle dont elle procède, physiquement absorbée par identification corporelle. Si elle n'apporte pas à sa mère l'autosuffisance, en cédant sa fonction, elle n'en perd pas moins, elle aussi, son statut de sujet. Là encore, la société y perd la possibilité de se reproduire au travers d'un sujet autonome. Mais, parce que l'inceste mère-fille est homosexuel, il ne renvoie pas à cette terrible représentation d'une entité autofécondante. Et précisément parce que ces deux êtres ne sont pas complémentaires, leur séparation paraît sinon automatique – la mère pouvant être suspectée de vouloir conserver ses prérogatives reproductrices et la fille de refuser de les assumer (Héritier, 1984) – du moins plus aisée que celle requise pour les garçons. Favoriser la transformation de la fille en mère en enjoignant socialement la sienne à lui céder cette place peut être conçu comme un moyen efficace de la faire accéder à son indépendance vis-à-vis de sa génitrice. À l'inverse, l'incapacité pour la fille à devenir mère peut être assimilée à ce à quoi renvoie, selon nous, ce type d'inceste. Ainsi, chez les Samo du Burkina Faso, une femme stérile « sera en ce monde comme si elle n'avait pas vécu », une femme sans règles est décrite comme « celle qui n'est jamais sortie de l'état d'enfance, qui n'a pas de destin autonome et subit une loi qui lui vient de sa mère » (Héritier, 1978 : 393). Voué à la stérilité, l'inceste mère-fille, dans cette perspective, met en péril le devenir d'individus féminins particuliers. L'accaparement des fils par leurs mères est d'un autre ordre : il confère à celles-ci la toute-puissance du démiurge, renvoyant à la création d'une contre-société où ce n'est pas seulement le destin d'individus particuliers qui est en jeu mais celui de la collectivité dans son entier. L'enjeu de l'inceste mère-fils engage, en effet, les fondements de la parenté et, par-là, le renouvellement de la distinction des identités et des générations.

Nous voyons donc que la maternité, parce qu'elle renvoie à une relation hiérarchique englobante, à laquelle l'incorporation véritable du corps de l'enfant lors de la grossesse confère une visibilité propre à penser, spécifie de manière irréfragable les relations sexuelles qu'une mère peut engager avec ses enfants. En effet, la relation sexuelle mère-enfant se présente nécessairement comme la réitération de ce rapport hiérarchique originel où la génitrice est seule à occuper la place de sujet du procès d'engendrement dont l'enfant est précisément l'objet. De ce point de vue, cet inceste est à même d'être perçu, sur le plan social, comme incompatible avec la réalisation de l'enfant en tant que sujet indépendant. Mais, sur le plan des représentations, c'est l'inceste mère-fils qui se présente comme la symétrique inverse de l'instauration de

La peur de l'inceste

l'ordre culturel : il renvoie à Gaia absorbant continûment le produit de ses engendres avec elle-même.

Nous espérons, à ce point de notre analyse, avoir montré en quoi le rôle reproducteur de la mère spécifiait les relations sexuelles qu'elle est susceptible d'entretenir ultérieurement avec ses enfants, conférant par là même une singularité à ce type d'inceste. De fait, la maternité instaure entre eux une relation hiérarchique englobante où seule la mère occupe la place de sujet agissant tandis que l'enfant est en position d'objet du processus d'engendrement. Or, la relation sexuelle mère-enfant se présente comme le rétablissement de la contiguïté physique ayant existé entre eux lors de la grossesse. En ce sens, elle replace l'enfant, même s'il est adulte, voire fertile, en position d'objet vis-à-vis de sa mère. Et, ce faisant, elle est à même de le maintenir, quels que soient son âge et sa maturité sexuelle, dans le statut d'un mineur dépendant, ce qui, sur le plan social, est irrecevable.

De ce point de vue, dans les sociétés où l'accession au statut d'adulte, c'est-à-dire à une forme d'indépendance, correspond au moment où l'enfant est légitimé à devenir parent, tout se passe comme si l'obligation faite aux parents de transmettre leur fonction parentale était le moyen par lequel on les enjoignait à faire sortir leurs descendants du rapport d'englobement potentiellement incestueux dans lequel les place la maternité. On ne s'étonnera pas d'apprendre que ces procédures sociales interviennent aux alentours de la puberté, c'est-à-dire du moment où l'individu devient fertile, transformant alors ses parents en grands-parents potentiels.

De la dépendance maternelle à l'autonomie procréative

Dans un certain nombre de sociétés, l'institutionnalisation du passage de l'enfance à l'âge adulte, au travers notamment des rites de puberté, est conçue comme une des modalités privilégiées d'effectuer la passation des pouvoirs reproducteurs d'une génération à l'autre. Nous allons voir qu'il existe une correspondance entre la distinction des positions dans lesquelles sont placés les enfants de l'un et l'autre sexe vis-à-vis de leur mère et la distinction des parcours culturellement élaborés pour qu'ils soient légitimés à endosser la fonction parentale correspondant à leur identité sexuelle. Nous y trouverons exprimés les enjeux de l'inceste et les démarches employées pour les en soustraire.

Les rites de puberté diffèrent d'une société à l'autre mais ils possèdent des caractéristiques communes, notamment leur structure tripartite repérée par Van

L'inceste mère-enfant : une relation hiérarchique englobante

Gennep (1909). Les autres traits formels qu'ils ont en partage diffèrent suivant qu'ils s'adressent à des filles ou à des garçons.

Les rites d'initiation masculine sont toujours l'occasion d'un déploiement important de festivités publiques (Sindzingre, 1977 ; La Fontaine, 1985 ; Moisseeff, 1995). Le début et la fin de ces rites sont marqués par des cérémonies publiques qui montrent aux spectateurs deux types d'identité masculine. La première est reçue passivement à la naissance d'un opposé sexuel, la mère. La seconde est socialement déterminée, conférée par la collectivité masculine à la suite d'une participation active exigée des jeunes gens. L'obligation d'un « entre-deux » (Turner, 1967), d'une mise entre parenthèses de toute identité, répond à la discontinuité imposée aux individus masculins par la grossesse – ils vivent initialement dans un univers essentiellement féminin – et au hiatus entre leur identité « organique » et leur fonction procréatrice. Le postulat rituel est que le maintien du lien maternel au-delà d'une certaine période risque d'entacher leur masculinité et leur accès à un rôle reproducteur socialement valide. Tout se passe comme s'il fallait pour l'altérer lui opposer un processus formellement identique à l'engendrement féminin dont la responsabilité, cette fois-ci, incombe à des êtres pleinement masculins, les initiateurs.

En insérant sur le trajet de l'enfant mâle un long séjour hors société, l'expérience initiatique se présente sous la forme d'une gestation masculine au terme de laquelle, après avoir réduit les garçons en une pâte informe, les initiateurs les remettent au monde et les modèlent à leur image. On passe d'un processus d'appropriation individuelle du garçon par sa mère représentée par la captation de son corps dans le ventre maternel au cours de la grossesse, à un processus d'appropriation collective de l'individu par la communauté masculine. La maternité place l'enfant en situation d'objet dans le processus reproducteur. L'initiation le hisse à une position de sujet dans l'ordre filiatif, l'autorisant à se marier pour produire ses propres enfants et les descendants de la communauté dans son entier.

Par contraste, lorsque les rites de passage de l'enfance à l'âge adulte existent pour les filles ils vont avant tout gérer la continuité entre leur identité sexuelle de naissance et leur fonction procréatrice. Ils accompagnent, en effet, les modifications physiques qui ponctuent leur transformation en procréatrices potentielles ou avérées : développement des seins, menstruation, grossesse et accouchement (La Fontaine, 1982, 1985). L'accent mis sur la continuité du parcours féminin rend compte des caractéristiques des rites qui le jalonnent et qui s'opposent, pour et en cela, aux spécificités de l'initiation masculine.

Dans les sociétés évoquées ci-dessus, passer de la tutelle de sa mère à un statut

La peur de l'inceste

social d'adulte, signifie accéder à une sexualité « fonctionnelle ». Le passage d'une identité sexuelle « organique » à une identité sexuelle « fonctionnelle » exige une validation sociale. Mais, parce que la réalité qu'il recouvre est différente pour un garçon et pour une fille, les traitements appliqués respectivement à l'un et à l'autre le sont aussi. À la continuité du parcours féminin est imposée une légitimation publique marquant l'ouverture de son organe sexuel de naissance à la fonction sociale correspondante. À la discontinuité originelle imposée au garçon en est superposée une autre, cette fois culturelle, l'adjonction d'une fonction à son organe, par le biais d'un réengendrement symbolique effectué par la communauté masculine. Dans ce contexte, acquérir une identité sexuelle adulte, c'est donc être un virtuel procréateur social, et c'est à cette condition que les relations sexuelles sont autorisées.

Si la notion d'inceste est, comme nous l'affirmons, sous-tendue par la représentation d'une relation sexuelle mère-enfant où ce dernier est réduit à n'être qu'un objet dans le processus reproducteur, favoriser sa transformation en procréateur se présente comme une mesure pertinente pour le dégager de ce risque incestueux. Toutefois, une telle transformation ne peut advenir qu'à la condition d'inverser la relation hiérarchique d'englobement dans laquelle l'individu est originellement placé, c'est-à-dire, à la condition de reconnaître le danger latent induit par la maternité. Ces conditions sont d'autant mieux remplies dans les sociétés où la naissance d'un enfant est vue comme participant à la perpétuation d'un groupe étendu de parents auquel tout individu est légitimé à prendre part.

Dans de tels contextes culturels, l'asymétrie naturelle en faveur des femmes est superposée à une asymétrie culturelle strictement inverse : les hommes sont institués en médiateurs privilégiés des relations entre les mères et leurs enfants. Cette deuxième relation hiérarchique résulte d'un travail culturel sur les corps, c'est-à-dire au niveau même où s'est inscrite la hiérarchie naturelle. Elle vise à combattre, entre autres, les risques incestueux tels que nous les avons définis.

De l'asymétrie à la symétrie en repassant par le fils incestueux

Dans toutes les sociétés, la maternité est envisagée comme facteur d'aliénation potentielle pour les individus. Dans celles sur lesquelles nous nous sommes penchés dans cette dernière partie, l'accent est mis sur le risque d'aliénation de l'enfant à sa génitrice, risque que l'injonction faite aux ascendants de transmettre leur fonction parentale à la génération suivante soit supposée pouvoir contrecarrer. La reconnais-

L'inceste mère-enfant : une relation hiérarchique englobante

sance de l'asymétrie des fonctions reproductrices masculine et féminine au profit des femmes, c'est-à-dire de l'obligation faite aux hommes de passer par un corps féminin pour naître et pour faire naître, va de pair avec la tendance à inverser cette hiérarchie primordiale pour asseoir la supériorité des hommes au plan socioculturel : c'est à eux qu'incombe la responsabilité de médiatiser les relations mère-enfant, et plus particulièrement des mères avec leurs fils, afin qu'ils accèdent à un statut de sujet social plein et entier, c'est-à-dire autonome.

Dans les contextes culturels tels que le nôtre, il en va autrement. L'autonomisation des individus pubères vis-à-vis de leurs parents, qu'ils soient filles ou garçons, est sous-tendue par le droit qui leur est reconnu d'accéder à une jouissance sexuelle sans entrave, c'est-à-dire sans grossesse à la clé. La grossesse à l'adolescence est, de fait, considérée comme un problème de santé publique majeur. Les filles étant plus à risque d'avoir à assumer physiquement les conséquences des ratés éventuels, il leur est conféré des droits supplémentaires pour assurer leur égalité en matière sexuelle, en garantissant leur accès à des moyens anti-procréatifs (contraception et avortement). Il en va de même pour les adultes. L'avantage de cette valorisation des activités érotiques est qu'elle permet d'asseoir la symétrisation des rôles socioculturels masculins et féminins, tant au plan professionnel qu'au plan des fonctions paternel et maternel. Par contre, le fait ici de devenir parent ou grand-parent ne garantit aucunement le fait d'accéder à des statuts plus valorisés que celui d'adultes sans enfants, comme il est de règle dans les sociétés précédentes. Au contraire, le fait d'être parent est souvent perçu comme un obstacle éventuel à l'ascension professionnelle, notamment pour les femmes. En ce cas, c'est l'aliénation possible de la femme à sa fonction procréatrice qui tend à être soulignée : c'est elle qui est présentée comme risquant de devenir captive de son rôle maternel (Moisseeff, à paraître). L'absence de médiation sociale entre mère et enfant, hors la thérapie à laquelle les couples et les parents ont de plus en plus recours, pourrait en rendre compte, de même qu'elle pourrait expliquer pourquoi les hommes paraissent avoir parfois quelque problème à faire face à la transformation de leurs partenaires sexuelles en mère. C'est du moins ce que laisse subodorer les raisons que donnait Michel Leiris « lorsqu'on lui demandait pourquoi il s'était refusé à avoir des enfants : "Il m'aurait semblé, en couchant avec leur mère, entrer dans l'inceste". » (Héritier 1994 : 9 et 336.) Cette crainte de devenir un fils incestueux face à la transformation de sa conjointe en mère suggère à tout le moins que, dans notre culture aussi, il n'aille pas toujours de soi de faire le distinguo entre sa propre mère et celle de ses enfants (Moisseeff, 2000).

La peur de l'inceste

NOTES

1. Je remercie Juliana Caruso et Aude Michelet de m'avoir conviée à reprendre un article paru il y a trente ans dans une revue psychanalytique (Moisseeff, 1987).
2. L'inceste a été réintroduit dans le Code pénal en 2016 (Margaine, 2016).

Bibliographie

- Darmon, P.
1977 *Le Mythe de la procréation à l'âge baroque*, Paris, J.-J. Pauvert.
- Douglas, M.
1969 « Virgin Birth », *Man* (New Series) 4 (1) : 133-134.
- Dumont, L.
1979 « Postface : Vers une théorie de la hiérarchie », *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, coll. « Tel ».
- Freud, S.
1969 [1910] « Un type particulier de choix d'objet chez l'homme », in *La vie sexuelle*, trad. fr. D. Berger, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de Psychanalyse » : 47-55.
1947 [1912-1913] *Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, trad. fr. S. Jankelevitch, Paris, Payot.
1969 [1923] « La disparition du complexe d'Œdipe », in *La vie sexuelle*, trad. fr. D. Berger, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de Psychanalyse » : 117-122.
- Henry, T.
1952 *Tahiti aux temps anciens*, trad. de l'anglais par B. Jaunez, Paris, Musée de l'homme, coll. « Publications de la société des Océanistes 1 ».
- Héritier, F.
1978 « Féminité et stérilité. La traduction de ces notions dans le champ idéologique au stade pré-scientifique », in É. Sullerot, éd., *Le Fait féminin*, Paris, Fayard : 388-396.
1984 « Stérilité, aridité, sécheresse : quelques invariants de la pensée symbolique », in M. Augé et C. Herzlich, éd., *Le Sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*. Paris, Éd. des Archives Contemporaines : 123-154.
1985a « Sur l'inceste, entretien », *Cahiers du L.A.S.A.* 3 : 27-61.
1994 *Les Deux Sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste*, Paris, Odile Jacob.
- Labrusse, C.
1978 « Droit du mariage », *Encyclopædia Universalis* 10.
- Lacan, J.
1966 *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil.

L'inceste mère-enfant : une relation hiérarchique englobante

La Fontaine, J. S.

1972 « Ritualisation of Women's Life Crisis in Bugisu », in J. S. La Fontaine, éd., *The Interpretation of Ritual*, Londres, Tavistok Publications : 159-186.

1985 *Initiation, Ritual Drama and Secret Knowledge across the World*, Manchester University Press/Harmondsworth, Penguin Books.

Lavondès, H.

1975 « Kae : l'île aux Femmes » in *Terre et mer. Pour une lecture de quelques mythes polynésiens*, thèse de doctorat d'État ès Lettres et Sciences Humaines, 2 vol., Paris, Paris-IV.

Leach, E.

1966 « Virgin Birth », *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland for 1966* : 39-49.

Lebovici, S.

1984 « L'Œdipe et l'inceste », *Cahiers de l'Institut Universitaire des Sciences Psychosociales et Neurobiologiques* 24.

Lévi-Strauss, C.

1967 *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris/La Haye, Mouton.

Margaine, C.

2016 « Retour de l'inceste dans le Code pénal et extension de la protection du mineur victime », *Revue Dalloz 2016, Point de vue* : 1089.

Moisseeff, M.

1987 « Entre maternité et procréation : l'inceste », *Patio (New Series)* 7 : 121-145.

1995 *Un long chemin semé d'objets culturels : le cycle initiatique aranda*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, coll. « Cahiers de l'Homme ».

1998 « Rêver la différence des sexes : quelques implications du traitement aborigène de la sexualité », in A. Durandea, J.-M. Sztalryd et C. Vasseur-Fauconnet, éd., *Sexe et guérison*, Paris, L'Harmattan : 45-74.

2000 « Une figure de l'altérité chez les Denticico ou la maternité comme puissance maléfique », in J.-L. Jamard, E. Terray et M. Xanthakou, éd., *En substances. Textes pour Françoise Héritier*, Paris, Librairie Arthème Fayard : 471-489.

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 : 79-107.

2012 « L'Objet de la transmission : un choix culturel entre sexe et reproduction », in Karl-Leo Schwering, éd., *Se construire comme sujet entre filiation et sexuation*, Toulouse, Érès : 45-76.

2017 « Setting Free the Son, Setting Free the Widow : Relational Transformation in Arrernte Life-Cycle Rituals (Central Australia) », *Anthropological Forum* 27 (1) : 34-48.

à paraître « Du bébé vampire au bébé zombie ou l'évolution récente du rapport mère-enfant dans le cinéma d'horreur », in F. Cahen, D. Candilis et M. Dugnat, éd., *Bébé « Sapiens » : un abord transdisciplinaire*, Toulouse, Érès.

Needham, R.

1977 [1971] « Remarques sur l'analyse de la parenté », trad. de l'anglais par M. Karnoouh et E. Roskis, in R. Needham, éd., *La Parenté en question*, Paris, Éditions du Seuil : 103-131.

La peur de l'inceste

Panoff, M. et Perrin, M.

1973 *Dictionnaire de l'Ethnologie*, Paris, Payot, coll. « Petite bibliothèque Payot ».

Rassat, M.-L.

1985 « L'inceste et sa prohibition », *Cahiers du L.A.S.A.* 3.

Schneider, D. M.

1976 « The Meaning of Incest », *Journal of the Polynesian society* 85 (2) : 143-170.

Sindzingre, N.

1977 « Le plus ou le moins : à propos de l'excision », *Cahiers d'Études Africaines* 17 : 65-75.

Spencer, B. et Gillen, F.

1927 *The Arunta. A Study of a Stone-Age People*, Londres, Macmillan.

Spiro, M. E.

1968 « Virgin Birth, Parthenogenesis and Physiological Paternity : an Essay in Cultural Interpretation », *Man (New Series)* 3 (2) : 242-261.

Turner, V.

1967 « Betwixt and Between : The Liminal Period in Rites de Passage », in *The Forest of Symbols*, Londres, Cornell University Press : 93-111.

Van Gennep, A.

1981 [1909] *Les Rites de passage. Étude systématique des rites*, Paris, A. et J. Picard.

*III. Les ressorts hiérarchiques des relations interculturelles
et leurs répercussions*

transcultural psychiatry

March
1997

INVITED
COMMENTARY

Subversive Science, Subversive Practice

MARIKA MOISSEEFF

GDR 116 du Centre National de la Recherche Scientifique (ITSO), Paris

It is not difficult to be impressed by the quality and exhaustiveness of Gilles Bibeau's discussion of the problems faced by today's cultural psychiatrists, as well as by his 'subversive' strategy, which consists in transforming these problems into a springboard for a new research program. The parallel he draws between the macro-anthropological model of Hannerz and the micro-anthropological approach of Singer is particularly stimulating. These two perspectives, far from being antithetical, are shown to be fundamentally complementary. Thus, if the globalization process logically implies a widening of our approach to mental disorders, it also entails a reorientation of the focus we adopt in field research. In other words, we must pay as much attention to the conditions of the collection of data as we do to the conditions of their interpretation. It is precisely on the basis of this understanding of the epistemological point Bibeau makes in his article, that I wish to explore a number of his assumptions a little further. The observations that follow may appear to be provocative; their aim, however, is not to undermine Bibeau's arguments, but to draw out some of their additional implications.

As a starting point, I would like to consider, as seriously as Bibeau himself does, the importance of linking the epistemological re-evaluation of cultural psychiatry with a re-evaluation of its ethical stance. Bibeau concludes his article with the affirmation that cultural psychiatrists, like medical anthropologists, are 'in a good position to raise ethical questions about the imposition upon other cultural communities of Western cultural

standards'. However, instead of elaborating further on the reasons for this privileged position, he seems to assume that it should be taken for granted: 'specialists in comparative transcultural psychiatry [. . .]', he affirms, 'write extensively, by profession, about the most sensitive cultural and personal issues, the ones that people often prefer to keep silent about in front of foreigners' – whence his just irritation with a politically correct establishment that questions what would appear to be a perfectly legitimate 'right to speak in the name of others or about others'. Bibeau clearly identifies what is at stake in this ethical debate: the 'understandable resentment' of the members of cultural communities which have lost their power to narrate their own lives. With Bibeau's portrayal of the globalization process in mind, one might say that what these people have lost is precisely their ability to be heard when they speak in their own name.

I have great sympathy with criticism of politically correct zeal, and I cheerfully vest myself as well as others with the right to speak about others. However, my experience in psychiatry and in anthropology has increasingly led me to cautiously endorse the ethical stance according to which we should speak only in our own name and from the particular position we occupy. This, of course, entails both the acknowledgment and the analysis of the specificity of our position with respect to the 'others' we are trying to understand and, at times, to assist. Hence, I agree with Bibeau that comparativists must 'measure their degree of real proximity with the worlds of others, and eventually their complicity with the situations of the minority groups, "people of Color", or deprived collectivities with whom they work'. Unfortunately, Bibeau does not expand upon this essential point. One might argue that our complicity with the disempowerment of the people with whom we work may well be grounded in our presumption that, as representatives of Western academia, we hold an uncontested position of expertise concerning 'others'. From this point of view, however, the assertion of our legitimacy to speak in the name of silent others may easily be interpreted as one of the classical pitfalls of the Western paternalistic attitude towards developing countries.

Once again, I am not contesting our right to speak about others or to work with them. Rather, I am suggesting that it is crucial to be very clear about the position we occupy and what occupying this position implies. From this standpoint, the necessity of replacing the name 'transcultural psychiatry' by that of 'sociocultural psychiatry' is questionable. I share Bibeau's preoccupation to reconnect the cultural with the social and to analyze them as interdependent phenomena. However, I am concerned about the supposed need to drop the prefix 'trans'. To begin with, it is doubtful that changing a discipline's name can deeply affect its epistemological content if such a change does not simultaneously reflect a more basic re-evaluation of its ethical stance. But more importantly, retaining

the prefix 'trans' has the advantage of making more explicit the fact that the analysis of sociocultural systems invariably implies the adoption of a Western perspective as the ground for evaluating similarities and differences. In this respect, whether the analyst is a 'native' or not is irrelevant: in either case, to be granted the right to speak or to be listened to as an anthropologist presupposes the internalization of dominant Western values and models. This, of course, is true of any scholarly discipline: literature, mathematics, political science, etc. Any criticism of a Western system of meaning presupposes the internalization of this system. In this sense, Bibeau's reference to Soyinka is particularly striking: 'German expressionism, Sophocles' Greek tragedies and Shakespeare are part of his interior world [...] as much as the Yoruba [culture] in which he has been raised.' Academically trained writers raised in non-Western countries are indeed expected to know the classics of Western civilization. The problem, of course, is that the reverse is not true: knowledge of the oral traditions of various developing countries is not a prerequisite for Western scholars raised in industrialized countries. Such a difference draws attention to the hierarchization of cultural worlds that defines the fundamentally asymmetrical structure of relationships that exists between industrialized and developing countries, and that pervades their respective social systems. Although Bibeau is well aware of these hierarchical meta-relationships, he tends to overlook how such an awareness can be used to clarify our position as cultural analysts.

Bibeau urges his colleagues to adopt as the main focus of their study of identity systems the 'interstices, paradoxes, ambiguities, inconsistencies' that have become constitutive of these systems as a consequence of the globalization process. He rightfully claims that in order to do so, they have no choice but to create a methodology which, like those of Hannerz and Singer, takes the complex relationships between local and global worlds of representation into consideration. Anthropologists, he goes on to say, tend to reify cultural systems by assuming that they are homogenized, well-bounded entities. Cultural psychiatrists, on the other hand, tend to reify illness narratives by assuming that they constitute autonomous texts. Both are involved in building realms of fictitious simplicity that they tend to confuse with sociocultural reality. This is the basis for Bibeau's stigmatization of 'the quest for coherence and totalization' that 'leads to distortions and selection of certain elements at the expense of others.' However, at the same time, Bibeau invites cultural psychiatrists 'to distinguish in any culture elements that are constitutive of the sociocultural and personal identity from the ones which are more marginal and can be therefore more easily dropped along the road'. Such a selection is an inherently problematic one: the road from fieldwork to interpretation is indeed long and laborious. Specifically, in a context where identity systems are held to be

basically incoherent and their components flexible and mobile, one may wonder what guarantees the analyst's ability to distinguish between the fool's gold and the genuine.

The capacity to differentiate between central and marginal aspects of sociocultural systems is grounded in the presupposition that these systems are indeed systems. Thus, the complementarity of Hannerz's and Singer's models derives from their common assumption that the coherence of sociocultural systems is rooted in the structure of the ongoing relationship between local and global worlds. The assumption that such sociocultural systems are coherent does not detract from their capacity to accommodate inconsistencies and paradoxes. Kinship studies, in particular, have long accustomed us to such discrepancies between explicit rules and behavioral realities.

It is in order to fight the reductionism of certain anthropological approaches that Bibeau gives paramount importance to the 'inconsistent' aspects of present-day identity systems. In doing so, however, he tends to overlook what might well sustain the underlying coherence of these systems: the internalization by social actors of an overarching hierarchy of cultural values shaped by the asymmetrical relationship between Western countries and the rest of the world. Bibeau's reference to what Soyinka conceives of as his 'interior world' is, I suggest, an example of this. It is precisely such an internalization of this global hierarchization of cultural values on the local level – both 'theirs' and 'ours' – that underlies the requirement that scholars from non-Western backgrounds adopt Western representations of meaning, a requirement that places them in an asymmetrical position with respect to their Western peers.

The emergence of a world-wide 'youth culture' with its idols, rock stars and sport heroes, clothing fashions, etc., the incorporation of 'native' elements notwithstanding, bears witness to the general agreement that what comes from the West – even more specifically, what comes from the United States – constitutes the ultimate cultural reference, that is, the common ground with respect to which one differentiates one's own style. Indigenous patterns and styles are transformed into cultural commodities sold all over the world; their success is founded upon an ability to locally accommodate a framework provided by the West (cf. South African music as conveyed by Jimmy Clegg, the Aboriginal rock group Yothu Yindi, jeans and T-shirts printed with indigenous patterns, etc.). Thus, behind the globalization process is a fundamental hierarchization of relationships: the diffusion of indigenous styles is subordinated to the rules of the Western marketplace that determine which ones are worth selling and which ones are not, that is, which stereotypes of indigeneity, because they comfort Western ideas of exoticism, are acceptable. However, there is always another, indigenous point of view according to which an explicit acceptance of

Western standards, precisely because the latter remains largely unexamined by Westerners, goes together with the inalienability of some more essential implicit feature. An Aboriginal actor, Ernie Dingo, summarized the situation with humor during the launching of an Aboriginal painting exhibition in the Australian National Gallery in 1992: 'they provide us with the canvas and the paint, but the content remains ours'. The potential for subversion here is even more striking when one realizes that these paintings, hanging in 'whitefellow' homes and buildings, are stylized representations of the ties between the artists and their land. As such, they must be recognized as Aboriginal claims of land ownership (cf. Myers, 1995).

Although Western cultural values may be locally transformed, the global hierarchical relationship inherent in the reference to them is maintained. In this respect, the reference to Western cultural values, however they may be understood at the 'grassroots' level, represents a common, universal, framework of reference. Australian Aboriginal people with whom I have been working provide us with an illustration of this. They refuse to be characterized as 'ethnic'. For them, this term applies exclusively to the 'new' Australian immigrants, that is, those of non Anglo-Celtic background, e.g. Greek, Italian, Yugoslav, etc. They contrast these newcomers both with themselves who are the indigenous people of Australia, and with the first invaders of their country. They identify such 'ethnics' as 'cultural people', as they do themselves, and deny the possibility of applying this characterization to people from Anglo-Celtic background. Indeed, to their mind, the latter are culturally deprived in the sense that what characterizes their 'customs' is their universality. English is the lingua franca not only of Australia, but also of the entire world; the diffusion of American soap operas, Country and Western music, McDonald's, to name but a few objects of commodity available to Australian Aboriginal people, are interpreted as so many proofs of the ubiquity of what may be called the Anglo-Celtic cultural ethos. The specificity of cultural groups, they explained to me, is sustained by cultural differences, such as language, ways of cooking or dressing, of interacting, etc. Consequently, for them, what is universal is not cultural: it does not allow for the construction of cultural specificities. This is why a certain humanistic outlook of some non-Aboriginal people, consisting in the claim that 'we', that is, all Australians or all human beings, are all the same – 'different colors, one people', as an Australian antiracist campaign proclaimed it – is very irritating for many Aboriginal people. This divergence also illustrates the different ways in which people perceive the consequences of globalization according to their position. On the one hand, the universal spread of Western standards tends to give Australian people of European descent the impression that their culture is natural; this naturalness is seen as providing the basis for an essential equality between individuals of different 'cultural' backgrounds. On the other hand,

for minority group members, the quasi-universality of the culture of the dominant group emphasizes the latter's supremacy over their own culture. In this perspective, adopting elements of this sovereign 'culture' can give, at times, the illusion that one incorporates the power it represents.

We easily acknowledge the economic and political power of the West, but we too easily overlook its pervasive influence on social relationships. It is at this level that we must, as Bibeau invites us to do, reconnect the cultural with the social, the local with the global. Underlying the globalization process, I maintain, is an implied hierarchy: the industrialized nations are 'advanced', all others are 'backward'. This hierarchization has a major influence on the way in which people perceive the world and their place in it. This overall hierarchical context determines social hierarchies within particular sociocultural settings. Thus, those in positions of power or standing – members of the upper classes, academics, politicians, etc. – tend to be seen as embodying Western values and reflecting Western power. Some may champion the cultural values of their own societies, yet still be seen as complying with Western norms and imposing those norms on others. The more they acquire Western publicity and prestige, the higher the risk. Taslima Nasrin and Salman Rushdie, mentioned in Bibeau's article, are exemplary cases of this phenomenon, as was Solzhenitsyn before the fall of the Soviet Union. Following Benslama's argument, Bibeau points out what is at stake in the violence triggered off by such writers: the quest for 'universal cultural sovereignty', as in any kind of Inquisition, one might add. However, in contrast to the Catholic Inquisition of the Middle Ages, the countries that participate in this new holy war are those who have been deprived of political and economic power on the international scene by the colonial process (or, in the case of Solzhenitsyn, by a political system equally antagonistic to the hegemony of the West). What is important here is that to be deprived of power at the global level is closely related to the reorganization of power at the local level. Such a reorganization is invariably accompanied by changes in traditional social structures.

Benslama's perspective on Salman Rushdie's case makes it clear that one major consequence of colonization, at least in the early stages, has been the secularization of the social order. The leaders of independence movements have mostly been secular figures. In itself, this has represented a major sociocultural shift: political power no longer required religious legitimation. Another, largely unexamined, shift has been the transformation of gender roles in the domestic sphere, in which men have tended to lose the prestige that formerly sustained their social roles. It is as though the colonial process had undermined male social roles. How do we account for this? One hypothesis is that as male status has been traditionally rooted in religious, cosmological values (cf. Moisseff, 1985, 1987, 1992), secularization has weakened that status, thus deeply affecting the basis of traditional

gender relationships. If we accept this explanation, then the violence of Muslim fundamentalism may be seen as an attempt by men to regain the prestige and social status they have lost along with Westernization. Secularization, then, not only Westernizes, it also causes a loss of male status. Given the intimate connection between gender roles and social power, the internalization of Western values, especially noticeable in the domain of gender relationships and identities, may readily be perceived as a loss of one's cultural identity. In this respect, it is hardly surprising that the war against the West is accompanied by an attempt to re-establish more traditional views of women's roles and attitudes. A return to traditional gender roles becomes the means by which a social order based on spiritual values and associated with specific cultural identities may be established.

In a number of cases, the independence of colonized countries has been followed by the creation of women's movements by women of upper-class background, usually educated in Western or Westernized institutions. By demanding freedom from certain religious requirements, they pushed their country further along the road of secularization traced by their Western colonizers. Through such campaigns, at times inappropriately assimilated to Western feminist movements, women from developing countries have gained prestige in the West, prestige that their male counterparts have at the very same time lost: the latter alone are designated as those who bear the responsibility for their countries' impoverishment. The present asymmetrical (political and economic) relationship between Western nations and those from developing countries, in which the former occupy a position of superiority, parallels the asymmetrical relationship established between men from Western countries and those from developing countries at the time of colonization, between the conquerors and the defeated, the subordinators and the subordinates. At local levels, I suggest, the internalization of this new type of hierarchization ends up by being symbolically assimilated to an inversion of the traditional structures of power between men and women. Women from Third World countries who attract the attention of international organizations become the loci of the campaigns against the West. The possible outcome of international debates on the regulation of births, such as the recent United Nations conference in Cairo, must be appreciated in this light.

Westerners, who have a problem maintaining a viable fertility rate, advise non-Westerners to lower theirs. Whatever the rational reasons for advocating birth regulation, one has to understand that such debates tend to reinforce the asymmetrical relationship existing between the two parties. Developing countries are seen as having the problem and Western advisers are presented as capable of resolving a problem they themselves have defined. Moreover, any control over the fertility of women from former colonies may easily be felt as a control upon the virility of the men in their

society. In this respect, it would also be interesting to consider the impact of the prostitution services and matrimonial markets in Asian countries, organized from within European nations, upon local representation of gender roles.

The fact is that political domination often goes with sexual domination. The atrocities perpetrated in the ex-Yugoslavia are but one example. The data I have collected during fieldwork among Australian Aboriginal people show that the modification of gender roles tends to be related to the internalization of a new hierarchy of gender relationships deriving from the hierarchical relationship between colonizers and colonized: the former, in gaining power over the latter, are seen as having demeaned at once men's virility and their ritual roles. The Aboriginal young people with whom I worked explained, for example, that they use the term 'bullockey' to refer to a non-Aboriginal man having sexual affairs with Aboriginal women. Interestingly, this term was first applied by White people to Aboriginal people who stole bullocks from them. In borrowing this term and making its meaning theirs, Aboriginal people show the specific perspective they have on the situation imposed by White people: the thieves are shown to be, not them, but White people who have, in the first place, 'stolen' their lands and their wives. In contrast to this, Aboriginal youths call an Aboriginal man having sexual affairs with non-Aboriginal women a 'hero'. It is worth noticing that no equivalent terms exist to designate either an Aboriginal woman having sexual relations with non-Aboriginal men or a non-Aboriginal woman having sexual relations with Aboriginal men. At a symbolic level, the loss of power of the entire Aboriginal community is represented by the loss of men's former control over women (and children): the abduction of Aboriginal women by European settlers as well as the difficult problem of 'mixed-blood' children are common features of Aboriginal stories referring to the British Invasion. Although it is never publicly discussed (to do so would be considered highly inappropriate), one of the domains where an Aboriginal man can regain symbolic prestige – and symbolic power – is that of sexual relationships. For a male member of a dominated group, having sexual relations with a female member of the dominant group is a subversive way of becoming a hero. In *J'irai cracher sur vos tombes* ('I'm going to spit on your graves') Boris Vian (Sullivan, 1946) illustrates this phenomenon perfectly. Such matters require, of course, much more development. Here, I have simply tried to confirm Bibeau's assertion according to which the globalization process has to be grasped through its local implications in order to analyze the new systems of identity it implies.

Questioning the ethics of cultural psychiatry implies, as I have already mentioned, an analysis of the position we occupy within the world-wide framework of hierarchical relationships. Indeed, this position greatly

influences the perspective we adopt to approach specific problems. Consider the example chosen by Bibeau to illustrate the identity problems associated with globalization. For him, the icon of the present era is the immigrant, he who is 'confronted with fragmented referential models'. Such an assertion ignores the fact that the most significant factor faced by migrants may be neither the displacement nor even the cultural differences, but rather the hierarchical relationship between the cultures concerned (culture of origin and host culture). I assume from what Bibeau pinpoints as new identity problems that this iconic migrant refers to those who have followed the road opened by the colonizers of their country, in the hope of gaining economic prosperity and/or political freedom. Indeed, in my clinical experience, those who have the more serious problems of adaptation to the host country are those who are considered as *de facto* second-class citizens by virtue of a historical background of colonization. In France, a White Anglo-Saxon Protestant immigrant, or a Japanese one, has many fewer difficulties on the whole than does a North African, in spite of the fact that the latter is often more aware of certain elements of the French culture than either of the former. A similar observation can be made in Germany where, in spite of an old immigration pattern, Turkish people are among those who face the worst difficulties of adaptation. The colonial structure of relationships persists beyond countries' frontiers. It informs a hierarchy of cultural values within which certain cultures are put on higher levels than others. This does not mean that an English or an American immigrant will not face problems, but that his/her problems will be of a very different nature from the ones faced by a North African immigrant. One might almost say that one of the most common cultural aggressions a US citizen will have to face in a foreign country will be exactly opposite to those faced by a person coming from a developing country: disparaging remarks implicitly referring to the power and wealth of the United States.

One might therefore argue that, within the context of Westernization, the major problem an immigrant is confronted with is not the multiplicity of cultural models *per se*, but rather the structural social implications entailed by their hierarchization. In this perspective, it is not the fragmentation of these cultural models that is problematic, but the rigid coherence of their interrelationship. Under such conditions, making sociocultural choices leads to serious dilemmas and, more specifically, to problems of loyalty. A migrant from an 'under-privileged' country, who totally or even partially endorses the host culture's values, is easily perceived as rejecting his/her own – devaluated – culture, and as rejecting his/her parents and community. The overall framework of inter-cultural relationships, namely, the so-called quest for cultural sovereignty, is such that adopting the host culture's values is seen as choosing the enemy camp, as betraying one's own background (e.g. Fanon, 1952).

This whole state of affairs has, of course, deeper consequences, notably at the psychological level. The most striking aspect of this problem of loyalty is that it is largely shared by those we might characterize as 'anti-migrants', that is, indigenous minorities. Among American Indians, one of the worst insults is 'apple', red outside and white inside; among Australian Aboriginal people it is 'coconut', black outside and white inside. In the Australian case, at least, this type of insult reflects the expectations imposed upon individuals to demonstrate their cultural membership in very pragmatic ways. The historical background of the relationships between people of European origin and Aboriginal people is such that any suspicion concerning one's loyalty towards the Aboriginal community is equated with a willingness to part from it, that is, with being ashamed of one's background. Any Aboriginal person having gained some measure of social success (white-collar employment, owning a car, a house, etc.) is under the threat of being seen as a 'coconut' by his/her peers: 'he is Black, but he thinks that he is White, he thinks that he is better than us.'

The construction of one's identity is rooted in community and family ties and ethos. Cutting these ties is essentially problematic and has serious psychological consequences. On the other hand, for a socially successful Aboriginal person, maintaining these ties is incredibly demanding and stressful. It constitutes a real cultural challenge. Moreover, participating in the social hierarchy of 'whitefellows' is a far cry from a true integration within White society: one will always be judged with respect to one's Aboriginality. This situation greatly determines the choices young people make regarding their future. For them, it appears easier to abandon any attempt of upward social mobility and to comply, at least externally, with the White stereotypes of what it is to be Aboriginal.

The very fact that we can talk about migrants in such a way as to disregard the overarching structure of relationships implied by the Westernization of the world – all else being equal as it were – shows how easy it is to ignore it. This is dangerous for many reasons, but two in particular require further elaboration. First, ignoring this power differential has repercussions on our position as analysts of cultural phenomena. Our informants' discourse is, in part, addressed to us as members of a dominant culture. To neglect this fact may lead to serious epistemological problems in the evaluation of our data. Indeed, more often than we think, the ethnographer is viewed as an agent of a superior social order, a government spy or a delegate from a foreign country who has come to steal cultural knowledge. This situation is epitomized by the accusations at times directly addressed to him/her: 'you come, you steal our culture, you go back to your country and with what we have given you – knowledge – you write books and earn lots of money.' Of course, one has to acknowledge the parallel between this interpretation of the ethnographer's presence and the perspective that

minority groups or people from developing nations may have of representatives of Western countries: they come to their country, take what has to be taken – human and material resources – become richer, whereas they themselves become impoverished. It is as though the enrichment of others is necessarily accompanied by one's own impoverishment, and this process is always oriented in the same direction, abundance being located in the West. Cargo cults, as we know, derive from such a perspective. An anecdote will provide us with an example of one of the pitfalls the analysis of our very particular position might help to prevent. Sylvie Poirier, a Canadian anthropologist, recently returned from an Australian Aboriginal community quite disillusioned with the evolution of the relationship between Aboriginal and non-Aboriginal people: 'White people always wonder what they can do to help Aboriginal people. But, none of them are asking Aboriginal people what they can do for White people!' This remark is particularly judicious: indeed, we rarely wonder what those we see as powerless, reduced to silence, and on behalf of whom we allow ourselves to speak, can offer us. Furthermore, there are considerable amounts of material that tend to stay unexamined when one does not take into consideration the position we are given in the field. Thus, for example, data regarding conflicts we may have had during fieldwork are informative not only with regard to the global hierarchization of relationships I have been speaking about, but may also provide excellent illustrations of the ways in which people conceive the issues at stake in conflictual situations and the specific means they use for negotiating them.

A second reason for not ignoring the encompassing hierarchy of relationships and its internalization concerns the therapeutic process certain cultural psychiatrists may be involved in. On the one hand, a number of identity problems may be linked to this relational hierarchy. On the other hand, in disregarding it, the therapist robs him/herself of the possibility of using his own position in the therapeutic process. In short, he undermines the possibility of establishing the relation of understanding and trust this process requires. Indeed, an acknowledgment of one's position of power, that is, one's position of expertise, far from reinforcing it, might well be the only way one can hope to give back to those who have been disempowered their capacity to express themselves.

Although Bibeau mentions the importance of the family as a buffer against mental health problems, he does not expand much on the possible interest cultural psychiatrists might find in the study of family structure. Rather, he seems to endorse a Singerian-like perspective according to which solely 'individual persons constitute the mediating elements that interlink the society with the culture'. I would suggest that focusing our analytical attention on the family system of relationships would shed considerable light on 'the dialectic connections between the group and the

individual', a point of importance in Bibeau's view. Bibeau asks 'How do individual persons construct their experiences, discourses and practices when multiple worlds co-exist in their daily life?' Here again, one may argue that the family plays a crucial role in this process, first and foremost because a family is in its very constitution the nexus between different families of origin. Conflictual relationships between in-laws are particularly interesting to envisage along such lines. In my view, cultural psychiatrists interested in problems of identity have much to gain by looking to some remarkable analyses of conflicts of loyalty undertaken by family therapists (e.g. Boszormenyi-Nagy & Spark, 1984).

Bibeau encourages cultural psychiatrists to develop innovative and perhaps more objective ways of analyzing their data. Although cultural psychiatrists have turned to recent anthropological perspectives for inspiration, Bibeau himself stresses the lack of innovative methodology in anthropology. Perhaps the time has come for transcultural psychiatrists to look to new theoretical and clinical developments within the field of mental health as well. In this respect, the field of family therapy, and, more generally, systemic techniques may prove particularly fruitful. Such techniques, instead of treating the patient's narratives as texts, as psychoanalysts often do, deal with in-vivo relationships, including those pertaining to the hierarchization of cultures. In doing so, they allow for the consideration of the type of issues I have spoken about here: an analysis of the therapist's position, a giving back of control, a getting away from pre-existing patterns of dependency, etc. (e.g. Waldegrave & Tapping, 1990; Isebaert & Cabié, forthcoming). Such an undertaking requires an initial stage of affiliation consisting in the collection of as much data as possible regarding the specific sociocultural values, as well as the economical and historical realities of the persons concerned. In this way, an evaluation of 'the degree of proximity' mental health workers have with their patients is possible, and allows for the use of the latter's specific abilities, in conformity with their own cultural values. Such an undertaking entails a considerable stepping back from one's own position of expertise; as a consequence, we can expect to learn a great deal from those we first see as powerless.

Bibeau speaks of the possibility of a subversive theory for cultural psychiatry. I wonder whether transcultural psychiatry, provided with a perspective that acknowledges the hierarchical framework of relationship obtaining in the current world order, and equipped with new tools deriving from systemic approaches to therapy, might not also evolve into a subversive practice. Indeed, both the therapist and the anthropologist occupy profoundly marginal positions. In this respect, they can be likened to migrants. Might the transcultural psychiatrist, who combines both these roles, serve as an adequate icon for such a subversive endeavor?

REFERENCES

- Boszormenyi-Nagy, I., & Spark, G. M. (1984). *Invisible loyalties. Reciprocity in intergenerational family therapy*. New York: Brunner/Mazel.
- Fanon, F. (1952). *Peau noire masques blancs*, Paris: Éditions du Seuil.
- Isebaert, L., & Cabié, M.C. (forthcoming). *Le choix comme éthique. Précis pratique de thérapie dite brève*. Toulouse: Erès.
- Moisseeff, M. (1985). De la procréation à la sexualité: une approche anthropologique de la différence des sexes. *Cahiers de l'Institut Universitaire des Sciences Psychosociales et Neurobiologiques* (Bobigny) 36, 14-31.
- Moisseeff, M. (1987). Entre maternité et procréation: l'inceste. *Patio Psychoanalyse*, N.S. 7, 121-145.
- Moisseeff, M. (1992). Les enjeux anthropologiques de la thérapie familiale avec les adolescents. In C. Gammer & M-C. Cabié (Eds.) *L'Adolescence, crise familiale. Thérapie familiale par phases* (pp. 205-227). Toulouse: Erès.
- Myers, F.R. (1995). Representing culture: The production of discourse(s) for Aboriginal acrylic paintings. In F.R. Myers & G.E. Marcus (Eds.), *The traffic in culture: Refiguring art and anthropology* (pp. 55-95). Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Sullivan, V. (Vian, B.) (1946) *J'irai cracher sur vos tombes*. Paris: Éditions du Scorpion.
- Waldegrave, C., & Tapping, C. (1990). Social justice and family therapy. *Dulwich Centre Newsletter* (special issue), Adelaide, Dulwich Centre.

MARIKA MOISSEEFF MA, MD, is a French anthropologist and psychiatrist. She is consultant at the Salpêtrière Hospital and at Familia (Institut universitaire de la famille), and a member of Research Group 116 of CNRS (Identité et Transformations des Sociétés Océaniques). She has undertaken long-term fieldwork in an Aboriginal community of South Australia and is the author of *Un long chemin semé d'objets culturels: Le cycle initiatique aranda* (Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Collection. Cahiers de l'homme: 1995) and of *Davenport Community Profile 1993, Aspects of an Aboriginal Village in South Australia* (Canberra, Aboriginal Studies Press: forthcoming). Address: 267 Bd. Voltaire, 75011 Paris, France. [email: 72314.622@compuserve.com]

Dépendance nourricière et domination culturelle : une approche anthropologique des addictions

Marika Moisseff

Psychiatre

Consultante au Centre de thérapie familiale Monceau

Ethnologue

Chargée de recherche au CNRS

Membre du Laboratoire d'anthropologie sociale

Courriel : moisseff@attglobal.net

Résumé : La dépendance à une substance, de même que les troubles des conduites alimentaires, peut être vue 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.

Abstract : Substance dependence, like eating disorders, can be seen as a means whereby individuals attempt to satisfy their most intimate

needs by themselves. Paradoxically, dependence then appears as a consequence of a frantic pursuit of independence from others, the substance in question being a substitute through which individuals attempt to wean themselves off from relationships. Instead of trying to become autonomous from the family context that met their initial needs by developing other types of intimate relationships, they remain tangled up in a « nurturing » logic : addiction corresponds to an unrelenting refusal to be « nourished » by anyone but oneself. This situation is reinforced when, as a result of historical contexts of cultural domination, parents are themselves dependent on welfare. Australian Aboriginal people make up a case among others.

Mots-clés : *anthropologie, addiction, dépendance, autonomisation, adolescence, ethnologie, culturel, génération, parentalité.*

Dépendance et adolescence

La toxicomanie et l'alcoolisme, comme tout phénomène addictif, renvoient, par définition, à une problématique de dépendance. Le fait que, dans les sociétés contemporaines, toxicomanie et alcoolisme fassent leur apparition de façon privilégiée à l'adolescence permet d'associer cette problématique de dépendance à l'égard d'une substance aux difficultés d'autonomisation de l'individu vis-à-vis de ses parents.

Tout se passe comme si l'individu mettait sur le même plan l'indépendance relationnelle (l'émancipation vis-à-vis de ses parents) et le contrôle du fonctionnement de son corps (la gestion de ses sensations physiques). Ce sont les personnes avec qui il entretenait les relations les plus intimes qui subvenaient à ses besoins les plus élémentaires. En conséquence, la nécessité d'en passer par un autre – de former de nouvelles relations d'intimité – pour assouvir ses nouveaux besoins physiques, sexuels ou affectifs, lui devient intolérable : la relation à un autre avec qui partager l'intimité de son corps ou de ses émotions est confondue avec la perte de son autonomie corporelle, si chèrement acquise, qui incarne alors à elle seule son autonomie personnelle. La substance qui lui apporte plaisir et souffrance vient en place de la relation d'intimité qu'il pourrait ou devrait nouer avec un autre. Les masturbations compulsives ou les troubles des conduites alimentaires tels que la boulimie et l'anorexie sont d'autres façons de se vivre indépendamment des autres pour subvenir à ses besoins physiques les plus élémentaires qui sont aussi les plus privés.

La nourriture fournie par les parents devient le symbole de la dépendance, de l'appropriation du corps par d'autres que soi-même. Contrôler les besoins de son corps en apprenant à le priver, à le gaver ou à lui donner seul du plaisir, devient le moyen d'inverser le rapport de dépendance à autrui. Or c'est justement, et paradoxalement, au travers des relations de dépendance avec des intimes que l'on acquiert une connaissance de soi, de ses besoins, et les compétences pour gérer la distance et la proximité relationnelle, toutes choses qui permettent de conserver une autonomie affective tout en continuant à évoluer (Moisseeff, 2004a). La quête effrénée d'indépendance à laquelle se livre le *dépendant* est vaine parce qu'elle l'enferme dans une logique d'auto-nourrissage, d'auto-dépendance plutôt que d'indépendance : il se dévore lui-même par crainte d'être dévoré ou *gavé* par les autres.

Le premier rôle que les parents ont à assumer vis-à-vis de leurs jeunes enfants est une fonction nourricière qui n'est pas seulement alimentaire, mais également affective, éducative et socialisatrice. Nous tendons généralement, et fort heureusement, à oublier à quel point nous avons été dépendants en ce qui concerne nos besoins fondamentaux : manger, se déplacer, parler, développer des relations aux autres, non seulement à l'intérieur de la famille, mais également à l'extérieur (avec les instituteurs, les professeurs, les amis, etc.). Et voilà qu'au moment où l'on devient physiquement capable de subvenir à ses besoins, on se découvre dépendant d'un corps sexué qui exige son dû. Or la capacité à avoir du plaisir se soutient de la mise en place de scénarios imaginaires qui font intervenir les autres. Et pour les garçons, cet autre est le plus souvent une femme. Le plaisir physique masculin dépendrait donc d'une femme, c'est-à-dire d'un autre qui a les mêmes attributs que cette mère dont on souhaite justement ne plus dépendre.

Dans les représentations culturelles, la fonction nourricière parentale est le plus souvent rattachée à la figure maternelle car elle poursuit le rôle nourricier assumé par la mère au cours de la grossesse. Et le corps enceint renvoie à la captation du corps de l'enfant dans le corps de sa mère. Il symbolise la dépendance la plus fondamentale, l'absence complète d'autonomie. La crainte de la résurgence d'une emprise de type maternel a un rapport direct avec la violence de certains jeunes gens vis-à-vis des femmes ; ils l'exercent à l'encontre de leur mère, surtout s'ils vivent seuls avec elle dans un espace restreint, mais aussi à l'encontre des jeunes filles qui les entourent et dont ils ont en fait peur. Se retrouver entre pairs, entre « soi », dans un groupe de semblables peut alors donner le courage d'affronter l'autre sexe. Le viol collectif, en instaurant un rapport de domination extrême, peut donner le change quant à l'indépendance, à l'insoumission à l'égard du corps de la femme.

Dans des contextes culturels plus traditionnels, la collectivité masculine va, au travers du recours à des rites de puberté qui engagent le corps des jeunes gens, s'évertuer à institutionnaliser l'autonomisation des jeunes gens vis-à-vis de leur mère. Ces pratiques qui reçoivent une publicité extrafamiliale et qui médiatisent les relations parents/enfants, au travers du recours à des tiers extérieurs à la sphère domestique, légitiment les enfants à devenir parents de leurs propres enfants. Elles sont perçues comme un préalable indispensable au rapprochement des hommes avec les femmes appartenant à la catégorie de celles avec qui ils sont autorisés à avoir des relations sexuelles, ce qui exclut, en général et entre autres, leur mère et leurs sœurs, réelles ou classificatoires¹.

Toutefois, l'émancipation des hommes de la tutelle maternelle et leur capacité à entretenir des rapports intimes, sans danger, avec des femmes sont censées requérir des procédures supplémentaires plus complexes mobilisant la communauté tout entière (Moisseeff, 1992, 1995 ; Houseman, 1985). Si la relation des filles pubères avec leur mère exige aussi une médiation, celle-ci recouvre un caractère plus privé, moins festif : légitimer les filles à reprendre le flambeau maternel en ayant, à leur tour, leurs propres enfants paraît suffisant pour les faire accéder à leur statut de femme adulte. Elles passent alors généralement de la tutelle maternelle à celle de leur conjoint ou de leur belle-famille, tout en assumant, dans la sphère domestique, un statut de femme pleinement adulte en tant que mère. On estime en revanche que les garçons doivent être agrégés à la collectivité masculine de façon plus formelle car, outre leur rôle de père individuel, ils ont également à assumer le rôle d'initiateur, de tiers médiateur entre les enfants pubères et leurs mères.

La distinction des parcours féminin et masculin renvoie aux rôles traditionnels dévolus respectivement à l'un et l'autre sexe : les femmes produisent les individus masculins et féminins qui perpétuent la société ; les hommes, quant à eux, sont érigés en garants du maintien de la spécificité culturelle du groupe social auquel ils appartiennent. Pour qu'une culture perdure, il faut que des enfants naissent à chaque génération et que leur soient transmis les valeurs et les savoir-faire dont elle est porteuse afin, qu'une fois devenus adultes, ils puissent les incarner en les maintenant vivants. La transmission de la fonction parentale aux alentours de la puberté constitue le cadre de la perpétuation de la société et de

1. Dans un système classificatoire de parenté, les sœurs de la mère et les frères du père entrent respectivement dans les catégories « mères » et « pères », et leurs enfants dans la catégorie « frères et sœurs ».

la culture : en légitimant les enfants à avoir leurs propres enfants, les adultes les font passer d'une dépendance nourricière vis-à-vis de leur famille d'origine à une dépendance à un ordre supérieur, proprement culturel, qui sous-tend la filiation. L'enfantement est vu comme le moyen de transmettre une identité familiale, sociale et culturelle.

Mais ces ensembles culturels que nous qualifions volontiers de traditionnels, tout en considérant qu'ils renvoient à un stade plus archaïque de l'humanité (les ex-colonisés, les pays du Sud, les populations indigènes), ont généralement perdu, en partie ou en totalité, leur autonomie économique et politique et constituent parfois des minorités démographiques encapsulées dans une culture dominante autre (Moisseff, 1999). Dans tous les cas, les nations et la culture occidentales incarnent, pour eux comme pour nous, le pouvoir et la modernité. Les membres de ces communautés ont, en conséquence, du mal à maintenir des modèles d'identité propre viables les autorisant à continuer à jouer le rôle d'initiateurs performants pour les jeunes générations. Or les phénomènes addictifs, alcoolisme et toxicomanie, sont en constante augmentation parmi les jeunes de ces populations. Le fait pour les parents d'être devenus dépendants sur les plans économique et politique pourrait représenter un facteur favorisant le développement d'une dépendance de leurs enfants à l'égard d'une substance. Les hommes, au décours de la colonisation, auraient perdu leur aptitude à jouer le rôle de tiers médiateur entre les femmes et les enfants : tout se passe alors comme si les adolescents restaient bloqués dans une logique nourricière qui les empêche ultérieurement d'assumer, en tant que père, un rôle sur le plan de la filiation.

Avant de revenir à l'intrication de ces deux types de dépendance, touchant respectivement les parents et leurs enfants, au travers du cas des Aborigènes australiens que je connais bien, il me paraît important de revenir à la perspective anthropologique des rôles parentaux que j'ai développée il y a déjà plusieurs années (Moisseff, 1992).

Dépendance nourricière et dépendance filiative

Les spécialistes des addictions ont repéré la régression et le blocage à l'oralité du sujet dépendant, sa tendance à éviter les relations duelles et, lorsqu'il s'agit d'un adolescent, la difficulté pour le père d'assumer un rôle médiateur entre la mère et son enfant (Pagès-Berthier, 2000). De leur côté, nombreux sont les ethnologues qui se sont penchés sur les modes de socialisation de l'enfant, notamment au cours de deux périodes précises : à la naissance, en étudiant par exemple les procédures d'allaitement et de

sevrage, et à la puberté, en étudiant les rites d'initiation masculine et féminine. Les ethnologues étant principalement intéressés par les processus sociaux, collectifs, ont moins tendance que les *psys* à évoquer la problématique orale du sujet. De leur côté, les thérapeutes qui, en revanche, se penchent plus volontiers sur les problèmes rencontrés par les individus en tant que sujets singuliers, n'ont pas de raison, a priori, d'établir un rapprochement entre les techniques de sevrage du jeune enfant et les rites de puberté.

Ma double expérience d'ethnologue et de thérapeute ayant travaillé avec des bébés et des adolescents en présence de leur famille m'a permis d'établir un rapprochement entre la problématique de l'adolescent et celle du bébé : l'un et l'autre doivent être *sevrés*, mais selon des modalités et des objectifs différents. Toutefois, dans les deux cas, la figure maternelle apparaît essentielle : pour accéder à une autonomie, au moins partielle, l'enfant doit d'abord abandonner le sein maternel ou son substitut, le biberon, puis les jupes de sa mère pour pouvoir enfin quitter le giron familial. Il m'a semblé intéressant de juxtaposer ces deux problématiques – le sevrage du bébé et celui de l'adolescent vis-à-vis de sa famille nourricière – afin de repérer ce qui sous-tend la transformation des relations parents/enfants au cours du cycle de la vie familiale.

De mon point de vue, il est tout à fait clair que le rôle que les parents ont à jouer avant que leurs enfants ne soient pubères est différent de celui qu'ils ont à assumer après la puberté de leurs enfants. Je relèverai ensuite qu'à l'heure actuelle on tend, dans nos sociétés, à définir uniquement le rôle que les parents ont à jouer auprès de leurs enfants avant la puberté. Il est donc possible d'émettre l'hypothèse que ce fait a un rapport étroit avec les troubles faisant leur apparition à l'adolescence et, singulièrement, avec les addictions : celles-ci notifient particulièrement bien le blocage des relations parents/enfants dans une logique nourricière.

Dans un contexte culturel traditionnel, *être adulte* c'est être habilité à avoir des enfants. Dans notre société, par contraste, nous n'avons pas de véritable définition de ce qu'est un adulte sinon en termes d'indépendance financière. La question de ce qui doit se transmettre de parents à enfants et de ce qui continue à les lier au-delà de l'enfance proprement dite au plan de l'identité reste ouverte. Et, loin d'inciter les parents à favoriser la transformation de leurs enfants en parents potentiels afin qu'ils fondent leur propre famille, notre société les somme, au contraire, de faciliter leur accès à des moyens contraceptifs afin de prévenir les grossesses précoces qui sont censées être préjudiciables à l'épanouissement sexuel et personnel.

On ne doit donc pas s'étonner que les parents éprouvent des difficultés à concevoir leur rôle autrement qu'en termes de soins à donner à un enfant dépendant, soins auxquels ils substituent l'argent l'adolescence venue. Rien de plus simple alors, pour les adolescents, que d'essayer de subvenir à leurs besoins en continuant à user de l'argent parental. Mais les bouleversements pubertaires font resurgir des préoccupations essentiellement centrées sur le corps dont la place occupe à nouveau, comme chez le tout petit, une place prééminente : l'autonomie à laquelle aspirent ces jeunes risque donc de se réduire, je l'ai déjà dit, à celle de leur corps. Or l'identité personnelle se construit en établissant des choix parmi les fondements identitaires légués par la famille afin d'en conserver certains, de modifier ou de rejeter les autres. Un tel processus favorise l'aptitude à établir des liens avec ceux, parmi les *étrangers* à sa famille, vis-à-vis desquels on se sent en affinité et qui vous poussent, parce qu'ils sont malgré tout différents, à continuer à évoluer sur un plan moins physique que relationnel et spirituel, à tous les sens de ce dernier terme.

Pour devenir adulte, l'adolescent doit *quitter son enfance tout en restant l'enfant de ses parents*. En effet, *être enfant* signifie deux choses très différentes. C'est tout d'abord, lors des premières années de sa vie, être globalement dépendant de quelques autres sur les plans affectif et matériel, cet état *infantile* étant censé n'être que transitoire. Mais c'est aussi être l'enfant de Monsieur et Madame Untel, c'est-à-dire être dans un rapport de filiation qui perdure au-delà de l'enfance proprement dite : être l'enfant d'un père et d'une mère, c'est être dépendant de liens de parenté qui confèrent une identité sociale permettant de rester à tout jamais l'enfant de ses parents. Réciproquement, faire des enfants ne consiste pas simplement à *faire* des garçons et des filles, c'est aussi transmettre les fondements identitaires – personnels, familiaux, sociaux et culturels – qui lient les générations les unes aux autres. Les rapports de *dépendance* auxquels renvoient les statuts correspondant aux deux acceptions du terme *enfant* sont de nature très différente. Le premier type de dépendance renvoie à la fonction nourricière qu'assument les figures parentales à l'égard d'un enfant mineur ; le second type de dépendance renvoie au système de parenté qui régit les liens de filiation et de mariage.

Le premier type de dépendance rattache l'enfant à sa première unité de socialisation, la famille nucléaire composée de ses pères, mères, frères et sœurs. L'autre type de dépendance, celle de la filiation, l'aliène à une superstructure symbolique qui l'insère dans un réseau généalogique définissant son identité personnelle en termes relationnels : il est à la fois fils ou fille, frère ou sœur, cousin ou cousine, petit-fils ou petite-fille, neveu ou nièce, etc.

Dans notre culture, la puberté est essentiellement rattachée à l'accession de l'individu à la sexualité génitale, c'est-à-dire à une pure fonction érotique. Or, de fait, la puberté fait accéder l'individu à sa fonction procréatrice : elle le transforme en parent virtuel face à ses procréateurs et modifie ainsi radicalement sa position dans la famille : une fille devient une mère potentielle face à sa mère, un fils devient un père potentiel face à son père. Le corps n'accède pas seulement à un nouveau type de plaisir, il est « relationnellement » transformé. En se transformant en procréateur virtuel face à ses propres parents, l'enfant passe du statut d'objet résultant des fonctions reproductrices de ses père et mère, à celui de sujet reproducteur. Les parents deviennent du même coup parents d'un enfant virtuellement parent, c'est-à-dire grands-parents potentiels.

La fonction nourricière des parents, au moment où leur enfant devient physiquement adulte, sexuellement mature et potentiellement parent, devient caduque. Ils ont alors à assumer une fonction différente qui se situe sur un tout autre registre, celui de la filiation au sens propre : ils doivent se transformer en passeurs en transmettant la charge qu'ils ont assumée. Pour ce faire, il leur faut accepter de changer de position dans l'ordre généalogique en glissant de la place de parent à celle de grand-parent potentiel. Cela présuppose qu'ils abandonnent leur rôle nourricier. Les parents ne peuvent, sans court-circuiter le processus filiatif, c'est-à-dire sans entrer dans une logique incestueuse, assumer une fonction nourricière pour favoriser le développement sexuel et reproducteur de leur enfant (Moisseeff, 1987).

Dans nombre de sociétés traditionnelles, *la transmission de la fonction parentale à la génération suivante se présente comme le gage de l'autonomisation des enfants vis-à-vis de leurs parents, tout comme des parents vis-à-vis de leurs enfants.*

L'émancipation des garçons de la fonction nourricière maternelle

Dans notre culture, l'accouchement est censé opérer une coupure suffisante pour que l'enfant soit vu dès la naissance comme une personne à part entière, et tout se passe comme si les responsabilités parentales pouvaient se borner à la seule fonction nourricière. L'accession à la fonction parentale n'exigerait aucun apprentissage, aucune transmission des pouvoirs reproducteurs d'une génération à l'autre. En milieu traditionnel, en revanche, il ne suffit pas de transmettre la vie pour être reconnu comme parent à part entière, il faut transmettre les moyens de la

transmettre. C'est l'ouverture ritualisée du droit à engendrer qui constitue le cadre et le contenu de la transmission entre ascendants et descendants, c'est-à-dire de l'expression de la fonction filiative parentale. Mais, comme je l'ai précisé en introduction, les procédures employées sont différentes suivant qu'elles s'adressent à des filles ou à des garçons. Cette différence répond à la spécificité de la relation mère/fils, hétérosexuée, et donc virtuellement féconde – au plan des représentations culturelles – lorsque le fils devient pubère, tandis que la relation mère/fille, parce qu'elle est homosexuée, est vouée, on le sait, à la stérilité.

Chez les Aranda, un groupe aborigène australien dont j'ai analysé les initiations masculines (Moisseeff, 1995, 1998), une mère et son fils sont désignés par un terme qui signifie « couple », « paire », « ne faisant qu'un ». On reconnaît par là la complémentarité de leurs identités sexuelles : une mère et son fils constituent ensemble une entité bisexuée qui, si elle se refermait sur elle-même au moment où le fils devient pubère, serait susceptible de devenir autosuffisante sur le plan de la reproduction et de s'exclure de la société et de la culture. On considère donc qu'il est crucial de les séparer et la collectivité masculine va jouer le rôle de médiateur entre la mère et le garçon.

Autrefois, on séparait les garçons de leur mère dès avant la puberté : ils étaient invités à camper loin des femmes et des enfants plus jeunes par petits groupes de pairs qui devaient se nourrir par eux-mêmes. Puis ils franchissaient bon nombre d'étapes initiatiques censées les transformer physiquement et spirituellement afin qu'ils deviennent des hommes véritables, aptes à avoir des relations sexuelles et à devenir père, puis initiateur d'autres garçons. À l'inverse, le maintien d'une intimité physique entre la mère et son fils, au-delà d'un certain âge, était censé entacher sa capacité à devenir un homme adulte. Par ailleurs, le garçon devait rétribuer chacun de ses initiateurs en gibier qu'il lui fallait lui-même chasser. Si la première fonction des parents, et notamment celle de la mère, est de nourrir son enfant, lorsque celui-ci est à même de subvenir à ses besoins fondamentaux, il lui revient de nourrir à son tour ceux qui assurent son apprentissage, son initiation à sa vie d'homme accompli.

Au cours des rites de puberté, on appose à la relation mère/enfant d'autres types de relation du type novice/initiateurs qui permettent d'insérer des tiers médiateurs. À l'inverse, le fait pour la mère de continuer à assumer une fonction nourricière alors que son enfant devient mature sur les plans physique et sexuel renvoie à une logique incestueuse. En enjoignant les parents à abandonner leur rôle nourricier, la société souligne que le rôle parental n'est pas réductible à la fonction nourricière, mais qu'il est subordonné à un ordre supérieur, social et culturel.

Dans un tel univers culturel, la plus belle démonstration de l'autonomie, de l'accès à une identité propre, repose sur l'aptitude à engendrer ses propres enfants. L'intimité d'une mère avec son fils pubère fait craindre qu'elle n'accapare sa fonction procréatrice. De ce point de vue, il paraît essentiel de maintenir la distinction des rôles et des espaces masculins et féminins, maternels et paternels. C'est pourquoi les hommes – collectivement et non pas à titre de père isolé – doivent séparer les fils de leur mère d'une façon beaucoup plus radicale qu'ils n'ont à le faire pour les filles.

Ne doit-on pas rapprocher la particularité des rites d'initiation masculine effectués en milieu traditionnel pour émanciper les garçons de la tutelle maternelle, et ainsi les sevrer de la fonction nourricière incarnée par la mère, de la grande incidence des troubles addictifs chez les adolescents masculins et les jeunes hommes des sociétés contemporaines où rien ne vient, sur un plan institutionnel et rituel, aider et inciter les parents à abandonner leur rôle nourricier ?

Allégorie de la dépendance nourricière

Les représentations aborigènes de la procréation renvoient à deux processus distincts qui évoquent respectivement, et superbement, ce qui sous-tend les fonctions nourricière et filiative : un processus charnel et un processus spirituel. La chair, la matière à partir de laquelle est constitué l'embryon, le bébé, résulte du mélange des fluides paternel et maternel. Cette matière embryonnaire est décrite comme étant, dans un premier temps, complètement informe et immobile. Pour acquérir sa forme finale, c'est-à-dire pour se différencier en un petit être humain sexué et mobile, elle doit être pénétrée, dans un second temps, par un esprit qui est issu du paysage. Les hommes initiés incitent les « esprits-enfants » à s'incarner en êtres vivants en exécutant des rites de fertilité. C'est ce que nous conte, de façon allégorique, un mythe d'origine aborigène. Il renvoie de façon métaphorique aux fonctions nourricière et filiative et, simultanément, à la transformation des garçons au cours de leur initiation.

Au début la terre était plate et sans forme. Aucune montagne, aucune dune, aucune rivière ne marquaient sa surface nue. Le soleil et la lune restaient en sommeil dans ses profondeurs. Aucune plante, aucun animal ne pouvaient exister dans de telles conditions.

Néanmoins une vague forme de vie existait sous la forme de masses mi-humaines mi-animales ou végétales amalgamées ensemble par centaines. Ces créatures – les *inapatua*, ces « êtres incomplets » ou « hommes

rudimentaires » – reliées les unes aux autres, 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 créés, encore assoupis qui, comme le ciel et la terre, ont toujours existé.

Puis, le temps vint où des êtres dits *numbakulla* – terme signifiant « issus de rien », « existant par soi-même » – s'éveillèrent. Ils brisèrent la croûte terrestre, laissant échapper le ciel et le soleil, et les cours d'eau.

Ainsi, il y a très longtemps, deux *numbakulla*, deux êtres issus d'eux-mêmes, du ciel où ils résidaient, pouvaient voir, sur terre, des *inapatua* amalgamés ensemble sur les bords de lacs salés. Ces créatures informes, privés de membres et d'organes des sens différenciés, ne mangeaient pas et ne se déplaçaient pas.

Descendant de leur résidence céleste, munis de couteaux de pierre, les *numbakulla* vinrent séparer les uns des autres et modeler un à un les *inapatua*. Ils dégagèrent d'abord leurs membres, puis ouvrir leur bouche, leur nez, leurs yeux, et enfin les distinguèrent en hommes et femmes qui allaient pouvoir participer aux rites de fertilité (Spencer et Gillen, 1927 : 307-309).

Les *inapatua* forment un amalgame immobile et stérile, une matière inanimée, plongée dans un univers essentiellement aqueux. Il est bien entendu difficile de ne pas remarquer la métaphore de l'état fœtal à laquelle renvoient ces ébauches rudimentaires d'êtres humains flottant à la surface d'un environnement aqueux et salé, et rivées à une terre nourricière dont il faut les scinder.

L'intervention différenciante d'êtres « issus d'eux-mêmes » que sont les *numbakulla* s'avère indispensable pour que de la masse informe des *inapatua* surgissent des êtres humains véritables, distingués en hommes et femmes. Ce récit constitue, en fait, aussi la métaphore du cycle initiatique masculin : les garçons sont séparés de leur mère et les initiateurs leur font subir diverses opérations physiques, censées permettre l'épanouissement de leur masculinité. Une fois différenciés en hommes véritables, ils sont habilités à participer aux rites au cours desquels, ils incitent les esprits-enfants à pénétrer les ventres féconds féminins. Ainsi, si hommes et femmes jouent un rôle au niveau du pôle charnel de la reproduction, seuls les hommes sont censés jouer un rôle au plan du pôle spirituel de la reproduction. Les hommes sont semblables aux êtres

numbakulla de ce récit. Ils sont issus d'eux-mêmes car, au cours de leur initiation, ils sont symboliquement réengendrés par la collectivité masculine.

La Terre originelle renvoie à une entité renfermant tous les possibles, y compris le ciel. Mais, pour que la vie émerge, il faut qu'elle accouche de son contenu : grâce à l'impulsion opérée par les êtres créés qu'elle recelait en son sein, le ciel qui gisait dans ses entrailles jaillit, et c'est lui, dorénavant, qui surplombe la terre et l'englobe. Cette inversion des positions respectives du ciel et de la terre est la métaphore du cheminement masculin. Tout homme a, avant de naître, été englobé dans le ventre de sa mère mais, après son initiation, il incitera les *esprits-enfants* qui survolent la terre à pénétrer les ventres maternels féconds. Lorsqu'il exécute des rites de fertilité, il est, comme les *numbakulla*, du côté du ciel et des principes spirituels : il surplombe et englobe la fonction procréatrice féminine, comme le ciel surplombe et englobe la terre.

L'ancrage à la Terre primordiale d'êtres non différenciés renvoie au corps enceint, à la fusion physique mère/enfant. La Terre primordiale symbolise la fonction nourricière maternelle. Cette métaphore souligne le fait que, tant que les enfants demeurent dépendants de leur mère, ils ne peuvent devenir des sujets autonomes. La fonction filiative que doit assumer la collectivité masculine est, elle, représentée par les actes séparateurs et différenciateurs des deux initiateurs *numbakulla*. Les hommes doivent médiatiser la relation mère/enfant en les séparant plus radicalement que ne l'a fait l'accouchement : ils les éloignent l'un de l'autre et, dans un deuxième temps, opèrent sur le corps de l'enfant, et notamment sur son sexe, pour qu'il soit à tout jamais différent de celui que lui a légué sa génitrice. C'est en endossant cette fonction filiative que les hommes sont à même de soutenir l'émergence et la perpétuation de la culture. Si les femmes sont seules à produire à partir de leur corps filles et garçons, seuls les hommes sont à même d'assurer la différenciation de ces derniers en êtres sociaux autonomes. À la hiérarchie naturelle en faveur des femmes, le travail culturel substitue la hiérarchie en faveur des hommes en les transformant en garants du maintien de la fertilité et de la culture.

Cette perspective traditionnelle offre des supports consistants pour concevoir le rôle médiateur que la collectivité a à assumer pour assurer sa perpétuation en tant que culture singulière. Mais la domination culturelle liée à la colonisation australienne a entraîné la faillite des procédures socioculturelles sous-tendues par ces représentations, en empêchant notamment les hommes de jouer leur rôle de médiateurs et d'initiateurs.

Colonisation et privation de l'autorité parentale

À la fin du XVIII^e siècle, les premiers colons britanniques ont charge d'occuper les sols pour tenter de les cultiver et y installer du bétail. Ils s'approprient donc le territoire des Aborigènes qui étaient des chasseurs-cueilleurs. Pour favoriser le processus d'expansion territoriale et mettre les Aborigènes à l'abri de l'alcool, des maladies et de la prostitution, les Britanniques créent des réserves où les parquer et décrètent qu'ils sont juridiquement mineurs, leurs enfants recevant le statut de pupilles de l'état sous l'autorité, non de leurs parents, mais du Bureau de protection des Aborigènes qui a pouvoir de les retirer de la garde de leurs parents à tout moment.

Vers les années 1920-1930, de nouvelles mesures sont mises en place pour retirer de la garde de leurs parents les enfants métis dont le nombre est en constante augmentation : pour ne pas gâcher le sang blanc qui coule dans leurs veines, et qui les élève à un statut un peu supérieur à celui des Noirs de « race pure », on estime qu'il est nécessaire de les soustraire à l'influence néfaste de leur famille aborigène. Bon nombre d'enfants métis vont ainsi être placés en institution, dans des missions ou des pensionnats d'État, où leur seront inculqués les préceptes chrétiens et les us et coutumes européens. Il est strictement interdit à leurs parents de leur rendre visite et certains seront donnés en adoption à des familles blanches. Ces mesures furent d'abord appliquées par les missionnaires, puis par les services sociaux.

La majeure partie des Aborigènes sont soit déportés dans des réserves, soit progressivement contraints à s'y établir d'eux-mêmes du fait de leurs difficultés à maintenir leurs activités de subsistance traditionnelles. Ils abandonnent derrière eux leurs sites sacrés et les rites qui y sont rattachés. Certaines de ces réserves, notamment à partir des années 50, sont placées sous le contrôle d'un superintendant et d'une matrone. Le superintendant s'occupe des hommes et de la gestion financière de la réserve ; la matrone a pour charge d'éduquer les femmes aux règles d'hygiène et s'occupe également des problèmes médicaux. Ce super couple parental a pour fonction de contrôler la vie quotidienne des Aborigènes dans ses moindres détails tandis que les enfants sont placés dans des missions adjacentes. Le superintendant délivre les permis autorisant l'entrée et la sortie de la réserve en se faisant au besoin aider par la police. De même qu'il est interdit aux Aborigènes de circuler librement sans permis, il leur est interdit de boire de l'alcool. Ceux qui outrepassent la loi en buvant avec leurs collègues blancs sont arrêtés et menés en prison.

Ces mesures vont prendre fin à la suite d'un référendum organisé en 1967. Cependant l'amélioration officielle du statut des Aborigènes ne pourra en aucune manière pallier le préjudice subi antérieurement et notamment à la suite du retrait forcé des enfants qui a dépossédé les parents de leur fonction parentale. Les conséquences psychologiques et sociales se révèlent dramatiques et incommensurables : suicides, morts violentes, implication dans la criminalité, etc. Elles touchent tout particulièrement les jeunes hommes aborigènes. À la hiérarchisation traditionnelle homme/femme s'est substitué un autre type de hiérarchie entre membres masculins de la culture dominante et hommes aborigènes qui explique, en partie, la faillite des hommes aborigènes à assumer leur rôle auprès des adolescents.

Domination culturelle et virilité

L'actuelle asymétrie des pouvoirs politique et économique entre Australiens d'origine européenne et Aborigènes renvoie, sur le plan des représentations, à une asymétrie de puissance entre hommes blancs et hommes aborigènes, lesquels peuvent être qualifiés respectivement de colonisateurs et de colonisés, de conquérants et de vaincus, de dominants et dominés. Or, sur un plan symbolique, la domination politique est souvent internalisée en tant que perte de puissance virile pour les hommes des nations dominées. La nouvelle hiérarchie entre colonisateurs envahisseurs et colonisés dominés tend à se substituer à la hiérarchie traditionnelle des relations hommes/femmes qui conférait autrefois aux hommes aborigènes le statut de garant de la culture aborigène : sur l'échelle des statuts, les hommes d'origine européenne occupent la place traditionnellement réservée aux hommes dans la société aborigène, tandis que les hommes aborigènes occupent le même rang que celui des femmes. L'occidentalisation des mœurs souligne la perte du statut des hommes aborigènes et leur impuissance à maintenir la spécificité de leur culture. Tout se passe comme si les colonisateurs, en gagnant le pouvoir, avait amoindri la virilité des Aborigènes tout en diminuant la valeur autrefois accordée à leurs rôles rituels. Cet état de fait a une incidence sur la façon de concevoir les relations sexuelles entre Aborigènes et non-Aborigènes.

Les jeunes Aborigènes appliquent le terme de *bullockey* aux hommes blancs qui ont des relations sexuelles avec les femmes aborigènes. Ce terme, dérivé de *bullock*, bœuf, était originellement appliqué aux Aborigènes qui volaient du bétail aux Blancs. En faisant leur sa signification, les Aborigènes retournent le compliment : les voleurs, ce ne sont

pas eux, mais les Blancs qui les ont dépossédés de leurs terres, de leurs femmes, de leurs enfants et, au total, de tout ce qui constituait la spécificité de leur culture. En revanche, les jeunes Aborigènes qualifient un Aborigène qui a des rapports sexuels avec une Blanche de héros. Il n'y a pas de terme spécifique pour désigner les Blanches ayant des relations sexuelles avec des Aborigènes ou les femmes aborigènes ayant des relations sexuelles avec des Blancs. Au plan symbolique, la perte du pouvoir de la communauté aborigène dans son ensemble est représentée par la perte du contrôle que les hommes avaient sur leurs femmes et leurs enfants. Un des domaines où un homme aborigène, comme tout homme d'une culture dominée, peut regagner un prestige symbolique est celui des relations sexuelles.

Si les hommes aborigènes ont vu leur statut politique et symbolique, qu'ils assumaient au travers de leur rôle social et rituel, s'amoindrir, les femmes aborigènes ont, de leur côté, conservé leurs prérogatives maternelles : leur capacité à enfanter est reconnue comme un facteur majeur assurant la survie de la population aborigène et, par là, de leur culture. Malheureusement, toutes se plaignent de la faillite des pères à assumer leur rôle auprès de leurs enfants, tout particulièrement au moment de l'adolescence. Pour les femmes aborigènes, il est clair que les conduites à risque adoptées par leurs adolescents sont liées à cet absentéisme des pères. De fait, les jeunes ont un taux de mortalité et une implication dans la criminalité très élevée : le taux des morts par suicides, meurtres ou accidents est très important, et l'alcoolisation est un phénomène très préoccupant qui a considérablement accru les violences domestiques.

Ceci n'est pas sans évoquer les problèmes similaires dans lesquels sont impliqués, en France, de manière particulièrement aigue, les adolescents masculins dont les familles sont issues de l'immigration : violence, sexuelle ou non, à l'encontre des femmes, délinquance et toxicomanie. Leurs mères tiennent, précisément, des discours semblables à ceux des femmes aborigènes à propos de leurs maris : elles les décrivent comme trop violents ou trop absents. De fait, l'incidence du chômage qui touche ces hommes plus que les autres, rendant leurs familles dépendantes des services sociaux, contribue à accentuer la dévalorisation dont leur culture d'origine a fait l'objet depuis la colonisation : les Français avaient conféré aux musulmans du Maghreb le sous-statut d'*indigènes*, et non de citoyens à part entière, et ils continuent à les percevoir comme « moins évolués », inaptes à entrer dans la modernité, parce qu'originaires de l'Orient et du Sud, jugés plus archaïques que l'Occident (cf. la terminologie des médias).

Chez les Aborigènes, où le taux de chômage est bien supérieur à celui des autres Australiens (Moisseff, 1999b), ce qui les rend presque entièrement dépendants des services sociaux pour leur subsistance, un autre phénomène est apparu depuis les années 70 : les adolescents aborigènes de certaines communautés reculées, en plus de faire usage de la marijuana qu'ils peuvent aisément faire pousser, ont commencé à inhaler de l'essence, ce qui entraîne des troubles du comportement et des encéphalopathies gravissimes pouvant mener à la mort ou à des handicaps mentaux chroniques. Lors de mon travail de terrain de longue durée (1992-1995), ils commençaient à sniffer de la colle et des aérosols. Ces substances viennent en lieu et place des drogues dures qu'ils sont dans l'incapacité de s'offrir du fait de leur grande pauvreté d'une part, et de l'isolement géographique de leurs communautés situées en plein désert d'autre part.

Tout se passe comme si la dépendance *nourricière* des parents à l'égard d'une culture dominante qui n'est pas la leur avait pour répercussion le maintien de leurs enfants dans une problématique nourricière au travers des addictions : les pères devenus eux-mêmes dépendants sur le plan « nourricier » ne peuvent assurer une fonction filiative en jouant le rôle de tiers médiateur.

Émasculatation symbolique des hommes et addictions des fils

Maggie Brady (1992), une ethnologue australienne, a mis en évidence à partir d'un riche matériel ethnographique, le lien qu'il y a lieu d'établir entre, d'un côté, l'inhalation d'essence adoptée par certains adolescents aborigènes et, de l'autre, le besoin qu'ils expriment d'afficher leur indépendance, notamment vis-à-vis de leur mère. Il est à noter que, dans la grande majorité des cas, les inhalateurs d'essence sont des garçons. Lorsque les filles s'adonnent à cette pratique, elles arrêtent dès qu'elles sont enceintes : aujourd'hui encore, le fait d'assumer une fonction procréatrice est grandement valorisée dans la culture aborigène, et il semble que l'accession au statut de mère soit demeurée suffisamment valorisée pour que les filles vivent, au travers de cette fonction, une autonomisation suffisante vis-à-vis de leur mère. De fait, elles cessent, à cette occasion, au moins temporairement, de recourir à l'essence, à l'alcool et au tabac (Brady, 1992, 1995 ; Moisseff, 1999).

Il est significatif que les inhalateurs d'essence rattachent eux-mêmes leur conduite addictive à leur désir de paraître plus virils. Certains sniffent

pour ne pas grossir alors même qu'ils associent la graisse et l'obésité à la féminité et à la nourriture procurée par les mères. Ils marquent ainsi, et l'énoncent comme tel, leur refus d'être maternés et de continuer à être nourris par leur mère. D'autres endossent un style vestimentaire censé représenter une virilité agressive – jeans et T-shirts déchirés, vêtements paramilitaires, tennis ou grosses *boots* – et deviennent membres de gangs à l'allure féroce dénommés « Rebelles allemands », « Super Huns » ; ils écoutent de la musique *heavy metal* ou *hard rock*, en regardant des films style *kung-fu* ou *Rambo*. Mais cette tentative des adolescents masculins à asseoir leur virilité sans en passer par la médiation des hommes adultes est le plus souvent vouée à l'échec et les mène fréquemment à la mort.

À partir des travaux de Maggie Brady, on relève que l'inhalation d'essence a cours dans certaines communautés et est inexistante dans d'autres, alors même que ces communautés sont voisines et qu'elles entretiennent des relations constantes : leurs membres sont apparentés et participent très régulièrement ensemble à diverses activités sociales et rituelles.

Elle a constaté que l'inhalation d'essence s'était enracinée dans les localités où avaient été implantées des missions ou des réserves dont la gestion était à la charge d'officiels blancs. À l'inverse, dans les communautés où les Aborigènes ont pu maintenir leurs activités traditionnelles, rituelles et de subsistance, tout en travaillant comme cow-boys dans les ranchs appartenant à des fermiers blancs, l'inhalation n'a pas « pris ». Les Aborigènes travaillant dans les ranchs considéraient leur situation bien supérieure à celle des Aborigènes qui avaient été relégués dans des missions ou des réserves gouvernementales. De fait, ils ont pu maintenir leurs liens territoriaux traditionnels et leur vie cérémonielle parce qu'ils n'ont pas été déportés ou regroupés de manière forcée sur un territoire étranger au leur. Ces hommes ont, en outre, renforcé leur identité masculine en endossant le statut très valorisé de cow-boys, ajoutant au produit de leur chasse – le gibier est très prisé – la viande fournie en paiement par leurs employeurs, toutes choses associées à des activités de subsistance et à une nourriture éminemment viriles. Leur indépendance nourricière et leur autonomie culturelle, certes relative mais bien réelle, les a, à l'évidence, autorisés à continuer à assumer le rôle de tiers médiateurs vis-à-vis de leurs femmes et de leurs enfants, en prémunissant ces derniers contre l'inhalation d'essence : le maintien de la transmission des valeurs aborigènes qu'ils ont continué à incarner a, en quelque sorte, immunisé leurs enfants.

Face à la montée des périls qui menacent la santé physique et mentale de leurs jeunes, certaines communautés – à la demande, singulièrement,

des femmes de prestige – ont décidé, d’une part, d’interdire totalement l’entrée d’alcool sur leur territoire, et d’autre part, d’imposer de manière autoritaire l’initiation aux garçons rebelles impliqués dans la délinquance et le vandalisme. Bien qu’il soit parfois difficile de continuer à exécuter des rites traditionnels dans un contexte de grande précarité et d’occidentalisation de toutes les structures sociologiques, l’initiation masculine tend à retrouver un nouvel essor dans différentes localités, rurales ou géographiquement plus reculées. Une autre façon pour les jeunes gens d’accéder aujourd’hui à un sentiment d’autonomie et à un statut d’adulte reconnu comme tel, consiste à travailler dans des organisations aborigènes ou à siéger dans leurs conseils, ces organisations ayant vocation à accélérer le processus d’autonomisation des Aborigènes vis-à-vis des structures bureaucratiques gouvernementales essentiellement, sinon uniquement, administrées par des Blancs. Ils deviennent alors de vrais acteurs politiques, en bien meilleure position pour assurer la préservation de la spécificité de leur culture et favoriser ainsi l’accession des membres de leur communauté à une plus grande indépendance.

De l’addiction à l’inanition

J’ai essayé ici de montrer le rapport qu’il y a lieu d’établir, d’une part, entre la dépendance à une substance et la recherche d’indépendance à l’adolescence et, d’autre part, entre la dépendance des parents à l’égard d’une culture dominante et celle de leurs enfants, en prenant pour exemple l’histoire des Aborigènes australiens. Dans les deux cas de figure, les addictions sont favorisées par le blocage à une logique nourricière. Dans un cas, ce phénomène est favorisé par l’absence de médiation formelle entre les enfants et leurs parents au moment où les premiers cherchent à accéder à l’autonomie ; il peut être considéré comme un « accident collatéral » consécutif à la transformation des sociétés occidentales et à leur choix de ne pas formaliser la transmission de la fonction parentale. Dans l’autre cas de figure, celui des minorités ethniques, australiennes ou françaises, la dépossession des adultes de leurs rôles parentaux sur le double plan nourricier et filiatif et/ou leur assujettissement aux structures sociales d’une culture dominante autre ont entraîné l’augmentation des addictions chez les adolescents et, plus largement, dans la population masculine : si la toxicomanie touche principalement les jeunes, l’alcoolisme concerne aussi les hommes de ces communautés.

Au moment de l’adolescence, chaque individu, pour accéder à son autonomie, doit pouvoir s’éprouver dans des relations intimes avec

d'autres qui n'appartiennent pas au cercle de sa première unité de socialisation représentée par sa famille. Mais paradoxalement, pour s'autonomiser de sa famille, il faut pouvoir maintenir des liens positifs avec ses parents, c'est-à-dire accepter un certain nombre de valeurs qu'ils ont transmises, pour construire son identité propre. Toutefois, quand les valeurs de la culture de ses parents ont été mises à mal et que les parents sont relégués à un statut de dominé, le travail d'autonomisation devient plus difficile. Le recours à une substance vient en place de la capacité à développer des relations intimes avec les autres et l'individu reste bloqué dans la problématique nourricière dont il essaie justement de s'extirper. Au lieu d'accéder à une identité nouvelle en termes relationnels, c'est-à-dire en tant que fils et père potentiel, il est identifié à la substance dont il reste dépendant : c'est un « drogué », un « alcoolique », un « inhalateur ». Il se marginalise et la seule identité positive à laquelle il puisse éventuellement se raccrocher comme à un radeau de sauvetage est celle que lui offrent ses semblables, ses frères d'armes qui partagent la même galère.

D'un point de vue systémique, on peut considérer la marginalité des adolescents appartenant à des minorités ethniques comme le signe d'une loyauté à leur famille : à la marginalisation dont sont victimes les parents répond celle de leurs enfants et notamment celle de leurs fils. La marginalité va alors pouvoir être revendiquée comme un acte politique : les fils se donnent en offrande et leur sacrifice devient accusateur vis-à-vis des dominants qui ont acculé leurs pères à accepter leur manne empoisonnée sans pour autant les « intégrer »². La mort des fils signe l'extinction de la virilité des pères. La dépendance nourricière sous forme d'addiction, qui paradoxalement fait mourir d'inanition, recèle en elle la métaphore de la domination culturelle subie par les parents et notoirement par les pères.

Article reçu en février et accepté en octobre 2004

2. Les actes kamikazes perpétrés par les jeunes islamistes fanatiques en sont un autre exemple particulièrement éloquent.

Bibliographie

- Brady M : *Heavy Metal. The Social Meaning of Petrol Sniffing in Australia* – Canberra, Aboriginal Studies Press (1992)
- Brady M : *Giving away the grog. Aboriginal Accounts of Drinking and not Drinking* – Canberra, Aboriginal Studies Press (1995)
- Houseman M : « Les artifices de la logique initiatique » – In *Journal des Africanistes* 54 (1) : 40-65 (1985)
- Moisseeff M : « Le couple comme espace initiatique » – In *Thérapie familiale* 25 (2) : 155-169 (2004a)
- Moisseeff M : « Perspective anthropologique sur les rôles parentaux » – In Angel P, Mazet P : *Guérir les souffrances familiales* – Paris, PUF : 29-45 (2004b)
- Moisseeff M : « La hiérarchisation des cultures, un autre regard sur les migrations et l'exclusion sociale » – In *Thérapie familiale* 20 (3) : 237-252 (1999a)
- Moisseeff M : *An Aboriginal Village in South Australia. A Snapshot of Davenport* – Canberra, Aboriginal Studies Press (1999b)
- Moisseeff M : *Un long chemin semé d'objets culturels : le cycle initiatique aranda* – Paris, Éditions de l'ÉHESS, coll. Cahiers de l'Homme (1995)
- Moisseeff M : « Rêver la différence des sexes : quelques implications du traitement aborigène de la sexualité » – In Durandeu A, Sztalryd J-M, Vasseur-Fauconnet C : *Sexe et guérison* – Paris, L'Harmattan : 45-74 (1998)
- Moisseeff M : « Les enjeux anthropologiques de la thérapie familiale avec les adolescents » – In Gammer C, Cabié M-C : *L'adolescence, crise familiale. Thérapie familiale par phases* – Toulouse, Erès : 205-227 (1992)
- Moisseeff M : « Entre maternité et procréation : l'inceste » – In *Patio Psychanalyse* NS 7 : 121-145 (1987)
- Pagès-Berthier J : « Personnalité et toxicomanie : approche psychanalytique », « Fonctionnement addictif et perspectives thérapeutiques » – In Angel P, Richard D, Valleur M : *Toxicomanies* – Paris, Masson (2000)
- Spencer B, Gillen F : *The Arunta* – Londres, MacMillan (1927)

Growing Up in Central Australia

New Anthropological Studies of Aboriginal Childhood and Adolescence



Edited by

Ute Eickelkamp

2011

CHAPTER 10

Invisible and Visible Loyalties in Racialized Contexts

A Systemic Perspective on Aboriginal Youth

Marika Moisseeff

We heard quite late that the funeral would take place the following day in Coober Pedy. Having left Port Augusta soon after, we arrived in the middle of the night at the mourners' house. After solemnly shaking hands with everyone as is expected on such occasions, one old man held on to my hand saying: 'Who the hell are you?' Indeed I was the only non-Aboriginal person present, and obviously a foreigner. It would have been quite embarrassing to explain then and there that I was an anthropologist and so forth, and so I just answered, 'I am a half-caste Jew!' The man burst out laughing, joined by others, and nobody asked me again, that night, who I was. Of course, nobody could pretend they now knew who I was, but in using this condensed formula one might think that I had conveyed who I was at that very moment: someone trying to clarify her identity problems while undertaking an anthropological study among people having not the same problems as I, but related ones.

Adopting a systemic perspective, I want to propose the following two-fold argument: in Central Australian Aboriginal societies, well-established cultural forms of individuation rely on two functions, the female nurturing and the male filiative. The crucial shift from nurture to filiation – distancing from maternal influence while forging new social ties – that underlies the process of constructing adult identity has been thwarted in the course of colonization and through ongoing racial discrimination within a system of welfare dependency. For Aboriginal people, nurture and filiation have merged into one. Having been divested of their parental roles and treated as a society of children, Aboriginal people's capacity to assume a filiative function by providing viable role models for younger generations has been undermined. Under these conditions, Aboriginal youths, and more especially young men, struggle to demonstrate their allegiance to the Aboriginal community and to attain a degree of autonomy on their

own. Often, paradoxically, this takes the form of self-destructive practices. In this chapter I consider the pervasive effects of what has been from the beginning a hierarchical encounter between two 'racialized' cultural groups on the experience of Aboriginality during the formative years of adolescence and young adulthood.

My approach is based on anthropological field research since 1991 with Aboriginal families in urban and rural milieus in South Australia that have strong links with communities in the centre, on the classic ethnographies of Central Australian Aboriginal societies and on my clinical experience as a psychiatrist having worked as a family therapist in France for over twenty years. Like Gary Robinson (1992a, 1992b), I am convinced that the difficulties that many young Aboriginal people share with other colonized Indigenous groups and marginalized ethnic minorities can be better understood in their specificity if they are approached through the analysis of individual and family itineraries. Disclosing personal material, however, raises ethical issues of confidentiality. While I have changed people's names, in this case, doing so is certainly not enough to guarantee the anonymity of those concerned. In order to lessen the concerned persons' possible impression of being treated as objects under the distancing lens of the scientific eye, I will try to relate the particularities of Aboriginal cultural ethos to that which is usually implicit in descriptions of Aboriginal societies, namely, certain overriding ideological tenets of contemporary Western society. I will share some of my own experiences as a French person of mixed origin, and make reference to personal dilemmas of identity drawn from other, equally complicated cultural contexts.

Childhood Memories in Special Cultural Contexts

A young person has first been a child, and as such may have already experienced discrimination, either towards him/herself or towards members of his/her family, especially if he/she lives in a mixed social environment. This is sure to affect how he/she enters into adulthood. Consider the following example.

Peter, an Aboriginal friend, was raised on a settlement taken over by a mission and where the use of Aboriginal language had been banned. He remembered how, at the beginning of the 1960s when he was a young child of about four years of age, he had met up with the missionary, a tall White man, and had happily greeted him using the local language. The man's face blushed deep red and he rushed angrily after the boy. Peter, not grasping what was happening, was terrified. While running

away, he looked back at his mother, searching her face for some sort of understanding and support. At that moment he discovered the reality of being an Aboriginal child; although looking directly at him, she made no move to protect him. Indeed, if she had tried to stop the missionary, the situation could have turned out very badly, the worst case being that she could have had her child taken away from her. This scene epitomizes the relational context of interactions between Aboriginal and non-Aboriginal people at the time, a context which Aboriginal children were made aware of from very early on. In those days, Aboriginal adults and parents were themselves treated as big children placed under the guardianship of State Aboriginal Affairs Boards. They could not travel outside the settlement premises without a permit, and their activities and expenses were closely supervised. And above all, what is until today felt to have been the most powerful factor in the altering of their culture, they were not granted full responsibility for their children's upbringing and ran the constant risk of being stripped of their parental role, as has been the case for other Indigenous peoples (see e.g., Hughes 1987). This is the lesson learned all through childhood by Aboriginal children of that generation living on missions or reserves. It made them fully aware of the inferior position they would be led to occupy as a grown up person of Aboriginal descent in a White man's world.

Peter was a mature man when he told me his story. However, this baffling encounter with the missionary remained very vivid in his mind, as it most probably was at the time he became an adult. In internalizing this type of interaction, he learned to see himself from an outside, Whitefella perspective. Such internalization implies identification with each of the parties involved: his own position as a helpless infant, that of his powerless Aboriginal mother, and that of the powerful and domineering White man. Here, three types of hierarchical relationship – adult/child, man/woman and White/Black – are condensed into one, such that the missionary, who wields power over the other two parties, appears as the only adult in the scene. The Aboriginal mother, like the Aboriginal people as a whole, is situated at the same level as her child, and indeed, Aboriginal mothers were under the authority of White men who defined the law within Australia and had the right to manage Aboriginal life and relationships. At the time, relationships between men and women in general were unequal, if in different ways, among Aboriginal people and in the rest of Australian society.¹ However, Aboriginal men were relegated to a highly peculiar position: on the one hand, they were held by the White society to be inferior to White men and in this respect were located on the same level as women – White or Black, but usually at a position lower than White women; on the other hand, they were placed

on the same level as children. It is usual for a child to want to grow up fast in order to do the prestigious and important things that only adults are free to do. But in these special conditions, one may expect that growing up and becoming an adult is considerably less desirable, especially for boys, a point I will return to.

As the Afro-American writer Toi Derricotte has noted: 'racism's most damaging insult is internal, to "self" as perception' (1997: 20). And it is precisely because racism is internalized through repeated experiences of awkward relational situations that, for the victims, it cannot be thought as something 'out there' that one can set aside in order to consider or resolve. In short, it is incorporated (Bourdieu 1980) and, as Derricotte suggests, should be understood as a 'form of child abuse' (1997: 17). Derricotte is Black but because her light skin colouring allows her to pass for White, she is constantly wondering if what is happening to her is due to the fact that people believe she is White, or if it is because they know she is Black. Consequently, she is continually questioning herself about what to do: should she claim her Blackness or let it ride? Throughout her book, she constantly articulates her childhood memories and her family and community histories with her adult life and the difficult personal choices the latter entails regarding the assertion of her identity. A 're-creation and revision of the self', which for Derricotte took the form of writing a book about her experiences of racism and their consequences on the most intimate parts of her life, was, in spite of the overwhelming feelings of shame it occasioned, a necessary process. Without it, she would not have been able to make sense of these experiences and to free herself from feelings of depression: 'I have come to realize that we negotiate a very complicated reality, and that we do the best we can, and that there is no perfect past to go back to. It is at this point of understanding that I think we develop compassion for ourselves and each other' (1997: 202).

Peter's experience, both as a child and as an adult, shows certain similarities with hers. His ability to disclose painful memories with grace and generosity bears witness to his self-reflexivity: he also knows *there is no perfect past to go back to*, and has learnt to negotiate the highly complex reality in which he has been living. Like a number of other Aboriginal people I met during my fieldwork, Peter was a successful person, with a permanent job in the public sector where he acted for his own Aboriginal community from which he had never parted. At the same time, he had been able to develop good relationships within the non-Aboriginal community of his country town. However, as for Derricotte, this exceptional achievement – a balancing act between two worlds – can never be taken for granted. It is the result of an ongoing and at times agonizing endeavour. Yet this still in no way guarantees immunity from

stressful experiences, and a positive outcome is never definitively assured, either for oneself or, even less so, for one's children who will have to bear the consequences of their parent's success or failure.

The Importance of Being a 'Loration'

We were heading to Ceduna to attend yet another funeral. Helen, who was driving, had generously offered me the desirable front seat next to her, which her youngest daughter, Madalynn, was usually entitled to. Madalynn reluctantly complied, but after a while started to whine. Finally, she used what, for her, was probably a clinching argument: why was I to be favoured like this when 'she is not even our loration' [sic]? Her mother, aunt and uncle, embarrassed for me, burst out laughing: 'She is your auntie Marika!' Of course, Madalynn meant to say 'relation' and since that time I have remained the family's French 'loration'. My peculiar status within the community where I was doing my fieldwork had already raised questions among the youngest children. Some asked me how it was that while everybody was related to everybody else in the community, I was the only one who was not. It looked as though I was sharing everything else but kin relations. Didn't I feel lonely to be the only one of my kind? To diminish the loneliness I was supposed to be feeling when my husband was away, adults offered to send me their children for company at night. One of the teenagers with whom I worked closely considered me to be the first and only 'friend' she had ever had. She told me that this made her realize that only White people may have or may become 'friends', that is, close persons who are not kinsmen: 'You see, we [Aboriginal people] have no friends because we are all relatives'. And indeed, even when Aboriginal people from distant communities meet, in my experience they usually try to trace their connection through their in-laws or other relatives. Section and moiety systems have also been used in this way, to offer a kinship position to an Aboriginal stranger from another community. Aboriginal kinship systems are classificatory and founded upon the interrelationship of sibling sets both within and between generations. In such a cultural setting, family ties mediate the individual's insertion within the complex network of relationships between extended families, between various 'tribal'² groups and between the Aboriginal and non-Aboriginal communities.

It is the emphasis Aboriginal people place on being part of a family and community network and the consequences this has on individuals' strategies for working out their identity within the society at large that I want to address next.

Racism Continues

One might consider that Peter's unfortunate experience, now that he is an adult and not a helpless child, belongs to the past, his own personal past and his country's historical past: missionaries or superintendents do not manage Aborigines' lives as they did before. However, the hierarchical relationship between the two cultural groups in question persists because they continue to be assessed in terms of their respective places on the sociocultural evolutionary ladder. In this now unofficial, yet still lingering scheme, the one, the so-called 'native' of Australia, supposedly belongs to a primitive, stone-age culture and lags 'behind', whereas the other, as part of European, Anglo-Celtic 'civilization', is presumed to represent the apex of sociocultural achievement (Moisseeff 1999b, 2005). From this ideological viewpoint, the coexistence of these two groups on the same land has always been problematic: they are alleged to belong to different eras – the one set in a prehistoric past, the other heading towards a highly sophisticated technological future – and yet they are copresent. Within this pervasive, all-too-often overlooked ideological framework, cultural differences – those between 'primitive' populations of the New World, the Pacific and 'deepest' Africa on the one hand, and their 'evolved' Western ex-colonizers on the other – are biologically grounded. Consequently, and while nowadays this is usually not openly discussed as such, the cultural differences between these two types of societies may still be presumed to be connected to distinctive essences, all the more so that these differences tend to be correlated with visible morphological disparities such as skin colour or other physical features. Indeed, the cultural specificities of Aboriginal people are easily linked to morphological characteristics which in turn, in keeping with a widely internalized neo-Darwinian perspective, are related to biological (DNA-related) inferiority: they don't look the same as 'us', their culture is primitive compared to 'ours', and therefore they are, by essence, behind 'us'.³ The dramatic consequences of this type of reasoning for Indigenous peoples are well known: segregation either to protect them from the damaging influence of civilization, and/or letting them die out so as to leave place for those who are more evolved and better fitted to the modern world. The alternative has been to try to help them to progressively attain 'our' level of development. In short, if they want to live with us, they have to assimilate, that is, to disappear as a distinct cultural and ethnic group.⁴ This 'is clearly illustrated by an address by South Australia's Governor Hindmarsh (1785–1860) to the natives of that state: "Black Men, ... you cannot be happy unless you imitate white men. Build huts, wear clothes, work and be useful. Love white men ... Learn to speak English"' (Behrendt 1994: 69).

To the puzzled amazement of many Westerners, cultural groups all over the world who have been discriminated against because they were considered inferior have resisted assimilation. Why is it, some Westerners have asked, that when they are offered the possibility of attaining a higher level on the evolutionary scale, they are so reluctant? This perplexity reveals the difficulty people from the dominant Western culture have in recognizing the all-important role of kinship ties and relatedness as the grounds for the construction of personal and collective identities. Such a lack of comprehension is illustrated by the views of an Australian physician I once heard on Australia's national ABC radio. She had strongly encouraged a very bright young Aboriginal woman she had met in Sydney's Redfern to leave her community behind in order to fulfil her potential. To her surprise, the young woman refused and gave her to understand that this was not an option. Bewildered, the physician sadly concluded, 'You see, it's simply not their ways'. In order to make sense of this vignette, it is necessary to accept the fact that individuals are not simple physical entities able to graft their bodies onto another cultural 'phylum', stripping themselves of the ties to family and community through which the elements from which they constitute their identity are transmitted. They are above all relational beings within a social fabric based on kinship.

Between Relational Being and Stereotypes

I felt that a number of the Aboriginal children and youths I met in the town of Port Augusta clearly had the potential to pursue a successful career in sport, dance or fashion. When I asked them why they didn't try, they explained that they simply could not envisage leaving their family behind in order to join a world they did not belong to. It would be too hard, they said; they would continuously miss their relatives. This sense of relational belonging goes together with a strong attachment to 'country', that is, those places each Aboriginal person feels personally affiliated with through his/her family ties (Moisseeff 1999a). Travelling all over Australia with members of the community is highly enjoyable. But going to Adelaide, Canberra, Sydney or elsewhere in order to study or work in isolation from the family means estrangement from the community and to be on shaky ground.

In all cultural settings, the reworking of family ties plays a dominant role in the process underlying the achievement of adult identity because the latter implies gaining autonomy from one's parents. It is necessary to distance oneself from one's first intimates in order to become intimate with those who were, until then, more distant others (friends, sexual partners

and/or spouses, in-laws and so forth). In contemporary Western societies, the substitution of first intimates by new ones is linked to the ability to develop friendship among peers during childhood and later on. An individual is expected to choose among those he/she associates with within the education system, in leisure activities, at work and in the neighbourhood. The latter settings are not supposed to correspond to a person's kinship network. Rather, friends are the people one chooses to become close to in addition to or in place of family intimates; as a rule, they are therefore at a certain remove from the family of origin. And the network of relationships an individual builds up in this way contributes to his/her integration within society at large. It determines his/her adult identity in relational terms and underlies the singular nature of this identity.

In the Aboriginal communities where I have done fieldwork, the process of growing up comprises a constant reworking of a network of relationships by choosing whom to be close to from among the different sets of siblings at different generational levels. This process continues throughout a person's life (see Myers, this volume). Everybody is expected to make relational choices according to whom they feel themselves to be; this is an important 'business', to be pursued in an assertive fashion. An individual's sense of personal relatedness is not supposed to correspond exactly to that of his/her parents, siblings or other relatives. Thus, from a very early age, everyone is urged to constitute his/her social network in an egocentric way and to bear responsibility for it. In case of conflicts, one has to decide for oneself whom to give support to or not. I remember how impatient and ill-at-ease people were when, placed in difficult situations, I would ask them what I was supposed to do: 'Do what you want, Marika!' Once my indecisiveness led one of my best friends to become so angry as to be on the verge of hitting me. 'You are a sook, Marika!' he exclaimed. Indeed, to be a respectful person, that is, from an Aboriginal perspective, to be a real human being, is to decide for oneself. I thus had to learn to choose, for different situations, on what grounds I wanted to stand, having been taught that there would always be people to back me up, others who would fight against me and still others who would refuse to take sides. However, they could only intervene, in one way or another, once I had taken the first step; nobody could do it for me or even speak on my behalf. While I had to learn such Aboriginal ways as an adult, Aboriginal people, of course, had learned them within the communities they had grown up in, through their experiences with various family members. In this sense, Aboriginal culture places a strong emphasis on individual autonomy (see Myers 1986; Brady 1992a; Martin 1993). However, this autonomy is acquired through the reworking of family ties. The situation is not the same for non-Aboriginal people, most of whom

are expected to build their social network outside the family and beyond the web of kinship. In both cases, achieving adulthood implies gaining some sort of autonomy from parents. But for most Aboriginal people, this does not entail substituting strangers (friends) for relatives. Instead, family ties remain the building blocks of an Aboriginal person's adult identity; while he/she may develop other types of relationship outside the Aboriginal community, connection to it and with a person's Aboriginality rely heavily on the kinship network of parental affiliations (see *also* Barwick 1964).

Children raised in an Aboriginal community learn to adopt Aboriginal relational patterns appropriate to different situations as a function of the degree of closeness they have or wish to develop with such and such a person. In doing so they internalize a specifically Aboriginal ethos which entails behavioural rules for different ways of expressing emotions in a variety of relational contexts. The people I worked with, for example, distinguished between 'domestic' and 'public' settings. The former entail sharing a place on a daily-life basis and implies intimate interpersonal knowledge; in this case, expressing anger is a way of allowing distanced relationships to become closer. The latter pertain to more impersonal contexts, such as a political meeting; here, showing anger is a strategy for claiming a distinct collective identity. Another example relates to crying: while looked favourably upon in circumstances of public mourning, it is considered inappropriate as an overt expression of everyday personal distress. Such emotional grounding of social requirements shapes children's ideas of what it means to be an Aboriginal person in an Aboriginal setting (see *also* Andrews 2008).

However, because Aboriginal culture is embedded in a dominant non-Aboriginal culture, children are at the same time learning what it means to be an Aborigine within this wider framework. As Peter's story in the previous section showed, this latter learning process is grounded in encounters with non-Aboriginal people. It is also founded upon an awareness of such encounters as transmitted across time and by more distant relatives as well as by non-Aboriginal media (at school, on television, etc.). In this way, a child forms another idea of what it means to be an Aboriginal person, including being assigned a racialized, collective identity by the dominant, White social environment. Within the Aboriginal social network, which encourages speaking and acting for oneself as an individual, social identity is highly distinctive and differential. This stands in striking contrast to the other understanding of his/her identity that he/she has also been integrating while growing up, namely an externally assigned, depreciatory one in which personal identity is subsumed by non-Aboriginal stereotypes of what an Aborigine is supposed to be.

These stereotypes are fairly diverse; they may be extremely negative ('They are all drunken lazy bastards'), empathetic yet patronizing (Aborigines as the helpless victims of colonization), founded on selective, visible cultural traits supposed to characterize Aboriginal culture as a whole (dot paintings, didgeridoo, etc.), and so forth. However, these stereotypes also have a number of communalities. First, they all postulate a broad, general definition of Aboriginality in which an Aboriginal person's identity is gauged through the lens of an evolutionist ideology. Second, none of them is able to account for the extremely sophisticated Aboriginal ethos that allows Aboriginal people to be evaluated both as distinctive individualities and as relational beings. And finally, for Aboriginal youths in the course of becoming adults, they cannot be ignored.

Having to Choose and the Hazards of Cultural Identification

Within the context of hierarchical Aboriginal/non-Aboriginal relationships, an individual has little power to change the way he/she is perceived as a member of a discriminated group. As paradoxical as it may appear, one way out of this situation of having to face dominant group members holding such massive presuppositions is to explicitly claim to be what one is supposed to be: a Black bastard who does not follow the White man's rules, for example, or a savage with supernatural powers, etc. Transforming an imputation into a claim is a way of regaining power. Such a stance becomes particularly relevant during adolescence, when the urge for more autonomy and increased assertiveness intensifies (*cf.* Martin 1993). However, being identified as a member of a subordinate, disparaged group – eternal children whose needs are held to be catered for by the only 'real' adults who are members of the dominant group – is problematic (*see also* Samson 2004). Indeed, in the eyes of many non-Aboriginal adults, Aboriginal youths are doomed to become unemployed and/or delinquents. On the other hand, as I will try to show in this section, it is even more costly to seek distance from the discriminated group as this entails exiling oneself from family, deep-felt shame and a potential loss of self. Thus, for members of a discriminated group, the transition from childhood to adulthood is marked by a growing consciousness that they must assume responsibility for the collective identity assigned to them. The question of whether such a responsibility is desirable is not an option – they do not have the choice not to make a choice.

One can pretend not to be an Aboriginal person, especially if ties with the Aboriginal family are shaky (for instance, if one has been taken away and/or fostered out to a non-Aboriginal family or placed in an in-

stitution) and if one's physical features (light skin for example) allow. This may be a good strategy to avoid the damaging consequences of being associated with an assigned, negatively connoted collective identity: racist attitudes, difficulties in getting a job, a higher risk of being arrested, etc. However, it also raises a number of problems. Indeed, to the extent that a person's collective identity is intimately interwoven with family ties, breaking off from the social group also implies cutting oneself off from parents and kin. This is of course all the more difficult when the latter's bad living conditions cannot be ignored or forgotten. Psychotherapists are well aware of the conflicts of loyalty that decisions of this nature generate (Boszormenyi-Nagy and Spark 1984). Such individuals constantly question their right to be better off than their ascendants and community members, and the viability of having entered a world which, by virtue of the ambient hierarchical ideology, they know that they are not supposed to be entitled to. Thus, the choice of becoming a renegade by cutting off ties with family and community can only be exceptional or temporary. This is what was required by the granting of certificates of exemption or citizenship⁵ that state governments introduced in the 1940s. Aborigines could seek exemption from the Protection Laws if, as Howie-Willis (1994a: 298–99) writes, they were 'deemed to have been "civilized," i.e., those who had adopted a "European lifestyle."' Their exempt status entitled them 'to vote, drink alcohol, use hotels and otherwise exercise the rights enjoyed by other Australians' on the condition that they refrain 'from "consorting" with [their] own parents and siblings'.

Choosing to integrate this other, dominant social world by accepting one part of one's identity at the expense of the other requires a lot of energy and effort to disguise what one 'truly' is. To succeed one has to be exceptionally strong and determined, all the while being agonizingly aware that this in no way guarantees a happy ending. Derricotte, the Afro-American writer already mentioned, and the Jewish-American writer Philip Roth, in his novel *The Human Stain* (2000), bear witness to the dilemmas involved. They describe how turning one's back on the family through which one is connected to a racialized, negative identity is not only extremely painful and isolating but can also be a dead end. Interestingly, Roth's main character chooses to adopt this strategy when, as a young man on the road to adulthood, he fully grasps what assuming his unapparent Blackness would entail: he would be unable to attend a prestigious mainstream university in order to pursue the professional career he desires, and he could not marry the White woman he has fallen in love with. Indeed, identity issues become critical upon reaching adulthood because in this difficult period, there are mounting pressures to personally assume responsibility for constructing an adult

identity or persona. At that time, the identification process undergoes a radical transformation: from a child learning to behave in different sociocultural settings in accord with a distinctive sociocultural identity, to the adult position of assuming responsibility for this identity and having to bear the consequences of doing so. Although the character I am referring to here is fictional, the novel realistically describes how a collective identity sharply constrains intimate choices, which are part of the way a person constructs an adult identity. Being attracted to certain sexual partners, the decision to marry them or not, as well as professional choices are sustained by deeply rooted, personal motivations; at the same time, marriages and careers are means of achieving social status and, as public declarations, expressions of the way one wishes to be socially perceived.

Shameful Aspirations

As I have suggested, while the social status a person seeks to attain may appear to be an external aspect of personhood, when this involves a constant effort to expunge the links between self and family of origin, it entails a momentous inner struggle. Suffering incurred by what one is gives rise to a resolve to keep one's disavowed identity secret. However, to persistently pretend to be other than who one knowingly is adds to this suffering, combining it now with the shame of treason; also, there is the constant threat of being unmasked. Yet at the same time, wanting to attain a social status held to be reserved for members of the dominant group is often sustained by a strong desire for regaining self-esteem. Thus, achieving a preeminent social position or marrying a person of higher status is a way to acquire power or authority that is otherwise denied. Such power and authority may, in turn, give rise to increased autonomy, and is this not precisely what young people often yearn for? However, most of the young people belonging to discriminated groups are not in a position to fulfil such understandable desires. Their options are far more modest and consist, for the most part, in taking on features of the worldwide 'youth culture' as embodied in music and movie stars, sport heroes, fashion clothing or other commodity items.

Adopting elements of the sovereign Western 'culture' may give Aboriginal young people the temporary impression of having incorporated the power these elements connote. This is all the more so as most Aboriginal youths do not have the opportunity to cross the boundaries that separate their world from the Western, White one. For example, none of the Aboriginal children and youths I worked with had ever been invited

to their non-Aboriginal schoolmates' homes. Their ideas of the latter's way of life were shaped by American TV series in which rich Californian adolescents live an enchanted, glitzy lifestyle. Reciprocally, none of their non-Aboriginal schoolmates had been invited into Aboriginal homes ('shame job!'). This, I suspect, is the norm. Consider, for example, the case of a well-known Australian anthropologist whom I had invited to our house-warming party in Queanbeyan near Canberra, where he met our Aboriginal neighbour and friend. While he cannot be suspected of racism, he told me afterwards that, although he had been raised in a small country town of New South Wales where there was an Aboriginal community, it was the first time he had socialized closely with an Aboriginal person. He was around forty and somewhat baffled by this.⁶ Aboriginal youths are thus led to believe that, beyond the invisible boundaries that continue to set limits to their view, there is another world they picture as a cavern of Ali Baba, the 'open sesame' to which is denied them; it abounds with riches which they long for and which they are made to believe are not for them. The 'riches' I am referring to here are, of course, not so much material objects as the enviable lifestyle these objects are associated with. Like the tale's forty thieves, for Aboriginal people, getting their hands on the valuable objects in question may not provide them with that which, for a White person, is supposed to naturally follow. It gives them just a glimpse of what they are missing.

Dreaming to be White is at once shameful and at times tempting. The desired invisibility, in the sense of being treated as normal, is something only Whites are free to have, which means that possible success of an Aboriginal person is likely to be systematically called into question. The dream of being White is even more tantalizing if, like Derricotte who has deliberately chosen to share such a shameful temptation, one can pass for White:

By the time I was in second grade, I already knew that white people had something special, desirable, a world I wanted to enter. On the first day of school, when the nun put the index card on my desk on which we were to neatly pen our names and addresses, and check the appropriate box – Negro or White – I hesitated as long as I could ... I had a sense that checking 'Negro' would mean I would become something confusing ... But they taught us that the eye of God sees all. 'Negro', I finally checked. (Derricotte 1997: 89)

The 'eye of God' in this passage bears witness to the intrusion of the self by the outside, domineering perspective that Whites have on Blacks or other ethnic groups they tend to classify as inferior. Once this per-

spective has been interiorized, it can never be extracted. One can only pretend that it is not there. Racism's most powerful damage is related to these inescapable, shameful thoughts about being Black and therefore inferior, or about wishing to be White and therefore implicitly accepting the superiority of Whites over Blacks. To be judged to be inferior in essence, by virtue of one's outward appearance, means that he or she who judges is able to see right through the person. It is as though one's inner privacy, no longer hidden, is blatantly exposed. In this light, concealing whenever possible what one truly is from members of the dominant group may be a positive strategy of empowerment. On the other hand, doing so may be interpreted as a betrayal of the discriminated group to which one belongs and, above all, a betrayal of those closest persons through which one is connected to this problematic collective identity.

Accountability

I cannot easily be identified as a 'half-caste Jew' because my body does not 'say' it. However, the fact that my father was Jewish has had important consequences for my life, not the least of which is my preoccupation with the study of problems of identity. At first, I had no choice but to become aware that I was affiliated with a group who has been discriminated against and that this affiliation had its cost. It meant, for example, that the words I spoke could amount to acts of claiming or disclaiming this part of my identity, my connection to my father's family and, through the latter, to the Jewish community. As I grew older, I learned that making choices in this regard would be my unavoidable, personal responsibility.

My father was a political refugee from Bulgaria whose family had moved to Israel after the creation of the new state. My mother, who was not Jewish, had been raised in the centre of France as part of a low-income peasant family who had become factory workers. I myself was raised in a middle-class suburb of Paris. I must have been around eight when a neighbour I was visiting asked whether I received letters from my Bulgarian grandmother. I answered, 'Oh, no, my grandmother sends letters from Israel'. When I reported this to my mother that evening, she screamed at me: 'Don't say your father's family is in Israel! You should have said they were in Bulgaria!' The following day I rushed to tell the neighbour that I had made a mistake: my grandmother lived in Bulgaria, not Israel. Of course, this was somewhat silly, but I was so puzzled by the importance that was given to what I had said so naturally – after all, I was just telling the truth – that I felt compelled to repair the damage I had obviously done. Several years later, a plumber came to do some work in our house while I was alone. He said to me: 'Everybody in the

neighbourhood says that your father is Jewish, but I myself know that he is Bulgarian. He is Bulgarian, isn't he?' I answered 'Yes', but felt uncomfortable and bitter about it. However, I had learnt by then the importance of distinguishing between those to whom such matters may be disclosed, and those to whom they should never be revealed.

These anecdotes illustrate the self-consciousness that people who belong to a discriminated group are likely to acquire. It goes together with a heightened awareness that others may evaluate the way in which I take responsibility for who I am. Choices of what to say or do bear witness to my sense of integrity with respect to my identity. This, I suggest, is exactly what adolescents affiliated with a discriminated group cannot disregard – their accountability. They must leave behind the innocence of their childhood and embrace full responsibility for claiming who they are. Another example, also drawn from outside the Aboriginal community, illustrates further that this issue applies to persons belonging to any ethnic or cultural minority group.

I once heard the story of an Australian woman from India who was married to a Cambodian. One day, their son, who may have been around five years old, came back from school and announced, 'I hate Cambodians'. She asked him: did he love his dad? 'Sure', he answered. 'And what about so and so?' she continued, citing some of her husband's Cambodian friends. 'Yes, I like them very much!' She then explained to him that they were Cambodians. This story may cause one to smile: it is clear that this small child was simply repeating what he had heard at school, probably in order to be accepted by his peer group. But let's imagine he is a thirteen or fourteen-year-old. The story is all of a sudden not so funny. It will now be assumed that the youth is making a negative claim about his father's origin and where he wants to stand within society, denying an aspect of his own background. Although the frontiers between childhood and adolescence are not clearly marked, there is an impalpable sense for all concerned that something important has changed. It may concern the young person's sexual identity or the way he/she deals with intimacy and his/her transforming body. However, it also has to do with acquiring a sense of belonging to a group larger than the immediate family and local community. Thus, the whole image of a person's identity is being transformed during the transition towards adolescence.

'Coconutism'

During adolescence, young people come to realize that they have become liable for the way their parents are perceived, not only within their local community, but also vis-à-vis the society as a whole. For Aboriginal

youths, it means becoming accountable for being related to people who are not considered to be of the same standing as other Australians. Members of their own community as well as those of the opposing, dominant group are prepared to interpret their behaviour and actions as so many instances of the way these young people assume their identity. They may even be pushed to make clear statements about where they stand. To be vague about this will be read as a sign of shame for oneself and betrayal of the group one belongs to, which in turn can lead to a rejection by the family and community.

Before the 1967 referendum and the self-determination policies that followed, a number of Aboriginal people of mixed descent who had been raised outside the Aboriginal community and who could pass for non-Aboriginal were encouraged not to claim their Aboriginality. The hope was that they would be able to have a better life than their ill-regarded counterparts. And, indeed, a number of them were able to study and obtain jobs in the public sector. Some have become eminent political figures or influential in other fields, especially during the period following the bicentenary in 1988. However, in those communities where their life stories are well known, they were qualified as 'Johnnies-come-lately' or, worse, 'coconuts' – Black outside, White inside.

Accusations of being a 'coconut' are multilayered. On the one hand, they seem to suggest that the Aboriginality of the accused is but skin deep, that his/her real, inner self is White. At the same time, however, as uttered by one Aboriginal person regarding another, they emphasize the inescapable Blackness, making attempts to adopt White people's ways appear as a vain and superficial veneer. In order to fully understand the meaning of such insults, it is helpful to consider them in light of a series of stances with regard to the identity that the persons in question are alleged to have adopted. Their inner Whiteness is first of all related to a suspected past determination to assimilate, that is, to forget where they came from. Those proffering this insult did not deny the Aboriginality of such persons,⁷ but rather, they were accused of having kept hidden within themselves their Blackness when it suited them, in order to acquire higher status reserved, at the time, for Whites alone. Having subsequently made their 'coming out' as 'Blackfellas' before the White community – once again, according to rumour – they were then accused of concealing from their Black community the Whiteness that they were supposed to have acquired through their betrayal: they externalize their inner Blackness which they had until then kept hidden in order to acquire political positions made newly available for Aboriginal people. Thus, within the Aboriginal communities where they were known, people who disliked such persons or who contested their actions on the

grounds that they had been unfairly privileged used this insult to express their distrust. Accusations of being a coconut, by exposing such person's 'true', inner White self, locates them on the opposing political side, that of the White enemy: 'They can't speak on our behalf!' In the 1950s world-renowned (French Caribbean) Black activist and psychiatrist Franz Fanon (1952) used in similar, albeit inverted fashion the phrase 'Black skin, White mask' to evoke the subordinate attitudes of French Caribbean Blacks towards the Whites of France. The use of such terms makes us aware of the divisive effect that an assigned, racialized collective identity has on a minority group encompassed by a dominant one.

Such conditions compel minority group members to clearly assert the collective identity they have chosen to assume. This is especially true when political issues are at stake and in intercultural contexts. If they want to be trusted, they must actively and consistently demonstrate the side on which they stand. Thus, merely being successful in school or at work when the majority of one's community has failed in both areas places a person at risk of being accused of 'coconutism': 'Who do you think you are? A Whitefella? A brainy one?' Such an insult is easily transferred to this person's children, who will have to make an even stronger claim about their identity. Thus, among Aboriginal youths living in a mixed environment and/or going to a mainstream school, one of the worst insults is indeed to be called a 'coconut' by Aboriginal peers. In such contexts where Aboriginal and non-Aboriginal communities overlap, one cannot afford neutrality because being neutral is taking the side of the dominant White culture. In the present-day French Caribbean, the equivalent insult is 'Bounty', the coconut candy bar covered with black chocolate; among the Japanese of Hawaii, it is 'banana', (yellow outside, white inside); among the North American Amerindian community, it is 'apple' (red outside, white inside). These strange fruits tell a great deal about the peer pressure exercised on those who belong to a discriminated group.

Becoming an adult, then, means becoming consciously accountable for the construction of one's identity as a member of a larger collectivity. Under the conditions we are considering, this entails making clear the chosen affiliation with one cultural group to the exclusion of the other. The alternatives are assuming full responsibility for an externally assigned identity or becoming a renegade. Doing the former implies explicitly taking on both the positive *and* the negative aspects of the identity that is externally assigned. Acquiring autonomy consists in transforming such an assignation into a claim: I am Aboriginal.

We are now in a position to better understand the peculiar constraints that bear upon youths who belong to a discriminated group such

as the Aboriginal people of Australia. They are supposed to gain autonomy from their family. However, because their family connects them to the Aboriginal community and to the racialized identity which is assigned to it, they do not have the same leeway as youths of the dominant group, namely, of being able to distance themselves from their kin without having to explicitly assume a stance with respect to their collective identity. And if they want to put forward their Aboriginality, they must demonstrate their loyalty towards their community by maintaining their remoteness from the dominant group. Thus, among the few Aboriginal people who succeed in school, in spite of their family's economic and sociological handicaps, the great majority choose jobs that allow them to support the Aboriginal community, either directly (as Aboriginal aids or facilitators in different public sectors) or indirectly (by promoting Aboriginal pride in the fields of sport or art for example).

For Aboriginal people, as among many minority groups, family ties remain the cornerstone upon which sociocultural identities and differences are claimed and worked out. The disparaging, hierarchical relationship between the Aboriginal and non-Aboriginal communities, transmitted from generation to generation, contributes significantly to their shared sense of identity. In order to better understand how such a sense of relatedness founded upon the intergenerational transmission of negative experiences of racism intervenes in the lives of today's Aboriginal youth, I next consider what is at stake in the relationship between parents and children.

Nurturing and Filiation: The Two Sides of Parental Roles

I studied anthropology while I was a medical student, and one of my main concerns was to compare the means that different types of societies provide for individuals to achieve autonomy and adulthood. I started by re-examining Strehlow's and Spencer and Gillen's data on Aranda puberty rites and initiation rituals (Moisseeff 1992, 1995). When I began family therapy as a trainee in psychiatry, I found it useful to draw on this work in order to develop a cross-cultural perspective on parental roles that could make sense of the growing difficulties faced by families of adolescents in France and more generally in the West. I believe such a comparative perspective may also help to clarify the specific problems faced by Aboriginal youths who live in the culturally heterogeneous context of contemporary Australia.

In more traditional settings, parental roles tend to be formally differentiated according to the degree of dependency they imply. Being a

parent of prepubescent children who depend upon adults for their basic needs differs markedly from being a parent of a young person on the road to becoming an adult. Puberty is explicitly related to the transformation of the individual into a potential or actual parent. The formal acknowledgement of children's right to assume responsibility over children themselves sustains the process whereby adulthood, that is, autonomy from parents, is attained. In this way, parents of adolescents are required to take on a new role – that of transmitting parenthood itself. This stands in striking contrast to the characteristic trend in contemporary Western societies where puberty does not imply an explicit, institutionalized redefinition of parental roles. The parents of young people know that they are supposed to change their behaviour towards their offspring, but they do not necessarily have a clear idea of what this new role they are expected to play involves. Society strongly encourages them to allow their children greater freedom so that they may attain personal fulfilment, and interestingly, this goes together with discouraging them from having children too soon; becoming a parent is seen as a potential obstacle to professional and/or sexual achievement. The only legal definition of parental responsibilities concerns the nurturing role parents must fulfil towards a dependent child and what material items they may transmit to their children. The question of what else they should impart to them, that is, those immaterial elements that define the relationship between parents and their adult children, remains largely a matter of personal choice rather than institutionalized norms. The situation is very different in those societies where having children is seen as the way of transmitting familial, social and cultural specificity. Here, children's accession to parenthood is considered to be a process of transmission that engages the responsibility of parents and of society as a whole; it is the privileged channel through which sociocultural identity itself is passed on.

Assumptions about what adult status and parental roles mean inevitably affect the way in which individuals experience their accession to adult- and parenthood. Similarly, the means individuals are provided with in order to fully assume their parental roles surely influence their capacity to become adults. Elsewhere I have discussed the link between difficulties encountered by adolescents and their parents in the West and the absence of a redefinition of parental roles around puberty (Moisseff 1992, 1995, 1998, 2004a, 2004b, 2006). Here I want to consider the consequences, for today's Aboriginal youth, of the fact that Aboriginal people have been stripped of their parental responsibilities (in the past) as well as hindered (in the past and the present) from sustaining viable parental roles towards their children, all the while being kept materially

dependent, as adults, on alien – Western – welfare institutions. Such requires a closer look at what is involved in the parent-child relationship.

The Two Sides of Being a Child

The transition from childhood to adulthood, defined in our culture as the period of adolescence, entails a shift between two states of *being a child*. During the early years, to be a child means emotional and material dependency on other individuals for survival and development; this is supposed to be a transitory state. But to be a child also means being the offspring of parents, a state which relies on kinship ties and enables individuals to continue to be their parents' children beyond childhood itself. These two senses of the word *child* correspond to different statuses founded upon distinct types of dependency. In the first case, dependency refers to the *nurturing function* that is exercised by parental figures in accordance with socially defined parental rights and duties towards under-age children (feeding, socialization, emotional sharing and so forth); it refers to parenthood. In the second case, dependency refers to a *filiative function* whereby an individual is located within a kinship system that extends well beyond the immediate family to define a larger set of relational categories ('cousins', 'aunts', 'nephews' and so forth) and associate patterns of interaction. Situating the individual within a genealogical grid that includes members of preceding and following generations, as well as collateral relatives (parents' brothers and sisters, their spouses, cousins and their spouses and so forth), this system mediates the ordered succession of generations through which particular norms, attitudes, symbolic representations and areas of expertise are passed on. For it is not only kinship that parents transmit to their children; in doing so they also hand down collective values and a distinctive ethos underlying particular kinds of social and affective behaviour in different types of contexts. In short, they pass on the premises of a characteristic sociocultural identity. And when these children become parents in turn, they pass on to their own children the constituents of the cultural identity that their parents bequeathed to them. In this way, by having children, and by allowing one's children to have children, one participates in the perpetuation of culture. What I have called the filiative function consists in transmitting to children not only the underlying features of a distinctive collective identity but also the ability to transmit that identity themselves.

Parents, then, are supposed to assume two distinctive functions: nurture and filiation. The nurturing function is often perceived as a maternal role, that is, as an extension of the nourishment provided by the female

body during pregnancy and breastfeeding. As such, it tends to be associated with a state of extreme dependency of the child upon his/her mother that prolongs their original, physically merged state, whose consequences may be seen as potentially hindering the child's advancement toward autonomy. Hence the acknowledgement of the need to introduce another, socially and culturally mediated relationship between mother and child. In traditional settings, such an institutionalized intervention, generally undertaken by adult men, is typically viewed as crucial around the time of puberty, this being especially so when the attainment of manhood is at stake. As Myers (this volume) points out for Pintupi boys in the Australian Western Desert, this transition can be a vulnerable point in the process of identity formation. It is at this moment in an individual's life, when he/she acquires the possibility of becoming a parent, that his/her parents must fully assume their filiative role. In puberty rites, such as those performed in many Aboriginal societies, physical operations aim to alter the novices' bodies so as to allow them to become autonomous beings capable of contributing to the perpetuation of their community and its cultural specificity. They allow for the forging of new intimate relationships – with sexual and ritual partners – in which individuals assume nurturing and filiative responsibilities. This mediates their passage from the status of receivers of care to that of caregivers on different (familial and social) levels.

This institutionalization of the passage from childhood to adulthood ensures the transfer of reproductive capacities from one generation to the next. Requiring the active participation of the parents, such rituals are a reminder that the parental role cannot be reduced to nurturing, but is always subordinated to a filiative function. Adults are expected to contribute to the perpetuation of culture and to the community's identity; they need to assume both nurturing *and* filiative responsibilities if new community members are to embody a viable collective identity. This in turn requires that they themselves enjoy sufficient autonomy as grown-up, responsible beings.

A major flaw, as I see it, in the present-day situation of many Aboriginal people is this: they have inherited the consequences of a hierarchical relationship with non-Aboriginal Australians, initiated during colonization but still pervasive, in which Aboriginal adults have been divested of their parental responsibilities. The forcible removal of children is but one, if particularly flagrant, example of this. Its dramatization acts to mask other ways in which the asymmetry between the two concerned cultural groups continues, in a more insidious but nonetheless effective fashion, to impinge upon the Aboriginal adults' capacity to assume their parental roles.

Nurturing, a Maternal Function versus Filiation, a Masculine Function

In many cultural representations throughout the world, nurturing, associated with women, is perceived as both necessary and dangerous. Necessary, because it is vital; dangerous because it evokes the encompassing aspect of motherhood which, were it to persist, may prevent the child from becoming autonomous. Conversely, because the male procreative role is a more distanced one, taking place within the body of a sexual alter ego, men are more strongly associated with the filiative function as I have defined it: the transmission of the capacity to perpetuate the cultural specificity of a given population. As adult men are kept at a remove during gestation, and because they are held to have acquired autonomy themselves, they are in a good position to act as mediators between mothers and their offspring, authorizing the latter's transition from a nurturing-based, maternal dependency to one founded upon sociocultural filiation. Creation stories often refer metaphorically to these two functions, a nurturing and predominantly maternal one, and a filiative and eminently masculine one.

Elsewhere (Moisseeff 1995), I have shown this to be the case in an Aranda creation narrative (Strehlow 1964: 727–28; Spencer and Gillen 1927: 307–9) which tells of 'self-existing', spiritual *numbakulla* whose cutting into unfinished, hybrid *inapatua* creatures joined together in a semi-embryonic, undifferentiated mass, leads to the emergence of separate animal and plant species, of male and female sexes and of human individuals. While space prevents me from developing this analysis here, it suggests that traditional Aboriginal conceptions regarding individualization and the acquisition of autonomy fit closely with the model outlined above. Whereas enclosure within the maternal body is portrayed as an original state of sterile, physical hybridity, an outside relationship with the adult masculine collective is represented as the basis of acquiring independent adulthood and the aptitude to participate in the transmission of culture, and the maintenance of its specificity and ongoing creativity. Moreover, an individual's transition from a nurturing-based dependency to a filiation-based one is held to rely upon sexual differentiation, which is seen as the outward sign of an inner transformation whereby a person ceases to be an object of reproduction – as embodied by his/her mother – to become, potentially, one of its active agents. Finally, whereas both men and women are involved in transmitting their reproductive capacities to their children so that the latter may acquire autonomous, adult identities, men have an additional, culturally crucial role to play in this process. They must also be able to transmit from one male generation

to the next the ability to uphold the sexual differentiation that lies at the basis of the separation between childhood and adulthood.⁸

Cultural Domination and Nurturing-based Dependency

With these features of traditional Aboriginal culture in mind, one is in a better position to appreciate the repercussions of Aboriginal protection-welfare policies, as these were in place from the 1830s until the 1960s–1970s (Howie-Willis 1994b: 903). Aboriginal adults were attributed the status of minors under state guardianship, subject to bureaucratic regulations affecting most aspects of their lives, including ‘place of residence and work, child rearing, social security entitlements, housing and even diet’ (Howie-Willis 1994c: 28). This entailed restrictions of their ‘freedom to travel, own property and possessions, live and work where they wished, form marital relationships, raise their children as they pleased and use the land’ (Howie-Willis 1994d: 22).

Whereas the Dreaming was held to encompass and generate all aspects of traditional Aboriginal life, the welfare era that followed colonization can be seen to have encompassed the Dreaming: Aboriginal men, women and children came to be treated and eventually perceived as a people of children. As such, their needs had to be catered for by non-Aboriginal adults who were thus also entitled to punish them. As we have seen, Peter’s childhood memories bear witness to this state of affairs. The ultimate goal of these policies was to assimilate Aboriginal people by substituting European norms, values, know-how, etc. for their own; the latter were deemed to be far too primitive and, therefore, doomed to disappear. European standards were to be inculcated by superintendents and matrons and/or missionaries who acted as ‘superparents’ over Aboriginal adults and children deported or confined to missions and reserves. The forcible removal of mixed-blood children was initiated for similar reasons: to sever their ties with their Aboriginal families so as to allow them to be assimilated progressively into civilization.

In this postcolonial and intercultural context, the welfare state is held to provide everything, but by the same token it effectively denies Aboriginal people the individual and social differentiation that goes with autonomy, freedom of movement and liveliness. Thus, although Big Mother ‘welfare’ – like the boards of protection formally – became vital to secure its ‘children’s’ basic needs, it turned out to be lethal as well: its nurturing function acted to enclose Aboriginal adults within the status of minors from which it is difficult to escape. It embodies an encompassing maternal function that prevents an entire population from attaining adulthood.

As a result, Aboriginal people remain highly suspicious of present-day agencies established to help them, such as Family and Community Services; the people I worked with referred to the latter as 'F and C' (f*ck and c*nt). While such agencies are presumed to act as a buffer against stressful situations, their intervention is often felt to have a potentially inverse effect, notably through their role in assessing the quality of parental care.

Undermining the Role of Men

Within the Aboriginal population, nurturing and filiative functions have thus tended to be fused together, both being monopolized by non-Aboriginal institutions (see *also* Hamilton 1972). The latter act as both mothers and fathers, depriving Aboriginal males of their differentiating responsibilities, which, in the past, ensured the transition from childhood to adulthood. Under these conditions, it has become significantly harder for Aboriginal men to assume what used to be their distinctive filiative role, that of compelling young people to distance themselves from a nurturing relationship so as to acquire sociocultural autonomy. In the mythical story, as in ritual performances, this role relies upon men's ability to encompass the nurturing function by their filiative one. This is difficult to do when they themselves, together with women and children, depend on an all-encompassing 'nurturing' state.

Encapsulated within a dominant, alien society, Aboriginal people can no longer ensure their livelihood in an independent fashion. At the same time, as statistics show (see e.g., Moisseeff 1999a), in comparison with the Australian population as a whole, an overwhelming proportion of Aboriginal adults are unemployed; they occupy often overcrowded houses which they do not own, usually without a car or even a driver's licence. This is indicative of Aboriginal parents' ongoing dependence on welfare that distinguishes their status from that of non-Aboriginal parents in general. In spite of this situation, Aboriginal people, on average, tend to have more children and at an earlier age than the general population of Australia. While parents of teenage parents do not disregard the difficulties this may cause, such babies are usually happily welcomed. As I was told, as long as Aboriginal children continue to be born, the Aboriginal community demonstrates its ability to survive and to fight against its cultural dilution in the White world. Thus, bearing children is still perceived as the means to contribute to the perpetuation of the local community and its cultural specificity. From this point of view, Aboriginal women have maintained the core of what used to be their traditional role and, for

a number of them, having children is a way to achieve adulthood. However, according to many women, Aboriginal men, on the whole, tend to be less involved in the upbringing of their offspring. This, I suggest, is to be evaluated in the light of the lowering of Aboriginal men's social status. On the one hand, unemployment makes it harder for them to play the role of breadwinner, leading them to relinquish their nurturing duties to outside agencies (*cf. also* Finlayson 1989). On the other hand, the pervasiveness of Western material culture within Aboriginal communities bears witness to an external orientation and hence to the difficulties men have in carrying out the filiative responsibilities that guarantee their society's cultural specificity.

In appropriating political and economic power, Australians of European origin have diminished both Aboriginal men's ability to uphold their position within the domestic sphere and their ritual authority as initiators, rooted in traditional cosmological values deemed primitive or, at best, exotic. The subsequent loss of Aboriginal men's prestige has deeply altered their social status, inducing transformations in gender and power relations.

Although it is usually not publicly discussed, one of the domains where an Aboriginal man can regain symbolic prestige is that of sexual relationships. The Aboriginal young people with whom I worked explained, for example, that they use the term 'bullockey' to refer to a non-Aboriginal man having sexual affairs with Aboriginal women. Interestingly, this term was first employed by White people to refer to Aboriginal people who had stolen bullocks from them. In borrowing this term and making its meaning theirs, Aboriginal people reveal their own perspective on the situation imposed upon them: the thieves are not they, but White people who have, in the first place, stolen their lands, their wives and their children. In contrast to this, Aboriginal youths call an Aboriginal man having sexual affairs with non-Aboriginal women a 'hero'. Having sex is sharing a highly intimate experience with another person: it allows a crossing of boundaries that, otherwise, on the sociocultural level, are held to be insurmountable, especially in view of the past prohibitions on sexual intercourse and marriage between Whites and Blacks. It is in this sense a highly subversive act that, as such, can be qualified as heroic when undertaken by a member of a dominated group. Significantly, there are no feminine terms equivalent to 'bullockey' and 'hero' used to designate, respectively, an Aboriginal woman having sexual relations with non-Aboriginal men or a non-Aboriginal-woman having sexual relations with Aboriginal men. The appropriation of women's bodies has thus become a way of playing out, on another level, the imbalance of power that

has developed between men belonging to two opposing groups. Women and their procreative capacity are often at stake in power games played by men (see also Haskins and Maynard 2005).

Indeed, the asymmetrical power relations between White Australians and Aborigines would seem to have replaced the traditional hierarchy between men and women: men of European origin hold the position traditionally occupied by men in Aboriginal society, whereas Aboriginal men occupy a position similar to that of women. Symbolically, this new hierarchical order is assimilated to an inversion of the traditional power relations between men and women. This is reinforced by the constant circulation of stories within Aboriginal communities about European settlers eliciting sexual favours of Aboriginal women and the forcible removal of the children – ‘tucker babies’ (sex for food) – born from these liaisons. From this point of view, the loss of Aboriginal men’s former control over women and children implicitly accounts for the disempowerment of the Aboriginal community as a whole.

While the Aboriginal life expectancy is considerably lower than for the rest of the Australian population, that of Aboriginal men is significantly lower than the life expectancy of their female counterparts.⁹ This, along with a higher rate of imprisonment and their overrepresentation in criminality and domestic violence, is a concrete indicator of the trouble men have in finding their place in contemporary Australian society. At the same time, Aboriginal men’s diminished autonomy has reduced their ability to promote the autonomization of their children, and especially of young men. The latter have an alarming death rate and, compared both to their non-Aboriginal counterparts and to young Aboriginal women, they are much more implicated in delinquency, accidents, murders and other acts of violence; they are also especially prone to suicide and addictive behaviours such as alcoholism and drug addiction. Aboriginal men’s loss of power seems to affect sons much more than daughters.

Men’s difficulty in assuming their nurturing and filiative roles all too often leads young Aboriginal men to attempt to attain self-sufficiency on their own, becoming fatally entangled in a logic of self-nurturing.

Claiming One’s Body as a Source of Independence

Maggie Brady’s data on petrol sniffing among Aboriginal young people supports the idea that this practice is a desperate attempt to gain a measure of autonomy in situations, such as those obtaining in remote communities, where the level of independence they are able to achieve seems to be incommensurable with that enjoyed by White Australians. Petrol sniffers vehemently assert their right to manage their own bodies:

when it becomes practically impossible to see themselves in a future filled with self-sufficient, highly valued actions, taking direct control over their own bodies becomes a compelling option. Burning the candle at both ends replaces an obstructed imagination about the future with an exhilarating present; better risk dying than to accept life at a snail's pace and to pass away with a whimper as the adults of their community do. Indeed, as Brady judiciously emphasizes, a refusal to submit to existing norms lies at the heart of petrol sniffing: 'In many communities, the groups of sniffers take on a decidedly "oppositional" style, in which they cultivate the differences between themselves and mainstream Aboriginal society' (1992a: 88). The need for aggressive affirmation is especially evident among male adolescents; it gives rise to claims of hypermasculinity in a context where 'normal' adult masculinity pales before that enjoyed by Whites. In Arnhem Land, such claims take the form of membership in 'hard' gangs with evocative names like 'the Warriors', 'German Rebels', 'Super Huns', 'Bad Brothers' and so forth, whose members wear paramilitary attire, listen to heavy metal or hard rock rather than the widely preferred country-western music, and are fascinated by Kung Fu or Rambo movies. In Central Australia, the need to assert one's masculinity takes a different form: youths engage in petrol sniffing with the avowed intention of losing weight (the inhalation of petrol fumes is well known for its anorexic effects) so as not to resemble women whose fatness and rounded figures they associate with femininity and *being mothered*.

The material concerning male Aboriginal sniffers highlights their fear of remaining under the influence of a maternal-like ascendancy. Thus, by taking on the exterior signs of masculinity, they try to distinguish themselves from women. The violence men exert towards the latter may also be part of their attempt to impose their masculinity, especially as it appears to be easier for women to achieve adult status. Indeed, childbearing remains highly valued and, as a rule, women who become pregnant stop their intake of petrol, alcohol and tobacco, at least temporarily (Brady 1992a, 1995; Moisseff 1999a).

Brady shows that petrol sniffing has taken root in communities where missions and government settlements were established early on. These are the places where Aborigines most endured the effects of an institutionalization that made them strongly and durably dependent upon Australian social services, and where, as a result, they lost their ability to undertake activities capable of promoting positive masculine models. By contrast, in communities developed on cattle stations, petrol sniffing did not 'take'. In spite of harsh working conditions, Aborigines employed in the pastoral industry, through continuous contact with their land, were able to maintain cultural values and activities considered by them to be

essential: ceremonial life, visits to sacred sites, hunting and gathering, etc. At the same time, Aboriginal men's labour and skills were indispensable to pastoralists and as such highly valued. Moreover, camp life and disputes remained largely in Aboriginal hands, Western interference through government officers and schooling being minimal or delayed for a long time. Here, a commitment to the rules of Western society did not entail men's deprivation of their valued masculine identity; on the contrary, they not only preserved it, but also gained the stockman's image of virility.

In these latter cases, the fact that men could maintain their communities' independence, at least partially, by contributing to subsistence and by transmitting their own cultural values, allowed them to personify attractive enough male models for their sons. The prospect of being able to pass from the position of care receiver to that of caregiver makes it easier for young men to envisage the passage from childhood to adulthood. This, in turn, renders them more inclined to accept the male roles present in their own communities rather than assuming the exterior signs of an adult masculinity foreign to their society. In taking on the distinctive, male-centred responsibilities that these roles imply, they are better equipped to become the mediators in the relationship between mothers and their children. Instead of being stuck in the limbo of a never-ending adolescence in which the individual assumes no responsibilities towards others, such young men are better able to leave childhood to become fully grown up persons. In this respect, it is interesting to note that the reasons ex-sniffers give for having stopped are getting married, having a child or becoming 'Christian'. Accepting to change one's identity, on a relational level, in becoming a spouse, a parent or a member of a congregation, allows them to pass from the status of dependent child to that of an adult able to contribute to the perpetuation of a community.

At puberty, individuals undergo in-depth transformations that will allow them to acquire an adult sexual identity. By adopting the dress codes, the look, the hairstyle and the behaviour of the masculine and feminine stereotypes current in their society, adolescents aim to demonstrate their capacity to take on this new identity and their autonomy vis-à-vis their parents. In contexts where it is difficult for youths to see themselves attaining material self-sufficiency, a number of adolescents will tend to confuse physical autonomy with independence itself. They run the risk, then, of becoming substance dependent. Being able to control their body by denying or giving it pleasure or pain becomes, for them, a way of trying to bypass all reliance on others. In this perspective, petrol sniffing, like other types of addiction, is a means whereby individuals attempt to satisfy, by themselves, their most intimate needs. Thus paradoxically,

substance dependency can be understood as being the result of a frantic pursuit of independence from others, with the substance in question acting as a substitute whereby individuals attempt to wean themselves on a relational level. Instead of developing other types of relationships so as to gain independence from the familial milieu that provided for their initial needs, they remain entangled in a logic of 'nurturance'. Far from constructing their adult identity in adding other types of relationships – becoming a spouse or a parent for example – to their inherited kinship relations, they end up being identified with the substance they are dependent upon: they are 'alcoholics', 'drug addicts', 'petrol sniffers'. The only remaining positive identity to which they can possibly latch onto is that offered by their brothers in arms who share the same predicament.

In this way, it would appear that Aboriginal young people have replaced the operations formerly undertaken on their bodies by male initiators by another form of treatment which they inflict upon themselves: their bodies have become the only territory they are capable of laying claim to without recourse to an outside, alien authority. Unable to become independent, they try to be self-dependent. This death-dealing logic can lead these young people to suicide as the only liberty which remains open to them. In staging their own death, often in particularly dramatic ways, they appear to take up, on their own account, the first settlers' behaviour towards their ancestors, and with this, self-destructive behaviour becomes a symptom of loyalty towards family and community.

Therefore it is not surprising to find that death has become a major preoccupation of Aboriginal sociality. Indeed, as a result of the high number of untimely deaths in Aboriginal communities, Aboriginal people attend a large number of funerals in the course of their lives. In a survey of the Aboriginal community of Davenport that I undertook in 1993 (Moisseff 1999a), the average funeral attendance for all ages combined was four funerals a year; there was a clear progression over time such that the number of funerals attended was proportional to age. It is as though funerals had taken the place formerly devoted to ritual activities. They have become one of the most significant social events within Aboriginal communities, and their importance in scale and pervasiveness may be compared to that of former male initiation rites. It is not rare that hundreds of people gather together on such occasions, and they may travel hundreds if not thousands of kilometres, sometimes under very difficult conditions, in order to attend the funeral of a relative, friend or key community figure. However, another thing that became clear to me was that these occasions were also an opportunity for the participants to imagine what would happen at their own funerals. And for young people wondering how they can achieve something in their lives, the prospect

of becoming a deceased 'star' of such a momentous event, with everyone crying over his/her body, was appealing (see also Robinson 1990, 1992b). For once, they would be able, literally, to take their life into their own hands and make it into something memorable. This idea becomes even more compelling when one or both of parents have passed away. In this respect, my data on the death of parents (see also Gray 1987), and here again, more particularly of fathers, are telling. At any age, the death of a parent is a major life event for the children concerned; but it is even more stressful and disturbing when it happens at an early age, for the nurturing role of parents is a crucial factor in the construction of a person's identity and the building up of a sense of self and security. In such conditions, authorizing oneself to live better and longer than one's parents is not an obvious choice. Demonstrating loyalty towards family history can lead to following in one's parents' lethal footsteps, especially when the latter have died tragically, as is unfortunately often the case.

Substance dependency and self-destructive behaviours are associated with issues of autonomization. As a rule, they arise during adolescence and, in contemporary societies in which individuals' acquisition of autonomy is increasingly put off until later, they are constantly on the rise. However, among Indigenous populations having become dependent upon alien agencies for their livelihood as a result of a history of cultural domination, adolescents are even more affected by this phenomenon. It is as though parents' 'nurturing' dependency on a dominant culture makes it doubly hard for children to extract themselves from a nurturing logic, leading to wide-scale addictive and risk behaviour. As paradoxical as it may seem, in a context of cultural domination, self-destructive behaviours can be interpreted as so many individual attempts to attain self-sufficiency (see, e.g., Robinson 1995a).

Conclusion

The new world order imposed by Westerners has undermined Aboriginal people's capacity to fulfil a filiative function, which consists in transmitting to others not only the features of a distinctive cultural identity but also the ability to do so. As a result, what seems to be left to Aboriginal people to pass on from one generation of children to the next are the stories relating to the stressful and traumatic experiences they have undergone since colonization.

In rural communities like those in which I worked, where puberty rites are no longer the norm and where one of the worst insults is to be

called a 'coconut', the explicit demonstration of loyalty towards family, tribal group and the Aboriginal community in general has become one of the major stakes in the passage from childhood to adulthood. Conforming to certain Aboriginal stereotypes by conspicuous and raucous drinking, getting into fights with Whites, defending cousins, becoming involved in political battles and working for Aboriginal organizations are ways in which present-day Aboriginal youths act out this loyalty and acquire a sense of autonomy. From this point of view, becoming an adult consists in a personal reappropriation of a collective identity assigned from without. It means making such Aboriginal stereotypes one's own. Once again, the rules of Aboriginal sociability are forged during childhood, but it is adulthood that requires taking up the responsibilities of sociocultural membership, which, in this case, entails opposing the Australians in power. In principle, the goal of Aboriginal organizations is to hasten the autonomization of Aboriginal people vis-à-vis government bureaucracies administered, for the most part, by Whites. Working in these organizations, sitting on their boards or participating in services that cater to the needs of Aboriginal people in the areas of health, justice, education, housing and welfare, sports and the arts have thus become a realistic way of trying to provide the Aboriginal community with more independence. However, besides the risk they run of being called a 'coconut', those who make this choice know that they will need to endure the criticism and stress inherent in their exceptional status. Whereas members of their own family accuse such persons of not having allowed them to profit sufficiently from the privileges they enjoy (having a decent salary rather than unemployment or supporting parents benefits, for example), rival family members, as well as some non-Aboriginal people, accuse them of nepotism. On the one hand, working in this way for the Aboriginal community, especially since the 1967 referendum, has become a viable alternative to unemployment which increasingly holds sway by reason of the difficulties Aborigines encounter in finding jobs in the private sector; it allows Aboriginal people to become actors within Aboriginal affairs rather than merely to submit to official policies. On the other hand, however, the pressures that this choice brings explain why, for many young people, the option of a successful working life is far less attractive than it should be. They are left trying to actively claim their Aboriginality and their loyalty in other ways, notably by expressing the ongoing dependent status of the community they belong to.

Appendix

AUSTRALIAN APOLOGY TO THE ABORIGINAL POPULATION

We apologise for giving you doctors and free medical care, which allows you to survive and multiply so that you can demand apologies.

We apologise for helping you to read and teaching you the English language, thus opening up to you the entire European civilisation, thought and enterprise.

We feel that we must apologise for building hundreds of homes for you, which you have vandalised and destroyed.

We apologise for giving you law and order which has helped prevent you from slaughtering one another and using the unfortunate for food purposes.

We apologise for developing large farms and properties, which today feed you, where before, you had the benefits of living off the land and starving during droughts.

We apologise for providing you with warm clothing made of fabric to replace the animal skins you used before.

We apologise for building roads and railway tracks between cities and building cars so that you no longer have to walk over harsh terrain.

We apologise for paying off your vehicles when you fail to pay the instalments.

We apologise for giving you free travel anywhere, whenever.

We apologise for giving each and every member of your family \$100.00 and free travel to attend an aboriginal funeral.

We apologise for not charging you rent on any lands when white people have to pay.

We apologise for giving you interest-free loans.

We apologise for developing oil wells and minerals, including gold and diamonds which you never used and had no idea of their value.

We apologise for developing Ayers Rock and Kakadu, and handing them over to you so that you get all the money.

We apologise for allowing taxpayers money to be paid towards a daughters' wedding (\$8,000.00 each daughter).

We apologise for giving you \$1.7 billion per year for your 250,000 people, which is \$48,000.00 per aboriginal man, woman and child.

We apologise for working hard to pay taxes that finance your welfare, medical care, education, etc to the tune of \$1.2 billion each year.

We apologise for you having to approach the aboriginal affairs department to verify the above figures. For the trouble you will have identifying the 'uncle toms' in your own community who are getting richer and leaving some of you living in squalor and poverty.

We do apologise. We really do.

We are only too happy to take back all the above and return you to the paradise of the 'outback', whenever you are ready.

Notes

The study on which the present essay is based received funding support from the Fyssen Foundation (1990–91 Research Grant) and from the Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies (Aboriginal Youth Visiting Research Fellowship 1991–95).

1. An adequate examination of the long-debated subject of male-female relationships in Australian Aboriginal societies is beyond the scope of this paper. However, particularly relevant for the systemic stance I have adopted, which considers the histories of individuals and families, is Merlan's (1992) overview and critical discussion of the topic. She has argued convincingly for an empirical approach that examines actual social practices and action rather than merely modelling gender and sexuality as separate domains at the level of social structure. From this perspective, 'gender difference is reproduced in social action relationally, that is, always male in relation to female, and vice versa' (Merlan 1992: 191).
2. I have chosen to keep the word *tribal* because the people with whom I have been working used it and did not see it as inappropriate.
3. The recent scandalous assertions of 1962 Nobel Prize-winning geneticist, James Watson, in October 2007, is but one illustration of the persistence of such a perspective. Milmo (2007) writes that he 'told *The Sunday Times* that he was "inherently gloomy about the prospect of Africa" because "all our social policies are based on the fact that their intelligence is the same as ours [Whites, Westerners] whereas all the testing says not really." He said there was a natural desire that all human beings should be equal but "people who have to deal with black employees find this not true."
4. See in the Appendix the email I received from my Aboriginal friends. It was released over the internet on 2 February 2008 in reaction to the formal apology to be addressed to the Aboriginal people on 13 February 2008 by the newly elected Australian government, and illustrates a widespread evolutionist non-Aboriginal view of the Aboriginal community. Its circulation through the Aboriginal network is but one example of how Aboriginal people are constantly made aware of their sociocultural status as primitives and, as such, forever dependent upon the dominant White culture.
5. Aboriginal people referred to these certificates as 'Dog tags' because, as Sally Morgan pointed out in her screenprint on paper entitled *Citizenship* (Flinders University Art Museum), 'We had to be licensed to be called Australian'.
6. For a focused discussion of the importance of creating domestic-neighbourly spaces that can be shared by Black and White families see San Roque (this volume).
7. In my experience, Aboriginal people tend to be generously inclusive when it comes to tracing affiliation in general terms, but, in contrast to this, very de-

manding when specific tribal or places of affiliation are at stake. In the latter case, one must have demonstrated attachment to country in concrete terms. Similarly, in order to legitimately occupy an Aboriginal political position, one is expected to have proven unfailing attachment to one's Aboriginality.

8. John Morton (1993) has provided an important extension of the psychoanalytic interpretation of the Arrernte creation story that Géza Róheim (1945a) had begun. Morton too emphasizes that the myth depicts the link between sexual differentiation, separation from the maternal and the production of culture. However, contrary to my own argument, he concurs with Róheim's view that the myth symbolism (taken as an archetype of Self-Other, Life-Death, Father-Mother, Womb-Phallus) effectively reinstates the mother-child bond; it presents a 'journey from the mother to the mother, by way of the phallus' (Morton 1993: 335).
9. In 1990, for South Australia, the median age at death for Aboriginal men was forty-two years and for Aboriginal women fifty-seven years, whereas for the total population of South Australia, the median age at death was seventy-two for men and seventy-nine for women (ABSSAO 1993). Note that this represents a significant decrease when compared with statistics dating from five years earlier (whereas the figures for non-Aboriginal Australians remain more or less the same): between 1984 and 1989, the life expectancy at birth of South Australian Aboriginal men was fifty-five years, and for Aboriginal women sixty-seven years, while over the same period, the life expectancy at birth was seventy-three for non-Aboriginal men and seventy-nine for non-Aboriginal women (AIHW 1992).

ARTICLE THÉMATIQUE

Métissage et hiérarchisation des cultures : les soubassements idéologiques de l'essentialisation des différences

Marika Moisseeff¹

Résumé

La discrimination des minorités visibles se fonde sur l'idéologie hiérarchisante qui conduit à appréhender leurs caractéristiques physiques en termes biologiques permettant de les situer à un palier inférieur sur l'échelle de l'évolution. Pour illustrer les répercussions tragiques de cette appréhension des différences, l'auteure prend pour exemple le sort qui a été réservé, en Australie, aux métis issus des relations entre les Aborigènes et leurs colonisateurs.

Rattachement de l'auteure

¹ CNRS Paris/Laboratoire d'anthropologie sociale, Paris, France

Correspondance

marika.moisseeff@college-de-france.fr

Mots clés

Hiérarchisation des cultures; minorités visibles; Aborigènes australiens; métis; néoténie; évolutionnisme; théorie des climats; thérapie interculturelle

Pour citer cet article

Moisseeff, M. (2014). Métissage et hiérarchisation des cultures : les soubassements idéologiques de l'essentialisation des différences. *Alterstice*, 4(2), 25-38.

Introduction

Dans leur présentation pour le colloque « Santé mentale et sociétés plurielles : de la différence culturelle à la diversité », Betty Goguikian Ratcliff et Ilario Rossi ont suggéré que, par contraste avec les approches transculturelles, l'importance conférée aux différences culturelles risque de participer à leur essentialisation en générant « un sentiment de fossé infranchissable entre personnes de cultures différentes ». Certes, ce risque existe dès qu'il est question de décrire des faits ethnographiques mettant en évidence des distinctions fondamentales entre les représentations du monde et les modes de sociabilité occidentaux et ceux se rapportant à d'autres aires culturelles. Et cependant, ce sont bien ces distinctions, une fois documentées et explicitées dans toutes leurs complexités, qui permettront de rendre compte des mécompréhensions surgissant lors de certaines rencontres interculturelles. Or c'est précisément parce qu'il est très difficile de rendre compte des processus complexes de différenciation socioculturelle sans adopter une perspective comparative rigoureuse exigeant des descriptions ethnographiques minutieuses que la réduction des distinctions à des stéréotypes exotisants, tels que ceux véhiculés par les médias, a le pouvoir de diffusion et la prégnance qu'on lui connaît. Mais si ces stéréotypes peuvent, de prime abord, sembler anodins, leurs conséquences ne le sont nullement, comme nous allons le voir. Dans cet article, j'irai même plus loin en suggérant que la prise en compte de leurs effets et de leurs fondements est parfois indispensable à la mise en place d'un cadre thérapeutique, dans la mesure où ils participent du ressenti relationnel lors d'une rencontre interculturelle (Moisseeff, 1999b).

Pour ce faire, plutôt que de m'attacher à décrire la spécificité d'une culture non occidentale ou d'une pratique thérapeutique particulière, je vais m'intéresser à l'idéologie occidentale qui sous-tend le processus de simplification de l'appréhension des différences et à quelques-unes de ses conséquences, actuelles et passées. Pour que l'on comprenne mieux ma démarche – c'est-à-dire la perspective décalée et volontairement généralisante pour laquelle on m'avait conviée à intervenir dans le colloque – il me paraît important de préciser quel en est le point de départ¹. Je suis psychiatre et ethnologue. Mais la réflexion que je vais proposer ici est avant tout anthropologique. Elle se fonde sur la recherche que je poursuis depuis plus de trente ans sur les processus de constitution des identités, personnelles et collectives, notamment à partir d'un travail de terrain au long cours dans une communauté aborigène du sud de l'Australie (depuis 1992, voir Moisseeff 1997, 1999a, 2011b et 2014), mené parallèlement au développement d'une perspective culturelle comparative sur les représentations de la différence entre les sexes. Mon travail avec les Aborigènes australiens m'a conduit à être directement témoin d'actes racistes et à recueillir de nombreux récits s'y référant. Et ce, d'autant plus que les Aborigènes avec qui je travaille ont toujours eu à cœur de me les faire partager et qu'ils souhaitent que ces informations soient connues à l'extérieur de l'Australie. Par ailleurs, ma pratique clinique – distincte de celle de mes travaux universitaires en ethnologie – m'a amenée à exercer comme psychiatre et formateur en thérapie familiale systémique dans des départements et territoires français d'outre-mer (DOM et TOM) et des pays anciennement colonisés par la France. Les suggestions que je vais faire concernant la façon de poser un cadre thérapeutique lors d'une rencontre interculturelle, bien qu'elles ne constituent pas le cœur de mon propos, découlent de cette double pratique de chercheur en ethnologie et de clinicienne. Sur un plan plus théorique, elle me permet aussi de rapporter le processus d'essentialisation moins aux différences culturelles en tant que telles qu'à l'idéologie hiérarchisante occidentale ayant tendance à situer les populations à des niveaux distincts sur l'échelle de l'évolution. Mon analyse portera sur cet aspect précis de la culture occidentale. Elle est donc à la fois réflexive et, de ce point de vue, pleinement généralisante de façon assumée.

Une anecdote va me permettre d'introduire la problématique dont il va être question par la suite. Il y a quelques années, alors que je mentionnais la visite, en France, d'amis aborigènes avec qui j'avais travaillé en Australie, une jeune femme me fit la réflexion cinglante suivante : « Quoi?! Vous les avez fait venir en France! Vous êtes des criminels! » Elle sous-entendait par là qu'en transplantant, ne serait-ce que pour quelques semaines, de supposés primitifs de l'âge de pierre dans « la civilisation », mon mari et moi allions contribuer à les souiller, les transformer, leur ôter leur innocence originelle de bons sauvages. Dis-moi qui tu es, je te dirai où tu dois être et où tu dois demeurer pour que je puisse t'admirer comme je souhaite te rêver. Cette anecdote permet de repérer le racisme

¹ Je suis reconnaissante envers le lecteur anonyme qui m'a incitée à clarifier ma démarche.

implicite qui sous-tend le mythe persistant du bon sauvage corrompu par la civilisation introduit par Rousseau au 18^e siècle, c'est-à-dire à la suite de la découverte des Amériques et de l'Océanie et de la confrontation avec les populations qui y vivaient à l'écart de l'Europe jusqu'à leur colonisation. De fait, comme le rappelle Taylor, l'évolutionnisme anthropologique de la deuxième moitié du 19^e siècle emprunte à la pensée des philosophes du 18^e siècle « le postulat central d'une histoire universelle embrassant dans un même mouvement, orienté et non réversible, l'ensemble de l'humanité. Les sauvages sont alors convertis en primitifs, et leurs cultures deviennent des incarnations ou des figurations du passé des sociétés "civilisées" » (1991, p. 270-271). Cependant, il « se démarque des philosophies historicistes des Lumières par le poids qu'il assigne aux facteurs biologiques » et, par là à l'inégalité des « races », ce qui va ainsi permettre de « rendre compte de la stagnation culturelle des populations non occidentales » : « certaines sociétés ont progressé, tandis que d'autres paraissent figées dans une irrémédiable primitivité. » (p. 271). En effet, entre-temps l'évolutionnisme biologique a progressé, notamment en raison de la portée de la perspective darwinienne qui se diffuse dès la parution de *L'Origine des espèces* en 1859. Il confère à la hiérarchisation historique des populations héritée des Lumières une dimension biologique qui a conduit, au cours du 19^e siècle, à aborder les différences physiques à l'exemple des différences morphologiques permettant de classer les espèces tout en leur assignant une place sur l'échelle de l'évolution (Moisseeff, 1999b). Les anthropologues ont depuis longtemps abandonné cette perspective, mais elle demeure encore très vivace dans les représentations populaires.

Je vais tenter de montrer que le racisme dont font l'objet les personnes ayant des traits physiques permettant de les repérer comme différentes de ceux des membres de la culture dominante occidentale dans laquelle elles vivent se fonde non sur leurs différences culturelles, mais sur le fait de les percevoir immédiatement comme inférieures parce qu'elles appartiendraient à un groupe humain censé être plus proche de l'animalité que ne le seraient les « vrais civilisés » qui, eux, se seraient éloignés de leur nature animale grâce à une intelligence supérieure leur ayant permis de contrôler la nature en développant leur technologie. Les Noirs, par exemple, tendent encore à être représentés comme le chaînon manquant entre le singe et l'homme, ce qu'illustrent les propos ignominieux dont sont la cible, aujourd'hui encore, les personnes de couleur ayant des postes éminents dans nos contrées occidentales.

L'animalisation des minorités visibles

En avril 2011, aux États-Unis, une responsable républicaine a fait circuler sur internet un montage photographique dans lequel le visage du président Obama avait été apposé sur la photo d'un petit chimpanzé (Clavel, 2013) de façon à le dépeindre comme l'enfant de deux chimpanzés adultes, ajoutant comme légende à ce photomontage « Maintenant vous savez pourquoi il n'a pas de certificat de naissance ». En dépit de la révocation de cette politicienne, ce genre de photomontages animalisant le président américain et sa femme n'a cessé depuis lors de se multiplier sur la Toile. En Italie, en juillet 2013, un sénateur de la Ligue du Nord a dit de la ministre de l'Intégration, originaire de la République démocratique du Congo, Cécile Kyenge : « Quand je vois les images de Kyenge, je ne peux m'empêcher de penser à des ressemblances avec un orang-outan », tandis qu'un spectateur lui a lancé des bananes alors qu'elle prononçait un discours (cité par Clavel, 2013). En France, la ministre noire de la Justice, Christiane Taubira, a été à plusieurs reprises publiquement comparée à un singe tandis qu'un prêtre défilant contre le mariage homosexuel a crié dans un porte-voix « Y'a bon Banania, y'a pas bon Taubira » (cité par Huertas, 2013). Il en va de même sur Internet : « On dit que l'homme descend du singe, mais dans le cas de cette guenon ce doit être très récent », a écrit, par exemple, une internaute (cité par Ndala, 2013). Dans un reportage diffusé le jeudi 17 octobre 2013 sur France 2, une candidate du Front national, invitée à commenter le photomontage comparant la ministre française à un singe qu'elle a diffusé sur son compte Facebook, a qualifié celle-ci de « sauvage », rajoutant devant les caméras : « Je préfère la voir dans un arbre après les branches [sic] que de la voir au gouvernement » (Huffington Post, 2013). Des propos sur lesquels est revenu le présentateur noir français Harry Roselmack dans *Le Monde* du 4 novembre 2013 :

Ce qui me chagrine, c'est le fond de racisme qui résiste au temps et aux mots d'ordre, pas seulement au sein du FN, mais au plus profond de la société française. C'est un héritage des temps anciens, une justification pour une domination suprême et criminelle : l'esclavage et la colonisation. [...] Combien de fois ai-je dû expliquer à un restaurateur ou même à un camarade que les vieilles affiches "Y'a bon Banania" qu'ils accrochent à leurs murs ne peuvent pas être regardées qu'avec amusement

ou nostalgie. Comme certains albums de bande dessinée qui ont égayé notre enfance, elles laissent des empreintes d'un autre temps dans nos imaginaires.

Tout le monde « sait » que le racisme existe, et les professionnels de la psychothérapie interculturelle sont, a priori, particulièrement bien placés pour le savoir. Si j'ai choisi de citer cet ensemble de données, au risque de lasser et de générer du malaise, c'est pour insister sur le fait que l'essentialisation renvoie non seulement à des représentations qui s'attachent à l'apparence physique en l'attaquant tout en lui donnant corps, mais plus profondément encore qu'elle engendre un vécu émotionnel lui aussi très incarné, celui précisément évoqué par Harry Roselmack. Pour être des thérapeutes compétents, c'est-à-dire pour paraphraser Winnicott, suffisamment bons, il nous faut, j'en suis convaincue, être à même en certaines circonstances de faire l'expérience de ce malaise (et non simplement d'en être conscients) et en prendre acte. Cela n'est certes pas suffisant pour être efficace mais peut, de mon point de vue, en être la condition indispensable, en permettant l'établissement d'une relation de confiance et d'intercompréhension lorsque le contexte interculturel en jeu est pipé par des relations éminemment asymétriques. L'attrait pour l'exotisme et le désir de connaissance qu'il est susceptible d'inspirer est souvent à l'origine légitime des vocations des ethnologues et de certains ethnopsychiatres. Il m'est cependant arrivé de rencontrer des cliniciens chez qui la fascination pour l'anthropologie tendait malheureusement à prendre le pas sur leur capacité à reconnaître l'importance de la discrimination dont leurs patients étaient l'objet et qui participait pourtant de la souffrance de ces derniers à voir leur culture ou celle de leurs parents dévalorisée. Il ne s'agit pas, bien entendu, de prétendre occuper la place de nos patients mais de prendre celle de témoin, car au-delà du savoir distancié sur la culture de l'autre, ce qui importe véritablement dans certaines thérapies interculturelles, c'est d'accepter d'être affecté. C'est peut-être le tout petit prix à payer pour faire un pas vers le ressenti intérieur des victimes du racisme². Eux, n'ont, en effet, pas le luxe de mettre à distance le miroir déformant qu'on leur tend quotidiennement.

Je reprendrai, pour illustrer cette proposition, l'exemple de la visite, en France, de mes amis aborigènes australiens. Alors qu'ils étaient installés à la terrasse d'un café parisien, ils nous firent part avec un grand émoi du confort qu'ils ressentaient à faire enfin l'expérience de l'invisibilité, invisibilité qui ne leur est jamais accordée en Australie. Là-bas, leur apparence physique les désigne d'emblée comme Aborigènes pour les Blancs, et métis pour les Aborigènes, ce qui surdétermine leurs relations aux autres en leur imposant une vigilance, une conscience de soi particulièrement contraignante. En revanche, dans une grande capitale européenne cosmopolite comme Paris, nul ne pouvait préjuger avec certitude de leur origine et personne d'ailleurs n'y prêtait attention, ce qui leur conférait une immunité ethnique temporaire qu'ils appréciaient énormément et qu'ils ressentaient comme une véritable libération.

De fait, dans la plupart des pays européens, être blanc confère une invisibilité confortable dont les Blancs sont en général peu conscients. En dehors des circonstances où ils choisissent de se plonger volontairement dans un bain exotique coloré, par exemple lors de voyages touristiques outremer, l'anonymat est un luxe qui leur est réservé. Ce privilège est, au contraire, communément refusé aux membres des minorités ethniques lorsqu'ils vivent au sein d'une société où ils sont repérés comme migrants, descendants d'immigrés ou d'esclaves, indigènes ou métis.

Des divers exemples que je viens d'évoquer, il ressort que le racisme dont sont la cible les minorités visibles se fonde moins sur la réalité de la particularité de leur culture que sur l'association de leur apparence à une infériorité fondamentale renvoyant à une asymétrie des relations entre ex-colonisateurs et ex-colonisés. La dépréciation de leur culture est aisément mise au compte de leur phénotype, c'est-à-dire d'un type racial distinct, ostentatoire et immédiatement rapporté à une infériorité biologique : ils sont censés renvoyer au passé des peuples civilisés dont le paradigme est la société occidentale et, plus spécifiquement aujourd'hui, la société nord-américaine. Soyons clairs : si les traits physiques interviennent comme facteurs de hiérarchisation entre cultures, c'est qu'ils ont été investis par la pensée évolutionniste occidentale du 19^e siècle qui les a rattachés à des différences biologiques et, par là, à une nature immuable. De fait, une géographie imaginaire particulièrement prégnante situe l'avant-garde de l'évolution humaine et socioculturelle au Nord et à l'Ouest.

² Les Aborigènes expriment volontiers ce souhait que les Blancs – les Aborigènes sont noirs de peau et désignés comme tels, « *black fellows* » – prennent conscience de l'expérience du racisme qu'ils leur font subir.

Les points cardinaux de l'évolutionnisme

L'Est est le lieu imaginaire d'où sont censées être venues les hordes de Barbares dont les Occidentaux seraient les descendants lointains. L'axe Est-Ouest tend donc à renvoyer au passage de la barbarie à la civilisation. L'Ouest, c'est le point de l'horizon qui désigne une société à la fois démocratique et technologiquement prométhéenne. L'axe Nord-Sud, quant à lui, renvoie au passage progressif de l'animal à l'humain, c'est l'axe de l'humanisation rattachée au blanchiment progressif de l'humanité (Moisseeff, 2010). La noirceur de la peau est, comme nous venons de le voir, aisément assimilée à la substitution du pelage recouvrant les primates qui nous ont précédés, et à la « sauvagerie » des cultures du Sud – africaines et latines. On a donc affaire à une géographie symbolique dessinant les lignes « évolutives » de populations physiquement et, de manière corrélative, « mentalement » distinguées, ce qui permet de hiérarchiser automatiquement leurs cultures respectives.

Ainsi le généticien américain James Watson, prix Nobel de médecine en 1962 en tant que codécouvreur de la structure de l'ADN, a déclaré dans une entrevue publiée le 14 octobre 2007 dans le *Sunday Times* qu'il était « profondément pessimiste quant à l'avenir de l'Afrique » car « toutes nos politiques sociales se fondent sur le fait que leur intelligence est la même que la nôtre [Occidentaux blancs], alors [...] que toutes les recherches concluent que ce n'est pas vraiment le cas ». Il a ajouté que, bien qu'il soit naturel de désirer que tous les êtres humains soient égaux, « ceux qui ont affaire à des employés noirs savent que ce n'est pas vrai » (cité par Milmo, 2007).

Dans les médias, l'opposition entre le Nord et le Sud, l'Est et l'Ouest expriment les distinctions que nous établissons quasi naturellement entre sociétés « développées », « en voie de développement » ou « sous-développées », ou encore « du tiers-monde ». Convenons que ces appellations masquent avec plus ou moins d'efficacité la perpétuation d'une hiérarchisation des cultures. De fait, cette géographie symbolique poursuit le processus idéologique d'essentialisation des groupes humains qui, de l'Antiquité à nos jours, en passant par des penseurs aussi éminents qu'Aristote ou Montesquieu, repose sur la théorie des climats qui, comme l'ont montré Gourou (1963) et Bourdieu (1980), continue, à notre insu le plus souvent, à œuvrer de nos jours. Selon cette théorie, le climat froid et rude des régions septentrionales opposé à celui chaud et humide des régions méridionales permet de rendre compte de la supériorité des « races » nordiques, rationnelles, dures et « naturellement » dominatrices et, à l'inverse, de l'infériorité des « races » méridionales, émotionnellement chaudes et molles et, par là, vouées à l'asservissement.

Cette vieille théorie des climats a été par la suite subrepticement intégrée à une perspective évolutionniste de l'histoire humaine, elle-même calquée sur l'évolution des espèces proposée par Darwin, et selon laquelle toutes les sociétés humaines passeraient par les mêmes stades – sauvagerie, barbarie et civilisation –, certaines étant perçues comme bloquées à un stade antérieur (Moisseeff, 1999a). L'idéologie raciale, en intégrant la perspective évolutionniste à la théorie des climats, va permettre de légitimer l'articulation entre l'apparence physique des membres de certains groupes humains et leur degré d'évolution tout en la faisant correspondre à la géographie symbolique extrêmement prégnante que je viens d'évoquer : les « races » supérieures, situées au Nord, sont blanches, les « races » inférieures du Sud sont brunes, voire noires, une pigmentation foncée associée, comme nous l'avons vu, au pelage de l'espèce animale, simiesque, qui les précéderait immédiatement sur l'échelle de l'évolution et dont les races nordiques se seraient, elles, morphologiquement et sociologiquement éloignées depuis longtemps.

Cette association, sur le plan des représentations socioculturelles occidentales, entre la noirceur de la peau et le pelage animal doit être, selon moi, mise sur le compte d'une autre théorie qui infiltre l'idéologie raciale contemporaine. Il s'agit de la théorie de la fœtalisation de l'espèce humaine proposée, dans les années 1920, par Bolk (1926/1961), plus connue sous l'appellation de théorie de la néoténie. Pour Bolk, la particularité de la morphologie du corps humain – dépigmentation, absence de pelage, boîte crânienne ovoïde contenant un gros cerveau, visage d'aspect juvénile par réduction de la taille des mâchoires, des dents, des arcades sourcilières et de la projection nasale – serait la résultante de l'apparition, chez l'homme, d'un facteur inhibant la différenciation des structures morphologiques en sorte qu'elles n'évoluent pas vers un stade adulte achevé comme chez les autres mammifères. D'une part, l'homme naîtrait néotène, c'est-à-dire avant terme, et la fermeture tardive consécutive des jointures des os de son crâne, des fontanelles, aurait permis la poursuite de son développement cérébral et de

ses capacités intellectuelles afférentes bien au-delà de celui des autres primates. D'autre part, il conserverait, une fois devenu adulte, les caractéristiques physiques propres aux fœtus des primates.

La spécificité de l'aspect physique de l'être humain va donc pouvoir être rattachée à sa supériorité vis-à-vis des autres espèces, ce qui l'aurait conduit à dominer la nature et à se hisser à la cime de l'échelle de l'évolution grâce à l'essor constant de sa technologie. Dans cette perspective, « les caractéristiques juvéniles [humaines] sont un réservoir d'adaptations potentielles » (Gould 1977/1997, p. 70; voir aussi Moisseeff, 2008b). Comme nous allons le voir, la cohérence de ce schème explicatif associant supériorité ou infériorité de certaines espèces, et corrélativement leur plus ou moins grande « ancienneté », au degré de fœtalisation de leur morphologie va permettre de l'appliquer à la classification des « races ».

Remarquons tout d'abord combien la proposition selon laquelle le maintien d'une virtualité adaptative extrême, grâce à l'absence de différenciation et à la conservation de caractéristiques quasi « embryologiques », rejoint le discours actuel sur les cellules souches : moins un organisme ou un de ses éléments est différencié, plus il est perçu comme porteur d'un devenir infiniment démultiplié. Cette idée a sans doute conduit à dépeindre les espèces ou « races » censées dépasser l'homme sur le plan de l'intelligence comme des fœtus : les extra-terrestres voyageant d'une galaxie à l'autre ont fréquemment une grosse tête ovoïde, de grands yeux et un corps petit ou longiligne, à l'instar de E.T., l'extraterrestre de Spielberg, ou des Asgards de la série américaine *Stargate*.

Et effectivement, le fait que nous puissions nous représenter « les formes infantiles de nos ancêtres » devait, selon Bolk, nous aider à concevoir la structure formelle de l'espèce qui nous succéderait. Mais, demande-t-il alors, « Qui s'aventurera à esquisser, partant des traits d'un nourrisson, le portrait futur de l'adulte ? » (1926/1961, p. 278-279). J'ai tenté de montrer ailleurs (Moisseeff, 2010) que les maîtres d'œuvres de la science-fiction contemporaine s'y étaient justement appliqués. Ils nous conduisent à imaginer les enfants de la nouvelle espèce comme des enfants blancs, blonds aux yeux bleus, dotés d'une intelligence extraordinaire bien supérieure à celle des humains actuels³. Il est clair que ce qui sous-tend l'apparence donnée à ces enfants procède de l'intégration de la théorie de la néoténie à la mythologie occidentale contemporaine (Moisseeff, 2005b). En effet, selon Bolk, la forme des espèces qui se succèdent au cours de l'évolution acquiert un aspect fœtal toujours plus affirmé (1926/1961, p. 249). Nous pouvons maintenant comprendre l'apparence donnée aux enfants de la nouvelle espèce humaine par les auteurs et réalisateurs de science-fiction : elle renvoie au renforcement de leur fœtalisation qui s'exprime par la dépigmentation marquée de leur peau, de leurs cheveux et de leurs yeux que les races nordiques auraient été, selon le père de la néoténie, les premières à revêtir.

Par ailleurs, la fœtalisation de l'homme aurait aussi, selon Bolk, fortement retardé l'âge auquel il accède à sa fonction reproductrice : l'accession à la reproduction ne constitue plus la raison d'être première de la maturation des individus, comme c'est habituellement le cas dans les autres espèces inférieures, qui sont beaucoup plus prolifiques que lui. Et la science-fiction décrit effectivement, avec une certaine constance, la nouvelle espèce humaine censée succéder à *Homo sapiens sapiens*, comme hypofertile ou stérile (Moisseeff, 2008b, 2010 et 2011a). Darwin, dans son autobiographie (Darwin et Barlow, 1958), reconnaît sa dette envers Malthus. Or, selon un point de vue malthusien simplifié, les populations jugées inférieures, qu'il s'agisse de classes sociales ou de races, sont censées être plus prolifiques que les catégories supérieures. Bolk, pour sa part, comme je l'ai dit, rend compte de la diminution de la fertilité de l'espèce humaine par le processus de sa fœtalisation qui freinerait son accession à la fonction reproductrice tout en lui permettant de la réprimer fortement au profit d'autres activités sociales. Mais, comme nous allons le voir, il ne pense pas que toutes les populations humaines aient atteint un égal degré d'évolution. Sa perspective va ainsi pouvoir venir conforter l'idée néo-malthusienne selon laquelle les populations les plus prolifiques seraient également les plus ancrées dans l'animalité (Moisseeff, 2000, 2004 et 2008a).

Dans l'Occident contemporain, l'appréhension des différences culturelles est sous-tendue par l'ensemble des théories que je viens d'évoquer et qui, toutes, convergent dans le même sens : les populations du Sud et de l'Est

³ Sur le thème de l'apparition d'enfants appartenant à une espèce humaine supérieure à l'espèce *homo sapiens sapiens* actuelle, on se reportera, par exemple, pour les livres, à Wyndham (1957), Cook (1989), Rice (1993/1995, 1994/1996), Bear (1999/2001, 2003), pour les films, *Le village des damnés* (Rilla, 1960; Carpenter, 1995), *Godsend* (Beaumont, 1980).

dont sont issus les migrants les plus pauvres sont censées être restées, à l'instar des animaux, inféodées aux nécessités de la reproduction, ce qui rendrait compte de leur fort taux de fécondité, aux dépens de la valeur accordée à l'érotisme et à la libération des femmes, toutes choses qu'ont pu promouvoir les sociétés plus évoluées du Nord et de l'Ouest grâce à l'essor de la technologie qu'elles ont su impulser et qui leur a permis de maîtriser leur reproduction.

Mais c'est bien la théorie de la néoténie qui va permettre d'articuler cette appréhension des différences culturelles à la discrimination raciale fondée sur le phénotype. Selon Bolk, en effet, la « race noire » ne se serait pas encore pleinement dégagée de la morphologie animale de l'espèce qui l'a précédée, ce qui rendrait compte de son infériorité exprimée dans son apparence :

Que je sois, sur la base de ma théorie, un partisan convaincu de l'inégalité des races, cela est facile à comprendre. Toutes les races n'ont pas avec le même degré progressé sur le chemin de l'évolution humaine. [...] Si maintenant dans l'avenir, chez la race nègre la fœtalisation et le retardement [de la maturité] s'affirment de façon progressive, alors la voie lui est ouverte pour atteindre le degré d'évolution et de structure des plus hautes races. (Bolk, 1926-1961, p. 273-274)

Selon Bolk, donc, les races blanches, blondes et aux yeux bleus ont atteint le stade le plus achevé de l'évolution biologique actuelle de l'espèce humaine. Et c'est sans doute une perspective analogue qui a incité le généticien James Watson à proférer les propos scandaleux cités plus haut.

L'affirmation politiquement correcte actuelle selon laquelle les races n'existent pas, aussi humaniste et scientifiquement fondée qu'elle soit, tend à nier les répercussions de la stigmatisation des individus fondée sur l'appréhension de leur particularité morphologique⁴. Le nier participe, bien qu'involontairement le plus souvent, à la dénégation des traumatismes qu'ils vivent de façon répétée au quotidien. La hiérarchisation des cultures reste sous-tendue par une hiérarchisation racialisante socioculturellement construite des différences d'apparence physique d'autant plus insidieuse qu'elle est réfutée par ceux qui ne sont pas susceptibles d'en souffrir et qui pourtant en sont les instruments, comme nous le rappelle Roselmack. Cette réfutation systématique conduit à la méconnaissance des drames que génère la hiérarchisation, ce dont témoigne particulièrement bien la problématique de ceux qui sont qualifiés de métis. Ce terme est, en effet, appliqué, en général, non pas à l'ensemble des individus ayant des ascendants affiliés à des cultures distinctes, mais uniquement à ceux dont les « cultures » renvoient à des populations aux phénotypes caractéristiques. Le corps apparaît alors comme un indicateur ineffaçable de discrimination que l'on rapportera immédiatement à l'essence intrinsèque des individus concernés. Et quand il existe une relation hiérarchique entre cultures, tout se passe comme s'il était impossible de vivre paisiblement son métissage. On est sommé de choisir entre ses deux communautés d'appartenance, et ce choix nécessaire confine au sentiment de perte (Moisseeff, 2005a et 2013). Une amie australienne non aborigène qui avait eu des enfants avec un Aborigène me dit un jour : je les laisserai choisir. Comme s'il fallait effectivement choisir l'une ou l'autre plutôt que l'une et l'autre de ses affiliations.

L'idéologie raciale dont je viens de brosser à gros traits l'histoire des soubassements a, en effet, une incidence tout à fait patente sur ce qu'ont à vivre aujourd'hui encore les ressortissants de pays ayant été colonisés par ceux qui se voyaient comme appartenant à des races supérieures, justifiant, par là, leur mission civilisatrice.

Le métis comme révélateur

À la fin du 18^e siècle, lorsque les Britanniques abordent les rivages du continent australien pour en prendre possession, la population face à laquelle ils se trouvent confrontés leur paraît renvoyer au degré zéro de l'humanité. De fait, tous les critères scientifiques allaient bientôt converger pour les reléguer au statut de reliquat d'une population préhistorique, plus proche de l'homme de Néandertal que de Cro-Magnon. Comme l'écrit un anthropologue australien : « Les éléments très archaïques de leur type racial ont pu faire supposer une relation avec l'homme du paléolithique supérieur (et même, selon certains, du paléolithique moyen) » (Elkin, 1978, p. 831).

⁴ Il y a une vingtaine d'années, un slogan antiraciste australien proclamant « Different colors, one people » avait entraîné la réprobation des Aborigènes qui tenaient, en raison du sort qui leur avait été réservé au cours de la colonisation, à maintenir « Different colors, different peoples ».

Outre le teint foncé et l'abondance du système pileux, d'autres traits viennent conforter l'idée d'un type racial peu évolué : « Presque dolichocéphale [c'est-à-dire ayant le crâne allongé], l'Aborigène australien a le front fuyant, de profondes cavités temporales, les yeux très enfoncés, la racine du nez fortement en retrait sur des arcades sourcilières proéminentes. La base du nez est aplatie et évasée, la bouche large, les lèvres habituellement épaisses mais non éversées, le prognathisme [c'est-à-dire la projection en avant des mâchoires] est commun. » (p. 831) On peut, dès lors, mettre sur le compte de l'archaïsme de la « race » aborigène les caractéristiques de leur culture : économie de chasse et de cueillette, outils très peu nombreux, absence de vêtements et d'habitats permanents. Or le critère de développement technologique est, du point de vue occidental, le critère fondamental utilisé pour jauger du degré d'évolution des cultures. Il est, en effet, beaucoup plus facile à évaluer que ne le serait celui du degré de sophistication des systèmes de parenté ou des métaphysiques locales. La population autochtone australienne fut donc considérée inapte à concevoir une quelconque notion de propriété foncière. En conséquence, aucun traité ne fut établi comme il était de règle ailleurs en des circonstances analogues. Le continent australien fut déclaré *terra nullius*, c'est-à-dire « terre n'appartenant à personne », et les Aborigènes furent l'un des seuls peuples à n'avoir obtenu aucune compensation en échange de la prise de possession de leurs territoires par la Couronne britannique.

Cette appréhension d'une distinction raciale foncière entre les Aborigènes et leurs colonisateurs britanniques a eu d'autres conséquences tragiques. Je n'aborderai ici que l'une d'entre elles : le sort réservé aux enfants métis. En effet, à la fin du 19^e siècle, après un siècle de colonisation du continent australien par les Britanniques, la population des Aborigènes dits de sang pur a diminué à un point tel que cela incite à penser qu'ils vont disparaître. Par contre, l'augmentation constante, en dépit de l'interdiction des relations sexuelles entre Blancs et Noirs, de la population métisse devient un sujet de préoccupation majeur pour les instances gouvernementales qui cherchent à promouvoir l'établissement d'une nation australienne blanche. C'est dans ce but que des régulations très restrictives concernant l'entrée des immigrants vont être mises en place (Bartrop, 2001). Mais les indigènes d'Australie ne sont pas des migrants et il est impossible de les expulser. On va alors promulguer des lois visant à faire disparaître les caractéristiques physiques et culturelles de la population native australienne (Bartrop, 2001; Neville, 1947; Tatz, 1999). La finalité est, comme le dit un Protecteur en chef des Aborigènes, de pouvoir oublier qu'a existé un jour une population aborigène en terre australienne. On confère donc aux bien mal nommés protecteurs des Aborigènes le pouvoir d'utiliser la force publique pour séparer les enfants métis de leurs familles. Voici, en guise d'exemple, ce que déclara en 1909 le protecteur en chef des Aborigènes de l'État de l'Ouest de l'Australie :

Le métis est intellectuellement supérieur à l'Aborigène et il en va du devoir de l'État qu'il leur soit donné une chance de vivre une vie meilleure et plus pure que celle de leurs frères. Je n'hésiterais pas un instant à séparer tout métis de sa mère aborigène, quelle que soit l'ampleur de la démonstration de sa détresse au moment de la séparation. Elles oublient vite leurs enfants. (cité dans Commonwealth of Australia, 1997, p. 276).

Les métis sont supérieurs à leurs ascendants aborigènes car le sang blanc qui coule en eux les élève à une condition un peu supérieure à celle des Noirs de « race pure ». On estime, en conséquence, qu'il est absolument nécessaire de les soustraire à l'influence néfaste de leurs familles aborigènes pour que s'exprime cette parcelle d'intelligence qu'ils recèlent en eux. Toutefois, les métis demeureront inférieurs aux Européens tant que leurs caractéristiques proprement aborigènes n'auront pas disparu. Il leur est donc interdit de se marier avec plus noirs qu'eux. La police patrouille tout le pays pour arracher les enfants métis à leurs parents afin de les donner en adoption à des familles blanches ou de les placer dans des institutions situées à des milliers de kilomètres de leur communauté d'origine. Il est interdit à ces enfants d'avoir le moindre contact avec leurs parents aborigènes ou de parler dans leur langue maternelle. Tout est fait pour qu'ils oublient ce qui leur a été légué par leur famille d'origine. Ces mesures, appliquées jusqu'au début des années 1970, ont eu des conséquences absolument dramatiques, non seulement pour les dizaines de milliers d'individus enlevés – ceux que l'on désigne aujourd'hui en Australie comme les générations volées –, mais également pour leurs familles et leurs communautés.

Les Aborigènes se sont battus pendant des décennies pour que le gouvernement reconnaisse les préjudices irréparables qu'ils ont subis. Le 13 février 2008, ce jour est enfin venu et il restera à jamais gravé dans la mémoire des Australiens. Ce jour-là, tous, y compris les enfants qui étaient à l'école, ont arrêté leurs activités habituelles

pour regarder sur les écrans de télévision les excuses que Kevin Rudd, le premier ministre, a adressées aux peuples indigènes de l'Australie.

Excuses officielles et officieuses

Voici une partie de ma traduction du texte qu'il a prononcé :

Nous sommes là aujourd'hui pour rendre hommage aux peuples indigènes de cette terre.

Nous nous remémorons les mauvais traitements qui leur ont été infligés dans le passé.

Nous nous remémorons en particulier les mauvais traitements infligés aux générations volées, ce chapitre entaché de notre histoire nationale.

Nous nous excusons pour les lois et les mesures politiques mises en place qui ont infligé tant de douleur, de souffrances et de préjudices à nos compatriotes.

Nous nous excusons surtout pour avoir retiré à leur famille, à leur communauté et de leur terre natale les enfants aborigènes.

Nous demandons pardon pour la douleur, la souffrance et les blessures infligées à ces générations volées et à leurs descendants, et pour la désolation infligée à leurs familles.

Nous demandons pardon aux mères et aux pères, aux frères et aux soeurs, pour avoir causé le démantèlement de leurs familles et de leurs communautés.

Nous, Parlement de l'Australie, demandons avec tout le respect qui s'impose que ces excuses soient reçues de telle façon qu'elles participent au processus de guérison de la Nation.

Il vient un moment dans l'histoire des Nations où leurs peuples doivent pouvoir se réconcilier avec leur passé.

Ce temps est venu pour l'Australie. Et c'est à cette fin que le parlement est aujourd'hui réuni : pour régler ce conflit irrésolu entre les peuples composant la nation et ainsi éliminer cette tache qui souille l'âme nationale.

Aux générations volées, je dis la chose suivante:

En tant que premier ministre de l'Australie, je vous demande pardon.

Au nom du gouvernement de l'Australie, je vous demande pardon.

Au nom du Parlement de l'Australie, je vous demande pardon.

Et je vous offre ces excuses sans aucune réserve.

Nous nous excusons pour les actes infamants, les dommages et les humiliations que ces lois ont entraînés.

Lors du discours du premier ministre, un grand nombre d'Aborigènes se trouvaient dans la salle du parlement où ils avaient été, pour la première fois, conviés, d'autres venus de tout le pays étaient installés sur les pelouses faisant face au parlement. Je vous invite à regarder leurs réactions telles qu'elles ont été filmées⁵. Elles nous permettent, en effet, de ressentir, à l'unisson de la leur, leur poignante émotion. Faire cette expérience est, de mon point de vue, un privilège et non du voyeurisme. C'est un petit pas pour éprouver de l'intérieur l'expérience des sujets qui sont discriminés en raison de leurs différences.

⁵ http://www.youtube.com/watch?v=DUvPxmiudSI&feature=player_embedded

Et, pourtant, on s'en doute, un tel événement a attisé, en proportion de son exceptionnalité, la haine d'un certain nombre de racistes australiens. Pour illustrer la persistance du regard évolutionniste qu'ils portent sur la communauté aborigène, voici donc maintenant une partie des pseudo-excuses qui ont circulé sur internet juste avant que le premier ministre n'adresse ses excuses officielles (Australian News Commentary, 2008) :

Nous nous excusons pour vous avoir donné des docteurs et des soins médicaux gratuits, ce qui vous a permis de survivre et de vous multiplier en sorte que vous puissiez exiger de nous des excuses.

Nous nous excusons pour vous avoir aidé à lire et vous avoir appris l'anglais, vous ouvrant ainsi les portes de l'ensemble de la civilisation, de la pensée et de l'esprit d'entreprise.

Nous nous excusons pour avoir construit de grandes fermes et de grandes propriétés foncières, qui permettent aujourd'hui de vous nourrir alors qu'auparavant vous viviez de ce que la terre vous fournissait et que vous mourriez de faim en cas de sécheresse.

Nous nous excusons pour vous avoir fourni des vêtements chauds faits de matériaux tissés qui ont remplacé les peaux d'animaux que vous utilisiez auparavant.

Nous nous excusons pour avoir travaillé dur afin de payer des impôts qui financeront vos aides sociales, votre couverture médicale, votre éducation, etc.

Nous sommes seulement trop heureux de reprendre tout ce qui est cité ci-dessus et de vous renvoyer dans votre brousse quand vous vous en sentirez prêts.

Ce texte est un exemple de la manière dont on rappelle sans cesse aux Aborigènes qu'ils ne sont que des primitifs dépendant à tout jamais de la culture blanche pour leur survie. Pas moyen de ce point de vue de les considérer comme des égaux. Nous voyons donc que les différences culturelles entre Aborigènes et non Aborigènes continuent à être mises au compte de natures sous-jacentes foncièrement et irrémédiablement distinctives. Dans cette perspective, « s'ils veulent vivre avec nous », ils doivent s'assimiler, c'est-à-dire disparaître en tant que groupe culturel distinctif. En 1983, un magnat de l'industrie minière australienne déclara que les métis qui n'arrivaient pas à s'intégrer à la civilisation posaient un sérieux problème, et que s'il ne tenait qu'à lui de le résoudre, il ferait en sorte qu'ils ne puissent plus se reproduire en introduisant des substances stérilisantes dans leur eau (O'Rourke, 1984).

De la nécessité d'être affecté

Je voudrais cependant suggérer ici que ces « antimigrants »⁶ que sont les membres des populations autochtones partagent des aléas existentiels similaires à ceux des migrants, qui subissent eux aussi les conséquences d'une colonisation antérieure, ceux-là mêmes qui sont reçus en consultation ethnopsychiatrique. Le problème fondamental auquel ces minorités sont confrontées est moins le déplacement ou les différences culturelles que la relation hiérarchique existant entre leur culture d'origine et la culture dominante de leurs ex-colonisateurs. Car, soyons clairs, ces consultations ne s'adressent généralement pas à tous les migrants. Il ne viendrait pas à l'idée de mon mari américain vivant en France ou d'un chef d'entreprise japonais d'une filiale internationale de s'adresser à un ethnopsychiatre. Tout se passe, en effet, souvent – et on peut certes le regretter – comme si ces consultations concernaient avant tout les membres des communautés précarisées en raison de leur origine socioculturelle.

Qu'en conclure pour la clinique? Je voudrais suggérer ici que pour mettre en place une relation de confiance avec les patients qui consultent dans les services de psychiatrie interculturelle, il est nécessaire d'être conscient de ce dont ils sont eux-mêmes conscients, à savoir que leurs cultures, pour exotiques qu'elles puissent être considérées, tendent à être jugées comme archaïques. On admet ainsi, en général, que les sociétés occidentales

⁶ Du point de vue des populations autochtones, par exemple amérindiennes ou australiennes, les personnes issues de l'immigration sont celles venues des autres continents et renvoient d'abord à leurs colonisateurs européens qui les ont, selon leurs termes, « envahies » et colonisées. Et, de fait, l'émigration des populations autochtones actuelles vers d'autres pays est numériquement négligeable, notamment en regard de l'émigration massive des Européens au cours du 19^e siècle.

contemporaines renvoient à la culture la plus civilisée. On en prend pour preuve – et les médias ne s'en privent pas – la déclaration selon laquelle c'est en Occident que la démocratie serait la plus aboutie : tous les citoyens y sont considérés comme égaux en droit et prétendument traités en conséquence. La preuve ultime en est rapportée au fait que « la femme » y serait pleinement traitée à l'égalité de l'homme, et qu'elle y a accès à la liberté sexuelle, à la contraception et à l'avortement. Inversement, les hommes des sociétés jugées plus « arriérées » sont de façon commune perçus comme des tyrans domestiques s'acharnant à limiter la liberté de leurs épouses et de leurs filles.

Les ressortissants des pays dits en voie de développement ou d'ex-colonies ont internalisé l'appréhension dévalorisante et dégradante de leur culture au travers de la perception d'eux-mêmes qui leur est régulièrement renvoyée⁷. Le premier ministre australien nous a, à juste titre, rappelé que la reconnaissance authentique, c'est-à-dire manifestement ressentie au plan national, des préjudices dévastateurs du racisme était un préalable indispensable à la réconciliation entre des communautés ayant entretenu des rapports foncièrement inégalitaires et, de ce fait, catastrophiques dans leurs effets à long terme. Et il est un fait que des excuses officielles étaient réclamées depuis des décennies par les Aborigènes. Que les instances gouvernementales aient enfin accepté de les présenter situe dorénavant les Aborigènes comme des acteurs politiques à part entière et en tant que tels reconnus aptes à exercer les plus hautes fonctions dans leur propre pays. Il est néanmoins évident que le passé et ses conséquences ne sont pas pour autant effacés. Cependant, on peut faire l'hypothèse que cette étape constitue la condition *sine qua non* du traitement des retentissements individuels et familiaux de cette histoire tragique.

Au terme de cette analyse des soubassements idéologiques occidentaux de l'essentialisation des différences culturelles et de quelques-unes de leurs conséquences, je proposerai, en guise de conclusion, de considérer que l'un des enjeux majeurs de la thérapie avec les représentants des minorités que j'ai évoquées doit consister à accepter d'être affecté par leur expérience continue de sujets dépréciés à qui est refusée l'aptitude à se fondre dans l'anonymat et l'indifférence. Être affecté, comme on doit l'être lorsqu'on accueille des victimes de violences extrêmes (Sironi, 2007; Waintrater 2003/2011). Les traumatismes itératifs consécutifs aux expériences quotidiennes de dépréciation et à leur internalisation doivent être accueillis avec le même respect et la même attention. Car, selon moi, maintenir sa capacité à être affecté et à transformer l'affect partagé en ressources thérapeutiques est à la base de tout acte thérapeutique digne de ce nom.

Bibliographie

- Australian News Commentary. (2008, février). Apology to the Aboriginal population from mainstream Australia [en ligne]. http://www.australian-news.net/Aboriginal_apology.htm (consulté le 6 mai 2014)
- Bartrop, P. (2001). The Holocaust, the Aborigines, and the bureaucracy of destruction : an Australian dimension of genocide. *Journal of Genocide Research*, 3(1), 75-87.
- Bear, G. (1999/2001). *L'Echelle de Darwin*. Paris : Laffont.
- Bear, G. (2003). *Les Enfants de Darwin*. Paris : Laffont.
- Bolk, L. (1926/1961). Le problème de la genèse humaine. *Revue française de psychanalyse*, 25(2), 243-279.
- Bourdieu, P. (1980). Le nord et le midi : contribution à une analyse de l'effet Montesquieu. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 35, 21-25.
- Clavel, G. (2013, 18 octobre). Singe, esclave, indépendantiste... Christiane Taubira cible de toutes les droites (en ligne). *Huffington Post*. http://www.huffingtonpost.fr/2013/10/18/singe-taubira-king-kong-cible-droites_n_4120910.html?utm_hp_ref=christiane-taubira
- Commonwealth of Australia. (1997). *Bringing Them Home: Report of the National Inquiry into the Separation of Aboriginal and Torres Strait Islander Children from Their Families*. Sydney, Australie : Human Rights and Equal Opportunity Commission.

⁷ Et, alors que je relis ces lignes en ce début janvier 2015 marqué, en France, par des actes terroristes perpétrés par de jeunes hommes « issus de l'immigration », je ne peux m'empêcher de penser que ce constat, s'il est insuffisant à tout expliquer de leurs gestes, y contribue au moins en partie.

- Cook, R. (1989). *Mutation*. Paris : Sylvie Messinger.
- Darwin, C. et Barlow, N. (1958). *The Autobiography of Charles Darwin 1809-1882. With the original omissions restored. Edited and with appendix and notes of his grand-daughter Nora Barlow*. Londres : Collins.
- Elkin, A. (1978). Les aborigènes australiens. Dans *Encyclopaedia Universalis* (vol. 2) (p. 831-833).
- Gould, S. (1977/1997) Le véritable père de l'homme est l'enfant. Dans *Darwin et les grandes histoires de la vie. Réflexions sur l'histoire naturelle* (p. 64-71). Paris : Seuil.
- Gourou, P. (1963). Le déterminisme physique dans *L'Esprit des lois*. *L'Homme*, 3(3), 5-11.
- Huertas, H. (2013, 29 octobre). Le billet politique d'Hubert Huertas « Taubira face au racisme : silence, on coule... » [vidéo en ligne]. *France culture*. <http://www.franceculture.fr/emission-le-billet-politique-d-hubert-huertas-taubira-face-au-racisme-silence-on-coule-2013-10-29>
- Huffington Post (2013, 21 octobre). Christiane Taubira comparée à un singe par une candidate FN : ouverture d'une enquête préliminaire [en ligne]. *Huffington Post*. http://www.huffingtonpost.fr/2013/10/21/taubira-singe-enquete-preliminaire-candidate-front-national_n_4136459.html
- Indigenous Film Services (2008, 13 février). *The Apology* [vidéo en ligne]. Reconciliation Australia. www.reconciliation.org.au. (consultable en ligne à http://www.youtube.com/watch?v=DUvPxmiudSI&feature=player_embedded)
- Milmo, C. (2007, 17 octobre). Fury at DNA pioneer's theory: Africans are less intelligent than Westerners [en ligne]. *The Independent*. http://news.independent.co.uk/sci_tech/article3067222.ece
- Moisseeff, M. (1997). Subversive science, subversive practice. *Transcultural psychiatry*, 34(1), 95-107.
- Moisseeff, M. (1999a). *An Aboriginal village in South Australia. A snapshot of Davenport*. Canberra (Australie) : Aboriginal Studies Press.
- Moisseeff, M. (1999b). 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. Dans J.-L. Jamard, E. Terray et M. Xanthakou (dir.), *En substances. Textes pour Françoise Héritier* (p. 471-489). Paris : Fayard.
- Moisseeff, M. (2004). L'amour extraterrestre : une mythologie à méditer. Dans F. Héritier et M. Xanthakou (dir.), *Corps et affects* (p. 325-338). Paris : Odile Jacob.
- Moisseeff, M. (2005a). Penser le métissage : Une interrogation pour les sciences sociales. *L'autre, Cliniques, cultures et sociétés*, 6(2), 287-304.
- Moisseeff, M. (2005b). La procréation dans les mythes contemporains : une histoire de science-fiction. *Anthropologie et sociétés*, 29(2), 69-94.
- Moisseeff, M. (2008a). Alien ou le retour d'un mythe polynésien. Dans J. Daniel (dir.), *Le siècle de Lévi-Strauss* (p. 157-164). Paris : CNRS Éditions.
- Moisseeff, M. (2008b). Nous n'avons jamais été humains. Le néotène, les chimères et les robots. Dans S. Gruzinski (dir.), *Planète métisse* (p. 152-165). Arles : Musée du Quai Branly/Actes Sud.
- Moisseeff, M. (2010). Au cœur du système hiérarchique occidental : l'évolution biologique. Dans A. Iteanu (dir.), *La cohérence. Mélanges en hommage à Daniel de Coppet* (p. 341-368). Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Moisseeff, M. (2011a). Grossesses extraterrestres et implant nasal : une mythologisation du biopouvoir?. Dans J. Goffette et L. Guillaud (dir.), *L'Imaginaire médical dans le fantastique et la science-fiction* (p. 303-316). Paris : Bragelonne.

- Moisseeff, M. (2011b). Invisible and Visible Loyalties in Racialized Contexts: A Systemic Perspective on Aboriginal Youth. Dans U. Eickelkamp (dir.), *Growing Up in Central Australia: New Anthropological Studies of Aboriginal Childhood and Adolescence*, (p. 239-272). Oxford, R.-U. : Berghahn Books.
- Moisseeff, M. (2013). La tyrannie du choix chez les jeunes Aborigènes australiens. *L'autre, Cliniques, cultures et sociétés*, 14(1), 43-53.
- Moisseeff, M. (2014). Payback and forward: relational responsibility as a source of weakness or strength. Dans *Actes du colloque Australian Aboriginal anthropology today: critical perspectives from Europe* (en ligne). Paris : Musée du Quai Branly. <http://actesbranly.revues.org/568>
- Ndala, B. (2013, 12 septembre). Noire et ministre en Europe: quand les extrêmes-droites voient rouge, *huffingtonpost.fr*. Récupéré de http://www.huffingtonpost.fr/blaise-ndala/noire-ministre-europe-racisme_b_3907219.html
- Neville, A. (1947). *Australia's Coloured Minority: Its Place in the Community*. Sydney, Australie : Currawong.
- O'Rourke, D. (1984). Lang Hancock father of Gina Rinehart offers sterilisation as a solution to the Aboriginal problem. Dans *Couldn't Be Fairer* [film documentaire australien]. Consultable à partir de la page <https://www.youtube.com/watch?v=h-RV9reCDbY>
- Rice, A. (1993/1995). *L'Heure des sorcières*. Paris : Laffont.
- Rice, A. (1994/1996). *Taltos*. Paris : Laffont.
- Roselmack, H. (2013, 5 novembre). La France raciste est de retour [en ligne]. *Le Monde*. http://www.gala.fr/l_actu/news_de_stars/harry_roselmack_la_france_raciste_est_de_retour_301842
- Sironi, F. (2007). *Psychopathologie des violences collectives*. Paris : Odile Jacob.
- Tatz, C. (1999). *Genocide in Australia* (AIATSIS Research Discussion Paper n° 8). Canberra (Australie) : Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies.
- Taylor, A.-C. (1991), *Évolutionnisme*. Dans P. Bonte et M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (p. 269-272). Paris : Presses universitaires de France.
- Waintrater, R. (2003/2011). *Sortir du génocide. Témoignage et survivance*. Paris : Payot.
- Wyndham, J. (1957). *The Midwich Cuckoos*. Londres : Michael Joseph.

COLLECTION


PROBLÈMES SOCIAUX
ET INTERVENTIONS SOCIALES



Les jeunes Haïtiens dans les Amériques

Haitian Youth in the Americas

Sous la direction de
Louis Hérns Marcelin
Toni Cela
Henri Dorvil

 Presses
de l'Université
du Québec



FOREWORD

Marika Moisseeff

Immigrants from impoverished regions and populations vulnerable to natural or human-made disasters are often portrayed by the media, and non-governmental organizations in search of funding, as poor beings so destitute that only outside intervention from wealthier countries can rescue them. Emigration, however, is, and has always been, a strategy adopted by individuals with great energy and hope that ignites their belief in the possibility of playing an active role in building a better future for themselves or their descendants and, in many cases, for their community of origin. To once again become the agents of their own destiny, they are prepared to face the risks inherent in uprooting their lives and confronting the unknown in their adopted land. In contrast, international relief efforts offering assistance to victims of various cataclysms often contribute to a sense of dispossession among local actors—the very people that these humanitarian “missionaries” are supposed to be assisting. These efforts include a number of self-proclaimed experts whose preconceptions generate ill-informed interventions while neglecting local resources. These resources, often unknown to international “experts,” have been mobilized by local actors who show great ingenuity not simply aimed at survival but to envision and lay a foundation for the future. Hence the limited effectiveness of the measures undertaken by international experts and their frequent contribution to the aggravation of the situations found on the

ground. The editors of *Haitian Youth in the Americas/Les Jeunes Haïtiens dans les Amériques* explore these issues and offer an alternative to this neocolonial option.

In fact, this volume demonstrates how Haiti, a country that has been struck by so many dramatic events that it has become an archetype of misfortune, indeed has a future. That future rests primarily on its youth. The volume's 17 contributors make no concessions to the data and with precision and rigor document the present reality for Haitian youth both in Haiti and abroad. The authors' works illustrate the many risks with which young Haitians must contend across Haiti and throughout the Americas as well as how the management of these risks influences these youths' ties to family, country, and culture of origin.

The originality of this book lies in its consideration of subjects who are both the victims and the perpetrators of violence in Haiti. This work highlights the underlying and paradoxical factors at play in the lives of youth and how youth can mobilize their resources in order to live a respected life with dignity, engage in constructive projects as active agents in service to others, and not submit to the destructive forces of which some have become instruments. What is important to young Haitians, whether those remaining in the country or living in the diaspora, is their obligation to others and their participation in the development of their communities. It is for this reason that social and psychological interventions aimed solely at the recovery of personal well-being seem much less adapted than those recognizing the value Haitian youth place on (the communal project) of national reconstruction.

All of the contributors have intimate knowledge of Haiti's past and present, and one can only be grateful to Louis HERNS Marcelin, Toni Cela and Henri Dorvil for taking the initiative to bring together these valuable voices. In the end, their volume is an indispensable collection, as it is both overwhelming, making no concessions in presenting data that are often frightening, and optimistic, delving deeply into the aspirations of Haitian youth. This volume is a milestone that will allow its readers to reflect on the strategies to be adopted in the face of the problem of violence that our world is increasingly being forced to confront.



AVANT-PROPOS

Marika Moisseeff

Les immigrés issus des zones géographiques les plus pauvres ou soumises à des catastrophes naturelles ou humaines tendent à être le plus souvent perçus, conséquence et responsabilité des médias et des ONG en quête de fonds, comme de pauvres hères si démunis que seuls les plus fortunés de la planète seraient à même de les secourir. Or l'émigration est, et a toujours été, une stratégie adoptée par des personnes animées d'une grande énergie et d'espoir les incitant à croire en la possibilité de prendre une part active à l'édification d'un avenir meilleur, pour eux-mêmes ou pour leurs descendants, voire en bien des cas aussi pour leur communauté d'origine. Et, pour redevenir les agents de leur destin, ils sont prêts à prendre les risques inhérents au déracinement et à l'affrontement de l'inconnu dans d'autres contrées. Par contraste, parmi le flot d'individus issus des pays les plus riches qui s'offrent immédiatement à venir en aide aux victimes de divers cataclysmes, un certain nombre d'experts plus ou moins autoproclamés – avant même de prendre la mesure des ressources, parfois inouïes et d'une grande ingéniosité, mobilisées par les acteurs locaux concernés, non seulement pour survivre, mais pour envisager leur futur et en établir les bases – imposent leurs préconceptions sur les dispositions à prendre pour leur venir en aide. On a pu démontrer qu'en bien des cas, ces préconceptions participent à instaurer un sentiment de dépossession et de déresponsabilisation chez ceux auprès de qui ces missionnaires de l'humanitaire sont

censés délivrer leurs services. D'où le peu d'efficacité, à plus ou moins long terme, des mesures entreprises et de leur contribution fréquente à l'aggravation des situations initiales. La démarche des directeurs de *Les jeunes Haïtiens dans les Amériques//Haitian Youth in the Americas* prend en tous points le contre-pied de cette option néocolonialiste.

De fait, s'attacher à démontrer qu'Haïti, ce pays qui ne semble n'avoir jamais cessé d'être frappé par des événements dramatiques d'ampleur invraisemblable paraissant aller crescendo au point d'être devenu l'archétype du malheur sans espoir de rédemption, a bel et bien un avenir et que celui-ci repose, en outre, sur sa jeunesse est un véritable défi. Défi que relèvent les dix-sept contributeurs du présent ouvrage qui ne font pourtant aucune concession aux données permettant de documenter, avec précision et rigueur, l'importance des difficultés à affronter. Leurs travaux illustrent les divers enjeux auxquels ont à faire face les jeunes Haïtiens, à Haïti, dans les zones rurales et dans les quartiers les plus exposés à la violence urbaine, et ailleurs, dans les Amériques où un grand nombre ont émigré sans pour autant avoir rompu leurs liens avec leur pays et leur culture d'origine.

L'originalité de l'ouvrage consiste dans l'interrogation des sujets, qui sont à la fois les victimes et les perpétrateurs de la violence à Haïti, de manière à mettre en valeur les facteurs sous-jacents, et ô combien paradoxaux, qui permettraient à ces sujets de mobiliser leurs ressources et leurs désirs d'atteindre à un idéal de vie méritant la peine d'être vécue en étant respectés afin de la mettre au service, non de forces destructrices dont ils sont devenus les instruments, mais de projets constructifs dont ils seraient les agents actifs. Ce qui importe aux jeunes haïtiens, qu'ils soient restés au pays ou qu'ils soient en diaspora, c'est d'accéder à une responsabilité vis-à-vis des autres, responsabilité leur permettant de participer au développement de leur communauté. C'est pourquoi les aides sociales ou psychologiques visant uniquement la reconquête d'un bien être personnel paraissent bien moins adaptées que celles reconnaissant la valeur placée par les sujets concernés dans leur implication à la reconstruction nationale.

Et ce n'est certes pas un hasard si les auteurs ayant participé à l'ouvrage sont eux-mêmes représentatifs du désir d'engagement dont ils se font, en retour, les porte-voix de leurs compatriotes. Ils ont tous une connaissance intime de l'histoire passée et actuelle d'Haïti et ils ont néanmoins pris la peine d'en approfondir l'analyse en ayant entrepris des études universitaires tout en participant à un travail de terrain du type recherche-action. On ne peut qu'être reconnaissant à Louis HERN Marcelin, Toni Cela et Henri Dorvil d'avoir pris l'initiative de rassembler en un ensemble cohérent le résultat de leurs recherches. Leur ouvrage est au final à la fois bouleversant, parce qu'il ne fait aucune concession quant

aux données souvent effroyables qu'ils présentent, et profondément optimiste par les aspirations des personnes qui y ont participé à divers titres. Il constitue un jalon indispensable pour réfléchir aux stratégies à adopter face à la problématique des violences avec lesquelles notre monde à venir devra de plus en plus composer.

Assumer une responsabilité relationnelle : un facteur de résilience en Australie aborigène¹

Marika Moisseeff²

Les Aborigènes australiens ont fait l'objet d'une discrimination raciale extrême dont les conséquences continuent à se faire sentir aujourd'hui (M. Moisseeff, 1999, 2011, 2013, 2014). Citons entre autres, 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 ; S. Silburn *et al.*, 2010 ; M. Brady, 1992 ; M. Moisseeff, 2011, 2013 ; F. Myers 2011 ; G. Robinson, 1992 a&b, 1990, 1995 ; D. Martin, 1993 ;). Relevons enfin que ces faits touchent plus spécialement les adolescents masculins et les hommes.

En 2010, lors d'un de mes séjours à Clearview³, la communauté aborigène où je travaille en tant qu'ethnologue depuis 1992, Sherry, une amie aborigène qui y était en charge du Centre d'animation pour les jeunes me fit la réflexion suivante :

« Si les jeunes sont plus vulnérables lorsqu'ils passent de l'enfance à la première étape de l'âge adulte, c'est parce qu'ils ont alors à décider pour eux-mêmes de ce qu'ils vont faire de leur vie. Or, poursuit-elle, durant cette période, ils sont comme des éponges, c'est-à-dire qu'ils ont tendance à tout absorber. Et, pour éliminer toutes les choses négatives qu'ils ont absorbées, ils ont besoin d'essorer cette éponge. Ces jeunes ne veulent pas mourir, ils cherchent à faire taire leur douleur. Et si un certain nombre d'entre eux ont la force de se rebiffer, les autres font le choix de se considérer comme les victimes des circonstances. »

J'eus cette conversation avec Sherry juste avant qu'elle n'ait à convaincre de potentiels financeurs publics du bien-fondé qu'il y avait pour eux à poursuivre le financement du Centre d'animation pour les jeunes aborigènes de la communauté. Je me fonderai sur l'histoire qu'elle choisit de leur raconter pour mettre en évidence un facteur de résilience qui m'est apparu crucial pour que les jeunes aborigènes,

1 Une version plus longue de cet article a paru en anglais sous le titre *Payback and Forward: Relatives as a Source of Weakness or Strength* (M. Moisseeff, 2014a)

2 CNRS/Laboratoire d'anthropologie sociale, Université PSL, Paris

3 Pour respecter la confidentialité des données sensibles présentées ici, j'ai changé non seulement le nom des personnes, mais également celui de la communauté et de la ville attenante

Marika Moisseeff

quels que soient les aléas initiaux dont ils ont souffert, puissent assumer pleinement et avec succès leur vie d'adulte. Il s'agit selon moi de ce que je désigne comme *la transmission de la capacité à assumer une responsabilité relationnelle*. Je commencerai donc par préciser ce que j'entends par cette formule.

FONCTION NOURRICIÈRE, FONCTION FILIATIVE ET TRANSMISSION DE LA RESPONSABILITÉ RELATIONNELLE OU LES TROIS FACETTES DES RÔLES PARENTAUX

À des fins heuristiques et comparatives, j'ai proposé dans des publications antérieures de distinguer au sein des rôles parentaux les fonctions nourricière et filiative correspondant aux deux types de dépendance existant entre les enfants et leurs parents et renvoyant eux-mêmes à des « états » d'être enfant distincts (Moisseeff 1992, 2004 a&b). Lors des premières années de la vie, être enfant, c'est être émotionnellement et matériellement dépendant d'autres individus pour sa survie et son développement. Dans toutes les sociétés, ce premier état infantile est censé n'être que transitoire. Les responsabilités parentales vis-à-vis d'un enfant mineur 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 institue l'individu comme le descendant de son père et de sa mère lui permettant ainsi de continuer à être l'enfant de ses parents au-delà de son enfance. Cet autre rapport de dépendance sous-tend ce que je désigne comme fonction *filiative* : être légitimement reconnu père ou mère d'un enfant permet de transmettre à son enfant l'ensemble de ses liens de parenté, c'est-à-dire les liens que chacun a avec les différentes catégories de « parents » – grands-parents, père et mère, oncles et tantes, frères et sœurs, cousins, neveux et nièces, etc. – constituant le système de parenté au sein d'un ensemble socioculturel donné. Les parents confèrent ainsi à leur enfant une place et une identité spécifiques au sein d'un système de parenté qui déborde toujours très largement de la famille immédiate. Assumer une fonction filiative consiste donc à conférer une *identité relationnelle* à ses enfants en leur transmettant les relations de parenté qui leur permettront à leur tour d'inscrire leurs enfants dans un réseau relationnel de parenté intégrant les différentes générations.

Il paraît ici important de préciser ce à quoi renvoie, selon moi et d'un point de vue anthropologique, une *identité relationnelle*. Les termes de parenté sont relationnels dans la mesure où il n'y a pas, par exemple, de neveux ou nièces sans oncles et tantes, de même qu'il n'y a pas de grands-parents sans petits-enfants à la clé. En outre, au plan de

84

cette identité relationnelle, ce qui arrive à l'un retentit sur le statut de l'autre. Que les personnes concernées le veuillent ou non n'a, sur ce plan, aucune pertinence : en devenant parent, un individu transforme sur-le-champ ses parents en grands-parents et ses frères et sœurs en oncles et tantes, et ceci a d'ailleurs souvent un effet émotionnel submergeant et irréprouvable. Dans cette optique, transmettre sa fonction parentale va de pair avec le fait de transmettre une responsabilité relationnelle : c'est, en effet, ouvrir le droit à ses enfants de fonder une famille en sorte qu'ils puissent assumer la charge d'avoir leurs propres enfants qui seront à leur tour à même de transmettre l'identité relationnelle qui leur a été transmise. C'est pourquoi, j'ai longtemps associé la fonction filiative à l'institutionnalisation, dans certaines sociétés, de la transmission de la fonction parentale de parents à enfants au cours, par exemple, des rites de puberté où s'effectue la transmission des pouvoirs reproducteurs d'une génération à l'autre (M. Moisseff, 1992, 1995, 2012). Mais, à la suite de ma discussion avec Sherry, la nécessité de distinguer la fonction filiative de la transmission de la capacité à assumer une responsabilité relationnelle m'est apparue essentielle pour décrire plus finement les modes traditionnels de sociabilité aborigène et montrer en quoi donner aux individus la possibilité d'assumer une responsabilité relationnelle, c'est-à-dire une responsabilité vis-à-vis des autres, peut représenter un facteur majeur de résilience.

Le fonctionnement de tout système social repose sur l'organisation, la régulation et la transmission de responsabilités relationnelles de différents ordres, celui de la parenté en représentant un parmi d'autres même s'il est probablement partout fondamental. Dans le cas des sociétés aborigènes, il se trouve que le système de parenté coïncide avec le système social, tous les membres de la société étant rattachés à tous les autres par des liens de parenté renvoyant à des types de relations et des responsabilités particulières que les individus entretiennent les uns vis-à-vis des autres. Dans un tel contexte, assumer une responsabilité relationnelle à l'égard d'un autre individu, c'est lui donner les moyens d'acquérir les compétences relationnelles lui permettant à la fois d'accroître son réseau relationnel et d'assumer à son tour une responsabilité relationnelle vis-à-vis d'autrui : il s'agit de transmettre non pas quelque chose, mais la capacité même à assumer et à transmettre une responsabilité.

Les fonctions nourricière et filiative telles que je les ai définies participent de la définition légale de la parentalité dans les pays occidentaux. Mais d'un point de vue juridique ou institutionnel occidental, il n'existe aucune obligation enjoignant les parents à contribuer au développement du réseau relationnel de leurs enfants ou à leur transmettre leurs

rôles parentaux. Or, transmettre un rôle parental, c'est transmettre les conditions nécessaires au fait d'assumer une responsabilité relationnelle vis-à-vis d'un enfant : en Occident, la transmission de la capacité à assumer une responsabilité relationnelle n'entre pas dans la définition de la parentalité. Ceci tranche énormément avec ce qui se passait dans les sociétés aborigènes d'avant la colonisation britannique, et ce qui est encore perçu comme un éthos culturel proprement aborigène : la transmission de la responsabilité relationnelle, notamment au travers de la transmission institutionnalisée de la fonction parentale au cours des rites d'initiation, était au fondement même du système de parenté. La colonisation et ses violences ont considérablement fragilisé la capacité pour les parents d'assumer une telle responsabilité, notamment en sapant leur aptitude à assumer à la fois leurs fonctions nourricière et filiative : les services sociaux se sont en effet substitués aux parents non seulement en raison de la précarisation matérielle et du chômage (Finlayson 1989 & 1991, Martin, 2001, Pearson 2000), mais également en retirant de force, à des fins assimilationnistes, les enfants aborigènes de leur famille, afin d'effacer toute trace en eux de l'influence culturelle aborigène susceptible de freiner leur intégration à la civilisation occidentale.

Après plus de vingt ans de travail à Clearview, j'ai réalisé que les jeunes que j'avais connus et qui avaient été à même de se sortir de la délinquance et/ou de ne pas tomber irrémédiablement dans des conduites autodestructrices étaient ceux à qui l'on avait donné la possibilité, ou qui se l'étaient donnée à eux-mêmes, d'assumer des responsabilités à l'égard d'autres personnes. En s'occupant des autres, entre autres de leurs enfants ou de ceux de leurs frères ou sœurs, il leur a été possible de se reconnaître comme des personnes irremplaçables à l'égard de certains membres de leur famille et même, pour certains, vis-à-vis de leur communauté. Auparavant, la seule alternative viable face à l'incapacité de se projeter dans un avenir désirable avait consisté pour eux à brûler la chandelle par les deux bouts, en utilisant leurs corps pour vivre l'intensité de la vie du moment au travers de conduites à risque extrêmes impliquant l'usage, entre autres, de l'alcool ou de l'inhalation d'essence (M. Brady, 1992 ; G. Robinson, 1990, 1992 b). Samson, dans le film *Samson and Delilah* (Warwick Thornton, 2009), illustre à merveille ce choix autodestructeur.

À la suite du décès de sa grand-mère dont elle s'occupait après que celle-ci l'eut élevée, Delilah, une jeune adolescente aborigène, se laisse entraîner par un adolescent de sa communauté, Samson, dans un trip d'inhalation d'essence qui se termine très mal pour lui en raison des dégâts cérébraux irréversibles dont il est victime. Delilah,

qui a toujours été en capacité d'assumer une responsabilité relationnelle, initialement vis-à-vis de sa grand-mère, s'en sort, elle, en le prenant en charge. Les personnes qui font le même choix que Samson sont bloquées dans un état de dépendance nourricière, matérielle, à l'égard d'autrui, car ils sont dans l'incapacité de s'imaginer pouvoir aider les autres. Plutôt que de développer leur identité relationnelle en s'occupant des autres, ils demeurent entièrement dépendants des autres pour leur subsistance et leur survie. Contrôler leur corps en lui infligeant eux-mêmes du plaisir ou de la douleur devient pour eux le moyen de tenter à toute force de rester indépendant des autres sur le plan relationnel. Leur quête effrénée d'indépendance relationnelle les conduit à devenir autodépendant, les menant souvent à opter pour le suicide comme seule issue possible pour regagner leur liberté sur eux-mêmes et leur corps. L'alternative à ces itinéraires tragiques est de prendre au sérieux ce que signifie assumer des responsabilités relationnelles, c'est-à-dire ~~leur~~ avoir la perspective de les transmettre à la génération suivante. Pouvoir envisager d'être un modèle pour autrui permet alors de se projeter dans un futur en tant que figure clé de son réseau de parenté, ce qui était le cas dans l'Australie traditionnelle lorsque les individus, et notamment les jeunes hommes, pouvaient envisager de devenir un jour, à leur tour, initiateurs de garçons comme d'autres figures parentales – leurs initiateurs – l'avaient été pour eux.

C'est, de mon point de vue, ce que Sherry a essayé de faire comprendre aux potentiels financeurs du Centre d'animation des jeunes dont elle avait la charge. C'est le récit épique des leçons qu'elle a tirées de son expérience d'avoir mis en place une équipe de basket aborigène qu'elle m'a transmis que je vais tenter de relater. Cette épopée me permettra d'explicitier de manière concrète ce que j'entends par « capacité à transmettre une responsabilité relationnelle » en montrant comment certaines personnes aborigènes, en assumant une responsabilité relationnelle, dans des circonstances notoirement précaires, se montrent dans le même temps aptes à la transmettre à d'autres.

Il me faut tout d'abord planter le décor.

CLEARVIEW : UNE COMMUNAUTÉ ABORIGÈNE DU SUD DE L'AUSTRALIE

L'histoire de Clearview, communauté aborigène située à trois kilomètres d'une petite ville rurale du sud de l'Australie, Hammerton, est similaire à l'histoire de bien d'autres communautés aborigènes. Le site a d'abord été établi, à la fin des années 1930, par des missionnaires, d'où le titre de mission qui lui fût attribué à ses débuts. Puis la politique

assimilationniste mise en place dans les années 1960 a relégué le rôle des missionnaires, sans toutefois l'abolir, au profit de la mise en place de fonctionnaires du Département des Affaires aborigènes, un superintendant et une matrone qui avaient droit de regard sur tous les aspects de la vie des Aborigènes. Ainsi, le salaire que les adultes aborigènes gagnaient était géré par ces fonctionnaires blancs et les Aborigènes devaient obtenir des certificats pour se déplacer hors de leur communauté. Une décennie plus tard, un conseil de représentants aborigènes de la communauté fut établi et, au décours des années 1970, c'est-à-dire durant la mise en place d'une politique d'autodétermination, ce conseil aborigène de la communauté a pris de plus en plus d'importance.

Le premier administrateur aborigène de Clearview s'est arrangé pour que les secteurs d'activités gérés par la communauté et son conseil – logement, services de réparation et de la voirie, centre d'animation des jeunes – soient dorénavant exercés par les résidents aborigènes de Clearview et non par des personnes, Aborigènes ou non, résidant à l'extérieur de la communauté. Malheureusement, à la suite de changements de ligne politique dans les affaires aborigènes à partir de la fin des années 90, les sources de financement et le pouvoir du conseil de la communauté ont été considérablement réduits, si bien que lors de mon retour à Clearview en 2011, le centre d'animation des jeunes restait le seul domaine encore financé et demeurant ainsi sous la responsabilité des résidents et non des services publics de la ville de Hammerton. C'est pourquoi, il était fondamental que Sherry obtienne le maintien de son financement. Elle choisit de convaincre les bureaucrates en mettant en évidence les résultats concrets extrêmement positifs, pour les jeunes et l'ensemble de la communauté, consécutifs à la mise en place, l'année précédente et en dépit de tous les obstacles, de l'équipe masculine de basketball de Clearview. Je me fais ici son porte-parole.

Le fils de Sherry, Kevin, faisait partie de l'équipe de basketball de Hammerton où elle le conduisait chaque semaine pour qu'il puisse pratiquer. Cela donna l'idée aux autres garçons de Clearview qui étaient de la même génération que Kevin de demander à Sherry de mettre en place une équipe de basket pour les garçons de moins de 13 ans dans la communauté. Mais à l'exception de Kevin et de l'un de ses cousins qui n'avait lui-même qu'une expérience très limitée du basket, les autres garçons pourtant si déterminés à faire partie de l'équipe n'avaient strictement aucune expérience du jeu. Il restait à Sherry seulement deux semaines pour déposer une demande de financement. Et tout à fait consciente des difficultés pour les enfants aborigènes de

maintenir une activité régulière à moyen ou long terme, elle était plus que réservée à l'idée de déployer les efforts nécessaires pour écrire et déposer le projet. Son fils et les autres garçons à qui elle avait confié ses réticences s'arrangèrent néanmoins pour la convaincre de tenter le coup. Elle décida donc de leur faire confiance tout en leur expliquant ce qu'elle attendait d'eux en retour. Il fallait absolument qu'ils assument la responsabilité qui convenait au choix qu'ils allaient faire. Ils devaient pour cela s'engager à venir à l'entraînement chaque semaine et s'ils décidaient d'arrêter, par considération vis-à-vis d'elle et des efforts qu'elle aurait déployés, ils devaient avoir le courage de le lui faire clairement savoir.

Deux joueurs adultes de la communauté acceptèrent de devenir les entraîneurs de la nouvelle équipe. Sherry donna la responsabilité aux garçons de lui trouver un nom, d'établir la liste de ceux susceptibles d'en devenir membres et de choisir le logo pour les uniformes. Ils se montrèrent très enthousiastes et mirent tout leur cœur à l'ouvrage.

Sherry et ses collègues demandèrent aux parents de soutenir leurs enfants en assistant aux séances d'entraînement et aux matchs qui prendraient place à Clearview ou ailleurs, ce à quoi la plupart se conformèrent souvent accompagnés d'autres membres de la famille. Le fils de Sherry, Kevin, jouait au basket depuis longtemps et appartenait à l'équipe à laquelle il fallait appartenir si l'on voulait gagner, l'équipe bien établie et entraînée de Hammerton, ce qui lui assurait de participer à la grande finale. Sherry lui demanda s'il était prêt à quitter cette équipe prestigieuse pour devenir capitaine de l'équipe si peu expérimentée de Clearview. Il accepta avec plaisir.

Deux mois plus tard, Jerry, un des membres de l'équipe, fit passer un message via un autre joueur : « *Dis à Mamie Sherry que j'ai la honte, mais que j'ai fait mon choix. Je ne vais plus pouvoir aller à l'entraînement parce que j'ai fait le choix de mener une vie d'inhalateur d'essence et de délinquant* ». Jerry est donc resté en dehors de la vie de l'équipe pendant quelques mois durant lesquels il a été emprisonné à plusieurs reprises. Lorsque Sherry eut l'occasion de le rencontrer, elle lui dit que bien qu'elle soit déçue, elle pouvait reconnaître qu'il avait au moins fait un choix, et elle ajouta : « *il faut que tu comprennes que les amis que tu as choisi de suivre vont détruire ta vie, mais ça n'empêche pas que je continue à t'aimer* ». Cinq semaines plus tard, Jerry a demandé à pouvoir revenir dans l'équipe. La réaction initiale de Sherry fut de refuser avec véhémence sa réintégration. Son fils lui dit alors : « *Maman, ce n'est pas à toi de décider* ». Ce à quoi elle répliqua avec violence : « *il n'est absolument pas question qu'il revienne!* ». « *Maman, tu n'écoutes pas ce que je suis en train de te dire.*

Tu dois nous – l'équipe – laisser décider ». Au bout d'une demi-heure de discussion avec son fils, Sherry abandonna la partie. Jerry fut donc convié à participer à la séance d'entraînement suivante, et les garçons décidèrent d'avoir leur réunion à eux sans la présence d'aucun adulte. Ils s'assirent en cercle autour de Jerry. Et ce n'est qu'à la fin de leur réunion qu'ils firent venir les responsables du club des jeunes pour leur faire part de leur décision : « *nous voulons qu'il revienne dans l'équipe, mais pendant quelques mois il ne pourra pas être parmi les cinq premiers joueurs ; il sera un joueur de réserve.* » À la satisfaction de ses coéquipiers, Jerry accepta et c'est ainsi qu'il put jouer toute la saison. Mais parce qu'il avait raté pas mal d'entraînement, il resta un peu à la traîne. Il admit qu'il n'aurait jamais dû abandonner et il fit ses excuses aux garçons.

Sherry tira la conclusion suivante de cet épisode : « *Ce fut une leçon pour moi à la fois en tant que mère et en tant que directrice du Centre. J'ai été amenée à réaliser qu'il me fallait responsabiliser plus les garçons en leur faisant confiance sur le fait qu'ils étaient tout à fait capables de prendre la bonne décision. Le garçon n'a pas été ostracisé. C'est en fait ce que je craignais le plus. C'était plutôt reconfortant de voir qu'en dépit de ce qu'il avait fait, on l'acceptait quand même. Et à la fin de la saison, il a pu se tenir sur le podium et recevoir le trophée avec les autres garçons* ». Avant d'aller plus avant dans l'histoire de Sherry, considérons ce que cet épisode permet d'illustrer concernant la transmission de la responsabilité relationnelle telle que je l'entends.

Remarquons tout d'abord que pour ces jeunes garçons aborigènes fortement discriminés hors de leur communauté, pouvoir exprimer leur désir de mettre en place leur propre équipe a représenté un moyen de pouvoir se projeter positivement dans le futur, au-delà de leur présent immédiat et au-delà de leur existence en tant qu'individus isolés. Ils avaient un but qui impliquait d'autres personnes. Deuxièmement, demander à son fils Kevin de quitter une équipe hautement qualifiée démontre que Sherry était prête à abandonner pour elle-même et à faire abandonner pareillement à son fils leur désir de participer à une victoire pour les embarquer l'un et l'autre dans une aventure collective aux résultats beaucoup plus incertains. Elle a fait ainsi participer son fils à la responsabilité relationnelle qu'elle avait vis-à-vis de la communauté en élevant cette responsabilité au-dessus de la priorité qu'aurait pu représenter leur plaisir personnel ou familial. De plus, en demandant à Kevin de diriger l'équipe, elle lui a offert la possibilité d'exercer un rôle de modèle vis-à-vis des autres tout en lui transmettant une responsabilité relationnelle similaire, bien qu'à un autre niveau, à celle qu'elle-même assume en dirigeant le club des jeunes. Transmettre une telle

responsabilité à son fils va de pair avec le fait de lui reconnaître l'accès à une plus grande autonomie, c'est-à-dire une capacité à prendre des décisions par lui-même. Et c'est effectivement cette aptitude à démontrer son indépendance vis-à-vis de sa mère dont a fait preuve Kevin en s'opposant au refus de celle-ci d'accepter le retour de Jerry. Remarquons néanmoins que Kevin n'a pas décidé seul de réintégrer Jerry, mais qu'il a fait en sorte que la décision soit prise collectivement par l'ensemble des joueurs de son équipe, ce qui était aussi une façon pour lui de leur transmettre une responsabilité relationnelle en assumant simultanément pleinement son rôle de capitaine d'équipe. Les conditions posées pour que les garçons puissent prendre leur décision en toute liberté requéraient que, d'un côté, les adultes soient exclus et, de l'autre, que Jerry, au contraire, soit inclus. Et les adultes ont accepté ces conditions démontrant ainsi qu'ils étaient prêts à concéder aux garçons l'autonomie nécessaire leur permettant de prendre des décisions les impliquant directement.

Troisième point que je souhaite souligner ici. Avant de s'embarquer dans cette aventure, Sherry a demandé à tous les garçons d'être partie prenante du projet en s'engageant à s'y tenir, et elle a accepté sans le lui reprocher le choix de Jerry de laisser tomber puisqu'il a pris la responsabilité pleine et entière de sa décision en la lui faisant savoir, évitant aux adultes de perdre leur temps en essayant d'aller à sa recherche. Ce faisant, elle respecte l'importance fondamentale que les Aborigènes confèrent à l'autonomie personnelle. D'après elle, la raison majeure qui l'a fait s'opposer à la réintégration de Jerry était la peur qu'il ne soit humilié et ostracisé. Or, insista-t-elle, l'*amour* est une chose très importante. En évoquant ici l'amour, elle se réfère selon moi à l'importance conférée dans l'éthos culturel aborigène à la préoccupation que chacun se doit de porter aux autres. On remarquera ici que, dans un tel contexte culturel, être attentif au sort des autres et assumer une responsabilité vis-à-vis d'eux ne vont nullement de pair avec le fait de faire quelque chose pour eux ou à leur place comme il est souvent de règle dans les services sociaux.⁴

L'éthos culturel propre à la culture aborigène valorise à l'extrême l'autonomie des individus. C'est pourquoi les Aborigènes acceptent les choix autodestructeurs des autres, y compris lorsqu'il s'agit de jeunes gens ou de leurs propres enfants, parce que c'est leur corps et leur choix personnel. Bien entendu une telle attitude a ses désavantages. Si Sherry avait maintenu sa décision de ne pas réintégrer Jerry, il se peut qu'il ait continué sur la voie de l'inhalation d'essence et de la dé-

⁴ Durant la période assimilationniste, on a retiré les enfants à leurs familles pour leur bien et sans les impliquer dans la décision.

↳ K & J & A & S >>> JH des derniers

linquance et il aurait pu en mourir. Mais c'est précisément parce qu'elle a pleinement su *in fine* transmettre sa responsabilité relationnelle – conférer un pouvoir de décision sur les autres à son fils et aux autres membres de l'équipe – qu'elle a pu accepter leur décision collective et les moyens qu'ils se sont donnés pour y arriver, et donc que la fin de l'histoire s'est bien terminée.

Un autre cas difficile auquel durent faire face Sherry et ses collègues concernait David. Ce garçon vivait dans un contexte familial très instable, l'obligeant à vivre entre quatre et cinq maisons différentes. Son hygiène était en conséquence déplorable et les autres garçons se moquaient de lui. Un jour, sa mère lui mit une trempe mémorable pour s'être fait voler ses chaussures de sport. Le centre décida alors de lui prêter durant l'entraînement et les matchs une paire de chaussures de deux cents dollars en lui faisant la promesse qu'elles lui seraient offertes à la fin de la saison. Pour Sherry, il ne faisait aucun doute que David était le cas exemplaire de l'enfant victime ne possédant aucune confiance en lui : il était incapable de se défendre ou de s'opposer aux autres. Et pourtant il voulait faire partie intégrante de l'équipe et ne ratait aucun match. Le jour où Sherry découvrit que personne n'avait nourri David pendant quatre jours, son sang ne fit qu'un tour. Il fallait qu'elle fasse quelque chose pour remédier à cette situation intolérable. Elle s'en ouvrit à ses collègues et leur demanda ce qu'ils pensaient du mode d'approche d'une affaire aussi délicate. Au terme de leur discussion, elle décida de donner à la mère de David, qui était aussi sa nièce, un ultimatum : elle avait une semaine pour confier son fils à des parents qui s'en occuperaient correctement, sinon la garde de son fils risquait de lui être retirée. La mère prit immédiatement des mesures afin qu'il aille vivre dans un environnement plus stable et qu'il soit nourri. Son hygiène et sa confiance en lui s'améliorèrent progressivement, ce qui permit aux autres garçons d'avoir de meilleures relations avec lui et de le considérer, à la fin de la saison, comme un joueur de premier plan pour l'équipe.

Pour Sherry, il était clair que sa confrontation avec la mère de David était une solution bien plus satisfaisante que celle qui aurait consisté à la dénoncer aux services sociaux. Sherry, en effet, comme la plupart des Aborigènes, ne leur fait aucune confiance quant à leur capacité à mettre en place un bon suivi qui tienne sur la durée. Selon elle, il valait beaucoup mieux donner le choix à la mère, car c'était une façon de lui redonner le contrôle de ses actions et ainsi de la soutenir dans sa fonction maternelle. Et de fait, David a fini par retourner vivre chez sa mère. La capacité de Sherry à jouer le rôle de modèle positif pour la mère de David en lui donnant une alternative – soit elle faisait quelque

chose, soit les services sociaux étaient prévus – s'est avérée être le meilleur moyen de faire réinvestir et exercer une véritable fonction nourricière à cette mère. Et, dans le même temps, les coéquipiers de David jouaient le rôle de modèles positifs vis-à-vis de lui.

Sherry souligna combien au travers des différents obstacles auxquels elle et ses collègues avaient dû faire face, ils avaient eux-mêmes beaucoup appris quant aux problèmes divers auxquels les membres de leur communauté étaient confrontés. Je ne peux, en effet, évoquer ici tous les problèmes qu'ils ont dû affronter durant les quelques mois de la saison de basket, mais j'en mentionnerai tout de même deux autres : le retrait de la communauté, pendant plusieurs mois, de trois garçons appartenant à l'équipe, afin de les protéger en raison d'une vendetta courant dans la communauté, vendetta consécutive au meurtre particulièrement sanglant d'un jeune homme de 17 ans par un autre de 24 ans ; et le suicide d'une jeune fille de 18 ans qui était une figure de proue pour sa génération. Or, ces deux drames avaient affecté durement l'ensemble de la communauté puisque, comme je l'ai mentionné, tous sont ici apparentés. Adultes et enfants, membres de l'équipe de basket et travailleurs du centre de jeunesse ont donc subi de plein fouet le choc de ces événements rapprochés.

Et en dépit de toutes ces épreuves et de l'inexpérience des garçons, l'équipe de basket de Clearview a tout de même réussi à aller à la seconde grande finale en ne ratant la victoire que d'un point. Les animateurs avaient incité les familles à s'impliquer et c'est ce qu'ils firent : les résidents de Clearview remplissaient tel un raz de marée le stade de Hammerton. Et, quand l'équipe fut battue, un des cousins des garçons qui jouait pour l'équipe adverse, celle de Hammerton, a rejoint l'équipe de ses cousins et a pleuré avec eux. Et c'est également ce que firent toutes les grands-mères afin de reconforter les garçons. Mais le plus extraordinaire fut sans doute qu'en dépit de sa défaite, l'équipe de Clearview devint une figure d'inspiration pour tous les enfants aborigènes résidant en ville, à Hammerton. Nombre d'entre eux, en effet, demandèrent à faire partie de cette nouvelle équipe aborigène.

Cette conclusion heureuse fut l'occasion de mettre du baume sur les plaies consécutives aux nombreux événements traumatiques que les membres de la communauté avaient traversés durant cette saison de basket, or ces événements, pour tragiques qu'ils soient, sont le lot commun de toute communauté aborigène en Australie. Bien entendu, ces tragédies ne furent pas pour autant effacées, mais l'aventure menée à son terme donna néanmoins l'occasion aux parents comme aux enfants de ressentir pleinement la fierté d'être aborigènes, d'être parents et d'être coéquipiers, et d'en faire la démonstration en dehors même

Marika Moisseff

de leur communauté, c'est-à-dire au milieu des Blancs. Chacun à ~~leur~~ ^{sa} façon s'était hissé à une position ~~leur~~ ^{lui} rendant plus facile le fait d'assumer une responsabilité relationnelle. Au travers de la restitution d'une partie de l'épopée de Sherry, j'espère avoir illustré ce que j'en suis venu à proposer comme facteur de résilience dans une communauté aborigène, à savoir la transmission de la capacité à assumer une responsabilité relationnelle. Alors, qu'est-ce qu'assumer une responsabilité relationnelle ? C'est, selon moi, participer au développement des compétences relationnelles d'une autre personne en sorte à l'autoriser à renforcer son réseau relationnel et à lui fournir les moyens d'assumer, à son tour, une responsabilité relationnelle à l'égard d'autrui.

RÉSUMÉ

Parmi les mesures consécutives à la discrimination raciale des Aborigènes australiens par les Britanniques à la suite de la colonisation, l'une des plus néfastes a sans doute été de déposséder les parents de leurs responsabilités vis-à-vis de leurs enfants, dépossession particulièrement brutale lorsque les enfants étaient métis puisqu'ils étaient alors systématiquement retirés de leurs familles aborigènes pour être placés en institution ou donnés en adoption. Les conséquences délétères et persistantes en sont aujourd'hui connues et celles qui touchent la thématique de cet article renvoient au taux de suicide et, plus généralement, à la mortalité prématurée ainsi qu'aux troubles des conduites particulièrement élevés chez les jeunes Aborigènes, notamment les garçons. À partir du récit de la mise en place d'une équipe masculine de basket dans la communauté où l'auteur, pédopsychiatre et ethnologue, travaille depuis plus de 25 ans, elle met en évidence l'un des facteurs de résilience qu'elle a pu repérer : la transmission de la responsabilité relationnelle.

MOTS-CLÉS

Aborigènes australiens, dépendance, autonomisation, rôles parentaux, adolescence, transmission, résilience, responsabilité relationnelle

SUMMARY

Assuming relational responsibilities as a factor of resilience in Aboriginal Australia

Following the colonization of Australia, one of the most harmful measures resulting from the racial discrimination by the British against Aboriginal people consisted in divesting parents of their parental responsibilities. This was particularly brutal when the children involved

were of mixed descent as they were then systematically removed from their Aboriginal families and placed in institutions or given up for adoption. The ongoing detrimental consequences of this are now recognized and, insofar as the subject of this article is concerned, relate to the particularly high rates of suicide, early death and behavioral disorders among Aboriginal youths, especially boys. An account of the setting up of a male basketball team in the community where the author, child psychiatrist and anthropologist, has worked for over 25 years, reveals that one of the factors of resilience is the transmission of relational responsibility.

KEY-WORDS

Australian Aboriginal people, dependency, autonomisation, parental roles, adolescence, transmission, resilience, relational responsibility

SAMENVATTING

Het aannemen van relationele verantwoordelijkheden als factor van veerkracht in Aboriginal Australië

Na de kolonisatie van Australië bestond een van de schadelijkste maatregelen die het gevolg waren van de rassendiscriminatie van de Britten tegen Aboriginals erin ouders van hun ouderlijke verantwoordelijkheid af te stoten. Dit was bijzonder brutaal toen de kinderen in kwestie van gemengde afkomst waren aangezien zij toen systematisch uit hun Inheemse families werden verwijderd en in instellingen werden geplaatst of voor goedkeuring werden opgegeven. De aanhoudende schadelijke gevolgen hiervan worden nu erkend en, voor zover het onderwerp van dit artikel betreft, hebben betrekking op de bijzonder hoge percentages van zelfmoord, vroege dood en gedragsstoornissen onder Aboriginal jongeren, met name jongens. Een verslag van de oprichting van een mannelijk basketbalteam in de gemeenschap waar de auteur, kinderpsychiater en antropoloog, heeft gewerkt voor meer dan 25 jaar, blijkt dat een van de factoren van veerkracht is de overdracht van relationele verantwoordelijkheid.


TREFWOORDEN

Australisch Aboriginal volk, afhankelijkheid, autonomie, parental roles, adolescentie, overdracht, veerkracht, relational responsibility

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>
- Brady M. (1992), *Heavy Metal. The Social Meaning of Petrol Sniffing in Australia*, Aboriginal Studies Press
- Finlayson J. D. (1989), Welfare incomes and Aboriginal gender relations, in Altman J.C. (ed.), *Emergent Inequalities in Aboriginal Australia*, Oceania Monograph 38, University of Sydney, pp. 95-117
- Finlayson J. D. (1991), *Don't Depend on Me : Autonomy and Dependence in an Aboriginal Community in Northern Queensland*, PhD dissertation, Australian National University
- Martin D.F. (1993), *Autonomy and Relatedness: An Ethnography of Wik people of Aurukun*, Western Cape York Peninsula, Ph.D. dissertation, Australian National University
- Martin D. F. (2001), *Is welfare dependency 'welfare poison'? An assessment of Noel Pearson's proposals for Aboriginal welfare reform*, CAEPR Discussion Paper No. 213/2001, Centre for Aboriginal Economic Policy Research, Australian National University
- Moisseeff M. (1992), Les enjeux anthropologiques de la thérapie familiale avec les adolescents, in Gammer C. & Cabié M. — C., *L'Adolescence, crise familiale. Thérapie familiale par phases*, Érès, pp. 205-27
- Moisseeff M. (1995), *Un long chemin semé d'objets cultuels : le cycle initiatique aranda*, Éditions de l'EHESS. 280 p.
- Moisseeff M. (1999), *An Aboriginal Village in South Australia*, Aboriginal Studies Press, X+236p.
- Moisseeff M. (2004 a), Perspective anthropologique sur les rôles parentaux, in Angel P., P. Mazet, *Guérir les souffrances familiales*, PUF, pp. 29-45
- Moisseeff M. (2004 b), Dépendance nourricière et domination culturelle : une approche anthropologique des addictions, *Psychotropes* 10 (3-4) : 31-50
- Moisseeff, M. (2011), Invisible and Visible Loyalties in Racialized Contexts: A Systemic Perspective on Aboriginal Youth, in Eickelkamp U., *Growing Up in Central Australia: New Anthropological Studies of Aboriginal Childhood and Adolescence*, Berghahn Books, pp 239-272
- Moisseeff M. (2012), L'Objet de la transmission : un choix culturel entre sexe et reproduction » in Schwering K.-L., *Se construire comme sujet entre filiation et sexualité*, Érès, pp. 47-76
- Moisseeff, M. (2013), La tyrannie du choix chez les jeunes Aborigènes australiens, *L'autre, Cliniques, cultures et sociétés* 14 (1), pp. 43-53.

Moisseeff, M. (2014a), 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 b), Métissage et hiérarchisation des cultures ou les soubassements idéologiques de l'essentialisation des différences, *Alterstice — Revue Internationale de la Recherche Inter-culturelle* 4 (2), pp. 25-38

[http://journal.psy.ulaval.ca/ojs/index.php/ARIRH/article/view/Moisseeff_Alterstice4\(2\)/pdf](http://journal.psy.ulaval.ca/ojs/index.php/ARIRH/article/view/Moisseeff_Alterstice4(2)/pdf)

Myers F. (1986), *Pintupi Country, Pintupi Self*, Australian Institute of Aboriginal Studies/ Smithsonian Institution Press

Myers F. (2011), Fathers and sons, Trajectories of Self: Reflections on Pintupi Lives and Futures, Eickelkamp U., *Growing Up in Central Australia: New Anthropological Studies of Aboriginal Childhood and Adolescence*, Berghahn Books, pp 82-100

Pearson N. (2000), Passive welfare and the destruction of Indigenous society in Australia, in Saunders, P., *Reforming the Australian Welfare State*, Australian Institute of Family Studies (AIFS), pp. 136-155

Robinson G. (1992a). *Dependence and Conflict: Adolescence and Family in an Aboriginal Community of South Australia*, Ph.D. dissertation, University of New South Wales

Robinson G. (1992 b), *W.F.: The Reconstruction of a Suicide*, manuscript, University of New South Wales.

Robinson G. (1990), Separation, Retaliation, and Suicide: Mourning and the Conflicts of Young Tiwi Men, *Oceania* 60 (3), pp. 161-78

Robinson G. (1995), Violence, Social Differentiation and the Self, *Oceania* 65 (4), pp. 323-46

Robinson G., Eickelkamp U., Goodnow J., Katz I. (2008), *Contexts of Child development: Culture, Policy and Intervention*, Charles Darwin University Press

Silburn S., Glaskin B., Henry D., Drew N. (2010), Preventing suicide among indigenous Australians, in Purdie N., Dudgeon P., Walker R., *Working together: Aboriginal and Torres Strait Islander mental health and wellbeing principles and practice*, Australian Dept of Health and Ageing, pp. 91-104

Marika Moisseeff

Laboratoire d'anthropologie sociale, PSL Research University

52, rue du Cardinal-Lemoine

75005 Paris — France

IV. La chair et le sacré : la gestion médicale des corps vivants et morts

La chair, le sacré et le culte de l'homme dans les sociétés occidentales contemporaines¹

Marika Moïsseeff

En analysant, dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, la religion des Aborigènes australiens qu'il considère comme « la plus primitive » et, par là, « la plus simple », Durkheim cherche à mettre en évidence ce qui est au fondement de l'expérience religieuse, en tous temps et en tous lieux, c'est-à-dire y compris pour les hommes de son époque et de celles qui lui succéderaient [1912, p. 1-2]. Et pour lui, sans nul doute, il s'agit de la société elle-même qui, par l'action commune de ses membres au travers d'une « coopération active », prend conscience d'elle-même et se pose [*ibid.*, p. 597-598]. C'est donc le culte lui-même, et non les divinités, qui joue, selon lui, un rôle prépondérant dans toutes les religions, y compris dans la religion laïque qui devait s'imposer dans les sociétés « les plus évoluées ». L'entité sacrée des sociétés modernes renverrait alors à l'homme lui-même, seul être « que les hommes puissent aimer et honorer en commun » [Durkheim, 1914, p. 272, cité in Filloux, 1990, p. 42] et autour duquel s'organiserait le culte de cette nouvelle religion proprement laïque.

De fait, Durkheim avait la conviction « que le culte de l'homme finirait par dominer et devenir la valeur centrale des sociétés,

1. Cet article est fondé sur une communication présentée au cours du colloque « Les formes élémentaires de la vie religieuse de Durkheim 1912-2012. Perspectives pour l'anthropologie », organisé à Paris, en 2012, par le Laboratoire d'anthropologie sociale.

que les religions traditionnelles s'éteindraient au profit de ce nouveau religieux faisant de l'homme un Dieu » [Filloux, *ibid.*, p. 52]. Il postulait donc, par la même occasion, l'éternité du sacré. Un certain nombre d'auteurs se sont interrogés sur la validité d'une telle affirmation. Selon Pickering, pour que les canons du sacré établis par Durkheim fondent une religion dans l'Occident d'aujourd'hui, il faudrait qu'ils soient universellement acceptés comme tels, soutenus par l'autorité de la société ou de l'État ou de la nation concernés et que lui correspondent des tabous et des mesures répressives ; bref un sacré faisant consensus ou ayant pleine légitimité en renvoyant à un même corpus de représentations collectives. Le seul candidat éventuel renverrait, selon cet auteur, à l'humanisme. De fait, précise-t-il, durant les décennies qui ont suivi la disparition de Durkheim, les valeurs humanistes se sont effectivement affermiées dans les sociétés ; mais elles ne paraissent pas avoir pour autant fondé une nouvelle religion et un nouveau sacré. En reprenant la définition durkheimienne de la religion proposée dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Pickering va s'évertuer à démontrer de façon convaincante que l'humanisme ne correspond pas à une religion. Je ne reprendrai pas ici ses arguments sinon pour dire que je suis largement d'accord, notamment eu égard à l'impossibilité de faire équivaloir l'humanisme à une institution semblable à une Église dont les fidèles partageraient un corpus de mythes et de pratiques rituelles assurant la solidarité de leur communauté.

Il y a bien cependant, selon moi, dans les sociétés occidentales contemporaines, une religion commune correspondant à la définition *princeps* de Durkheim et centrée sur le culte de l'homme. Mais pour pouvoir l'appréhender, il faut abandonner le point de vue évolutionniste adopté par Durkheim. Dans ces conditions, l'incommensurabilité du sacré de l'Occident contemporain avec celui des sociétés dites primitives n'est plus un *a priori* nécessaire. Ce nouveau sacré peut alors apparaître comme bien plus comparable à celui des Aranda dont l'analyse des pratiques constitue le substrat des *Formes élémentaires de la vie religieuse*. Durkheim, Pickering, Filloux cherchent à le situer du côté d'une éthique des droits de l'homme, d'un humanisme moral quelque peu désincarné, n'ayant rien de commun avec les rites sanglants pratiqués par les Aranda [Moisseeff, 1995]. Dans cette perspective-là, ce n'est pas le corps

de l'homme, sa chair, son essence et sa nature auxquels serait voué un culte fondant une religion globale mais ce qui sous-tend « l'humanité » de chacun en son sens principalement moral. En prenant quelque distance avec l'évolutionnisme, il est possible de réorienter son regard pour s'attacher aux nouveaux traitements appliqués au corps dans sa matérialité même et retrouver sa qualité, en tant que tel, de « chose » sacrée privilégiée.

De fait, les travaux des ethnologues portant sur des matériaux recueillis dans des sociétés où le terme même de religion ne renvoie à aucun vocable synthétique rangent dans le registre du religieux non seulement des croyances en des entités invisibles et/ou des principes cosmiques mais également, et de façon privilégiée, tous les phénomènes peu ou prou ritualisés. Or dans ces contextes, le rite, comme le rappelle Daniel Fabre, « met en jeu le corps qui est tout ensemble son outil et sa matière » [1987, p. 4]. Ce qui m'amène à suggérer que, dans l'ensemble des sociétés occidentales d'aujourd'hui, ce type de rites renvoie aux pratiques médicochirurgicales, c'est-à-dire dont la matière et l'outil sont le corps humain. Elles sont sous-tendues par les représentations de la biologie et des techniques qui sont conséquemment appliquées au vivant. Institution médicochirurgicale et biologie fournissent ensemble les fondements de la sacralité d'une religion laïque commune à ces sociétés. Si elles sont en plein essor à l'époque de Durkheim, elles n'ont pas alors acquis le développement et le pouvoir consécutif qu'elles auront par la suite [Moulin, 2006].

Le corps et la santé au cœur du culte contemporain de l'homme

Les incantations concernant la nécessité de préserver la dignité humaine dans le cours de pratiques médicales de plus en plus intrusives et auxquelles il semble que nul ne puisse dorénavant échapper, l'importance prise par les débats et la législation sur la bioéthique, les références aux horreurs des camps où les corps ont été profanés, enfin les difficultés mêmes à parler directement du corps et du sacré dans les textes de loi actuels – on use alors de la langue « sacrée » de l'ancienne religion, le latin, comme le note le juriste Jean-Pierre Baud [1993] – désignent les lieux où le sacré,

d'un point de vue ethnographique, est aujourd'hui présent et où il faut donc le chercher : les institutions médicochirurgicales et médico-légales, là où l'on naît, là où l'on meurt, dans les sociétés modernes [Moisseff, 2013, à paraître]. Pour étayer cette hypothèse, rappelons la définition de la religion que nous offre Durkheim dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* :

« Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent » [1912, p. 65].

On peut dire que les institutions médicochirurgicales et médico-légales sont les temples de la nouvelle religion occidentale, une religion laïque comme le subodorait Durkheim, qui renvoie bien à un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses reconnues comme d'une importance suprême et que l'ethnologue se sent justifié à qualifier de sacrées, ces pratiques étant extrêmement encadrées par des législations restrictives punissant les transgressions, avec des variantes selon les nations. De fait, seuls les officiants autorisés du culte, c'est-à-dire initiés, sont habilités à opérer certains gestes devant se dérouler dans des enceintes interdites aux profanes, c'est-à-dire aux non-initiés. Les matières manipulées au cours des rites et les instruments utilisés à cet effet sont considérés comme potentiellement, voire effectivement, contagieux, ce pourquoi les uns et les autres sont soumis à des procédures de décontamination permettant de les maintenir séparés de ce qui appartient au monde ordinaire, profane. Toutefois, comme il est impératif de qualifier ces pratiques et les croyances correspondantes de laïques – c'est-à-dire qu'elles ne doivent en aucune façon pouvoir être confondues avec des pratiques religieuses traditionnelles –, le terme sacré en est banni, comme il l'est de la législation qui les encadre. Le siège de cette nouvelle Église laïque, équivalent du Vatican pour les fidèles catholiques, se trouve à Genève : il s'agit de l'Organisation mondiale de la santé. Et tout comme l'Église catholique, elle vise à l'universalisme de ses croyances et pratiques en cherchant à convertir l'ensemble des membres de l'humanité. C'est cette nouvelle Église, initiée dès juin 1946, date à laquelle elle a énoncé l'état de grâce idéal, à savoir *la santé*, auquel l'ensemble des dévots de cette religion peuvent et doivent aspirer :

La santé est un état de complet bien-être physique, mental et social, et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité².

Pour atteindre cet idéal dont on comprendra qu'il est extrêmement difficile à atteindre, les différents États participant de cette institution la financent à très grands frais et signent des conventions, des bulles à la suite des conciles réguliers qui s'y déroulent, dans lesquels ils s'engagent à respecter les consignes édictées. Ces consignes, entre autres choses, visent à enrayer les épidémies, c'est-à-dire les pollutions susceptibles d'affecter, voire d'anéantir, via des organismes étrangers non contrôlés – virus, bactéries, parasites –, les fidèles, c'est-à-dire les membres de l'humanité. Ces derniers sont ainsi incités à se conformer à des procédures de décontamination et de prévention en se présentant devant les officiants désignés à cet effet.

*Éléments constitutifs d'une religion
nouvelle laïque et universelle*

Nous allons maintenant examiner les propositions concernant les éléments constitutifs de ce que je propose de voir comme une nouvelle religion laïque et universelle.

Les croyances associées à cette religion se fondent sur ce qu'il est convenu d'appeler la biologie, renvoyant aux manières de se représenter, dans l'Occident contemporain, les modalités d'émergence de la vie et les processus censés permettre sa perpétuation, c'est-à-dire ce que les ethnologues désignent ailleurs comme participant de la cosmologie. Mais, dans les langues indigènes des sociétés occidentales, cette part de la cosmologie est désignée par le terme biologie apparu, il faut le rappeler, à la toute fin du XVIII^e siècle, son usage devenant prépondérant au décours du XIX^e siècle. La biologie et les pratiques médicochirurgicales qui lui sont associées donnent lieu à l'élaboration de tout un ensemble mythologique que, dans des travaux antérieurs, j'ai rattaché à la science-fiction³ qui fait également son apparition au décours du XIX^e siècle. J'y reviendrai.

2. Il est à noter que cette définition n'a pas changé depuis 1946, comme le précise le site correspondant de l'OMS.

3. Moisseff [2005 ; 2004a ; 2004b ; 2007 ; 2008 ; 2009 ; 2010 ; 2011 ; 2012].

Les pratiques de cette nouvelle religion sont centrées sur le corps [Moulin, *ibid.*]. Ce sont en effet les instances médicochirurgicales qui ont charge de gérer aujourd'hui, outre les maladies, la naissance et la mort autrefois gérées à domicile [Memmi, 2003]. Le corps est par ailleurs régulièrement soumis à diverses investigations et manipulations, et ce dès avant la naissance : échographies, radiographies, scanners, vaccinations, injections etc., auxquelles s'ajoutent le plus souvent au cours du cycle de la vie différentes interventions chirurgicales impliquant fréquemment divers types d'anesthésie, la banalisation de l'usage de la chirurgie et de l'anesthésie étant, rappelons-le, d'apparition récente. Tous les organes, toutes les parties du corps sont susceptibles d'être investigués de façon plus ou moins intrusive, et d'abord au travers des visites médicales obligatoires. Mais ils sont aussi susceptibles d'être prélevés pour être greffés [Boileau, 2002].

Par ailleurs, comme dans d'autres sociétés étudiées par les ethnologues, la religion laïque dont il est ici question fonde une part de son prestige sur les procédures déployées pour contrôler les forces à l'origine de la vie et de sa perpétuation que les indigènes désignent par le terme de gènes, eux-mêmes censés être constitués de composants dénommés ADN. Les gènes et l'ADN sont censés sous-tendre les identités personnelles tout en recelant la mémoire de l'espèce. Les disciplines étudiant la mémoire sont apparues à la fin du XIX^e siècle, c'est-à-dire à l'époque où la nouvelle religion, grâce à son efficacité pour lutter contre les infections au travers de diverses mesures hygiénistes, s'est définitivement imposée comme prééminente [Latour, 2001 (1984)]. Pour la science, fondement de la laïcité de cette nouvelle religion, ces sciences de la mémoire ont probablement représenté, comme le suggère Hacking [1998 (1995)], une façon de se réappropriier l'idée de l'âme des anciennes religions. De fait, la mémoire est un des critères essentiels qui fondent l'identité personnelle en Occident. Comme l'ont montré un certain nombre de chercheurs, l'importance conférée à la génétique a permis le développement d'une véritable mystique de l'ADN⁴ : nos gènes sont censés receler la mémoire de nos ancêtres et déterminer ce que nous sommes autant que ce que nous deviendrons.

4. Nelkin et Lindee [1998 (1994)] ; Bourgain et Dalru [2013] ; Moisseff [2004a ; 2004b ; 2010].

Dans la cosmologie occidentale contemporaine, les forces biologiques tendent donc à se substituer à la notion de divinité : elles constituent une forme de transcendance interne au sujet, porteuse d'une intentionnalité propre en partie indéchiffrable et qui est symboliquement représentée par l'hélice d'ADN. D'où l'intérêt et les sommes investies pour « déchiffrer » le génome humain, accompagnés d'une ferveur similaire à celle qui animait, autrefois, les mystiques tentant de déchiffrer le message divin contenu dans les Écritures et censé receler le mystère de l'origine de l'humanité, de la vie et son devenir.

Les relations traditionnelles entre hommes et femmes régulées par les anciennes religions se fondent sur la distinction de leur rôle dans la reproduction [Moisseeff, 2000 ; 1998 ; 1995]. Les institutions médicochirurgicales vont permettre leur transformation en permettant la séparation entre activités érotiques et proprement reproductrices [Moisseeff, 2009]. L'accession des femmes à des prérogatives ailleurs uniquement masculines est associée à la diffusion généralisée de divers procédés visant à retarder, restreindre ou supprimer leur fertilité. Des spécialistes ont la charge d'assurer ce contrôle sur la fertilité qui leur permet également de traiter la stérilité. La mythologie occidentale en ce domaine, au travers de la science-fiction, est extrêmement proluxe.

La mise en place de la nouvelle religion occidentale requiert que les officiants du culte empruntent un itinéraire initiatique. Les étapes de l'initiation de ceux qui occupent le haut de la hiérarchie ecclésiastique, les médecins, ont été définies en France au début du XIX^e siècle [Godeau, *ibid.*]. Cette initiation prenant place dans les temples de l'exercice, à savoir les hôpitaux, a permis au personnel médical laïque, médecins puis infirmières, aides-soignantes, agents hospitaliers, d'en évincer progressivement les religieuses chrétiennes, seules jusque-là à y soigner les malades indigents⁵. Il s'agissait bien de remplacer l'ancienne religion dont les officiants avaient charge de superviser le contrôle sur les corps par une religion laïque reprenant ce rôle en renforçant le pouvoir des nouveaux officiants. Ce sont effectivement à eux qu'est déléguée la biopolitique analysée par Michel Foucault [1997] qui apparaît, selon lui, au décours du XVIII^e siècle. Cette biopolitique va permettre de substituer au pouvoir

5. Lalouette [1991, 2006] ; Knibiehler [1984] ; Huguet-Duguet [1982].

traditionnel du Prince sur les sujets, à savoir *faire mourir et laisser vivre*, le nouveau pouvoir des gouvernants laïques, à savoir *faire vivre et laisser mourir*⁶. La laïcisation du nouveau personnel chargé d'une autorité sur les corps, et notamment ceux occupant le plus haut grade dans la hiérarchie ecclésiastique de la nouvelle Église, passe, je l'ai dit, par la mise en place d'une trajectoire initiatique fort bien ethnographiée par Emmanuelle Godeau [2007] permettant, en France, d'accéder au titre d'interne des hôpitaux de Paris. Les travaux pratiques d'anatomie et de dissection des cadavres constituent la première étape de ce nouvel apprentissage médical : ils consistent à confronter d'emblée et de façon très crue les médecins à la mort qu'ils auront charge de combattre et à les confronter également à l'aspect sacré de l'intrusion dans l'intimité des sujets qui est à la base du culte médical.

Cet apprentissage se poursuivra, pour ceux ayant réussi le concours de l'internat, par ce qui renvoie au folklore des carabins et des salles de garde : ici c'est le sexe et la pornographie qui sont conviés transgressant, en l'inversant, ce qui constituait la stricte discipline imposée aux officiants de l'ancienne religion sous couvert de la continence sexuelle, voire de la virginité. Les rites ouvrant et fermant le temps de l'internat sont eux-mêmes sacrilèges vis-à-vis de l'ancienne religion et c'est pourquoi, bien que fondés sur la débauche, ils sont appelés baptême et enterrement. Enfin, rappelons que pour devenir médecin, l'impétrant doit prêter le serment d'Hippocrate devant le buste de ce dernier, serment qui a été récemment laïcisé.

Reconsidérer la notion de sacré

Il me faut ici préciser que la conception de sacré à laquelle je me réfère n'est pas, à strictement parler, celle de Durkheim. Elle est plutôt en phase avec celle de George Bataille [1957 ; 2004] qui, comme on le sait, s'est inspiré de certains travaux ethnologiques consacrés aux rituels. Dans cette perspective, le sacré est nécessairement rattaché à la transgression, c'est-à-dire au franchissement d'une frontière entre ce qui peut être exhibé ou pratiqué et ce qui doit *ordinairement* être tenu secret, maintenu à distance des sens et, notamment, de la vue et du toucher. Lorsque

6. Foucault *et al.* [2006 ; 2004a ; 2004b ; 1997] ; Memmi [2003].

cette frontière est violée, on est dans l'*extraordinaire* qui peut être organisé comme tel au moyen de conventions socialement reconnues, comme il est de règle au cours de cérémonies religieuses mais aussi de l'examen médical ou des interventions chirurgicales.

L'exhibition de l'intimité corporelle est, de fait, celle qui est la plus susceptible de renvoyer à une transgression. C'est pourquoi il y a une contiguïté entre le sacré et, d'une part l'érotisme, d'autre part la mort, les trois pouvant se trouver conjugués dans des circonstances extrêmes, ce à quoi renvoie l'imagerie des œuvres de Sade, de Bataille et aujourd'hui de Guyotat. Selon moi, ce qui lie ces phénomènes est la présence excessive du corps en tant que tel, c'est-à-dire sans médiation. Ainsi, le poids de la corporéité en excès du cadavre révèle au public une intimité que la présence de la subjectivité du sujet vivant qui l'animait masquait avant sa mort. De ce point de vue, le sacré renvoie à l'exhibition de l'intime au cours de laquelle la présence lourde et concrète du corps au travers de sa nudité et/ou de ses sécrétions telles que sang, sperme, urine, excréments est essentielle, par opposition aux représentations distancées du corps que nous offrent l'iconographie chrétienne ou les déplacements symboliques consistant, par exemple, à représenter le sang du Christ par le vin lors de la messe ou son corps par l'hostie lors de la communion.

Il en va tout autrement dans les rites où les corps sont publiquement dénudés et sur lesquels sont pratiquées toutes sortes d'opérations physiques telles que circoncision, scarifications et bien d'autres choses encore. Assister à une cérémonie au cours de laquelle un prêtre boit un calice rempli de vin ou assister au jaillissement du sang d'un animal auquel on tranche la gorge, voire être amené à boire ce sang ou en être témoin donnent lieu à des expériences bien différentes. Dans cette perspective, les salles d'urgence, les blocs opératoires, les morgues et les salles d'autopsie renverraient beaucoup plus qu'on ne le croit, et en dépit de toute la sophistication technologique de l'outillage utilisé, à des lieux où le sacré est à l'œuvre. Dans ces différents cas de figure, l'idée d'une transgression est maintenue et participe des rituels mis en place et du ressenti tout à fait singulier engendré par les expériences qui s'y vivent.

La présence de l'intime dans un espace public confrontent ceux qui en sont témoins à une altérité radicale : l'intime de l'autre conduisant celui-ci à faire le plus souvent l'expérience de la honte, sentiment qui révèle qu'une transgression est commise. L'exhibition de l'intime met d'autant plus mal à l'aise qu'elle fascine et dégoûte à la fois, et que le dégoût qu'elle suscite est la raison même de la fascination qu'elle exerce, toutes choses qui ont précisément à voir avec la conscience d'enfreindre un interdit en franchissant la ligne qui sépare ce que l'on a le droit habituellement de percevoir ou de faire et ce qui ne peut l'être qu'en des circonstances exceptionnelles.

La conscience de transgresser ce qui est d'ordinaire un interdit joue un rôle essentiel dans toutes les procédures ritualisées mises en place dès qu'il est question d'opérer sur les corps. L'accès au sacré aurait à voir, dans cette perspective, avec le franchissement de la frontière qui sépare l'intime et le public, quelles que soient les façons de les définir suivant les contextes culturels. Pour qu'il y ait transgression par rapport aux codes ordinaires de sociabilité, il faut qu'une limite soit franchie et, pour ce faire, il est nécessaire qu'elle soit, dans le même temps, maintenue. C'est cette limite que le personnel médical est habilité à franchir grâce à l'initiation qui lui en ouvre le droit et dont on comprendra alors que le sexe et la mort y jouent un rôle fondamental [Moisseeff, 2013, à paraître].

C'est en raison de son initiation que le personnel médical est habilité à toucher des substances considérées comme ayant un potentiel fortement contaminant, à savoir les substances corporelles telles que sang, sperme, excréments, urine etc. C'est pourquoi de strictes mesures d'asepsie entourent leur manipulation, celle-ci faisant, par ailleurs, l'objet de nombreux textes de lois. Ces mesures désignent la frontière entre ce qui est considéré comme sacré, d'un point de vue anthropologique, l'intimité charnelle des corps, la chair et ses constituants, et ce qui appartient au monde profane. Le franchissement de cette frontière exige l'utilisation de procédures impliquant des objets de culte, dont le bistouri en est l'un des symboles.

Nous avons examiné ce qui a trait aux cultes qui prennent place dans les enceintes consacrées à cet effet. Mais les fidèles sont également incités à procéder dans leur quotidien à des rites centrés sur les soins à donner à leur corps afin d'atteindre l'idéal de santé prôné par l'Église. Ce contrôle sur soi renvoie en particulier à l'hygiène, à la diététique, aux sports qui font l'objet d'une éducation et qui

participent de ce que les gouvernants ont charge de réguler, à savoir la santé publique. Par contraste avec ce qu'envisageait Durkheim, à savoir que la nouvelle religion se fonderait sur l'éthique de la personne en tant que membre de la société, c'est-à-dire qu'elle serait humaniste, la nouvelle religion laïque qui est apparue considère l'individu comme membre d'une espèce, l'humanité, c'est-à-dire comme une communauté de corps semblables. De ce point de vue, elle est plus humanitaire qu'humaniste.

Une mythologisation du biopouvoir

Je voudrais, dans cette section, revenir à la mythologie associée à cette religion laïque. Au cours de mes recherches anthropologiques sur les représentations occidentales contemporaines de la reproduction, j'ai été, en effet, amenée à me pencher sur certains films de science-fiction dans lesquels des femmes sont l'objet d'une insémination d'origine extraterrestre [Moisseff, 2011]. Elles vivent généralement cet événement de façon très traumatique. Un traumatisme consécutif à une forme de viol, c'est-à-dire à une intrusion dans leur sphère génitale sans consentement de leur part et, dans la grande majorité des cas, sans relations sexuelles non plus.

Dans un premier cas de figure, elles se retrouvent soudain enceintes sans avoir eu de relations sexuelles ou alors qu'elles étaient vierges ou stériles. Citons, à titre d'exemple, *Le Village des damnés*, film de Rilla de 1960 qui a donné lieu à une suite, *Les Enfants des damnés* [Leader, 1963] et à un remake de Carpenter en 1995, tous trois s'inspirant d'un roman de Wyndham paru en 1957 ; *The Stranger within*, un téléfilm de Matheson datant de 1974 ; *Godsend*, de Beaumont, sorti en 1980. Il faut également citer, parmi ce genre de cas, la série *X-files* [Carter, 1993-2002] où la grossesse de l'agent Dana Scully, tout comme celle d'autres personnages féminins de la série, résulte d'expérimentations occultes d'origine extraterrestre. Toutes ces grossesses aboutissent à la naissance d'enfants superintelligents dotés de pouvoirs extraordinaires. Il en va de même de Lili dans la série *Les 4400* [Echevarria et Peters, 2004-2007] ; ce sont ici les humains du futur qui sont à l'origine de sa grossesse et, à l'instar des extraterrestres, ils sont dotés de pouvoirs et d'une technologie très supérieurs à ceux de l'humanité d'aujourd'hui.

Dans un deuxième cas de figure, la grossesse est consécutive à un enlèvement de la part d'extraterrestres : les femmes sont littéralement aspirées dans un vaisseau spatial, placées dans un environnement aseptisé alors même qu'elle ne peuvent ni bouger ni appeler au secours tout en restant parfaitement conscientes de ce qui leur arrive. Elles se retrouvent allongées sur une table, déshabillées, entourées de personnages sans véritable visage ou ayant l'aspect typique d'extraterrestres, c'est-à-dire des êtres à l'aspect fœtal avec une grosse tête ; on leur écarte les jambes et on introduit dans leur vagin un objet oblong métallique ou alors une tentacule sort de la tête d'un des extraterrestres et se faufile entre leurs jambes. À la suite de cette expérience, les femmes se retrouvent enceintes d'un bébé au développement très accéléré et, là encore, doté de pouvoirs que l'on pressent très supérieurs à ceux de leur mère et de l'humanité à laquelle celle-ci appartient. L'enfant est retiré à sa mère soit lorsqu'il est encore dans sa matrice, soit une fois qu'il est né, soit un peu plus tard. Sa destinée est de rejoindre les siens, des êtres d'essence supérieure qui ont été à l'origine de sa conception et qui sont seuls à même de l'élever adéquatement. Le film inaugural de telles grossesses extraterrestres avec le motif complet tel que je viens de le décrire est, me semble-t-il, *Intruders*, de Dan Curtis, sorti en 1992, sur lequel je vais revenir ; *Progeny*, de Yuzna, sorti en 1998, est de la même veine, tout comme la série télévisée américaine *Disparition*, de Bohem, apparue sur les écrans en 2002.

Évolution, contagion et enlèvements d'enfants

L'emprise croissante de l'institution médicale dans le champ gynéco-obstétrical et le développement conjoint d'une technologie de plus en plus sophistiquée pour traiter la stérilité des femmes des sociétés occidentales⁷ participent de cet imaginaire qui commence à se développer dès la fin du XIX^e siècle⁸. Dans les films que j'ai évoqués, le corps de la femme est utilisé comme incubateur naturel

7. Knibiehler [2002] ; Giami [2000] ; Oudhsoorn [1994] ; Reilly [1991].

8. Pour l'historique et la liste exhaustive des œuvres de science-fiction ayant pour motif des pratiques médicales exercées par des extraterrestres et le lien qu'elles entretiennent avec les récits d'enlèvements soucoupiques allégués par des personnes réelles à partir des années 1960, on se référera avec grand profit à Meurger [1995]. Et pour une fictionnalisation plus classique du thème de la stérilisation occulte par

afin de faire naître des enfants issus d'une autre espèce dont la supériorité en regard de l'espèce humaine terrestre actuelle est signifiée par l'extraordinaire de sa technologie. En témoignent leurs vaisseaux extraterrestres qui leur ont permis d'arriver jusqu'à nous et leur capacité à manier allègrement le génome humain. Leur recours à des femmes appartenant à une espèce inférieure pour assurer leur propre reproduction dénote la difficulté où ils se trouvent de pouvoir assurer seuls la perpétuation de leur espèce. Et ces éléments fictifs-là renvoient très directement à la perspective évolutionniste des sociétés occidentales contemporaines qui tendent effectivement à hiérarchiser les groupes humains en fonction de leur taux de fécondité. Les sociétés les plus riches et les plus développées sur le plan technologique sont aussi les moins fécondes, les plus pauvres et les plus « archaïques » seraient les plus prolifiques. Le degré d'évolution d'une population apparaît, dans cette perspective, inversement proportionnel à son taux de fécondité. Et les moyens auxquels vont recourir de plus en plus fréquemment, et de manière tout à fait novatrice, les individus hypofertiles ou stériles des sociétés « les plus évoluées » sont non seulement les procréations médicalement assistées mais également les adoptions à l'étranger, c'est-à-dire dans les pays dits du tiers monde ou dans les populations pauvres des pays émergents, avec l'exigence juridique, via l'adoption plénière, d'une rupture définitive des liens avec les familles d'origine des enfants adoptés [Ouellette, 1998].

Par ailleurs, on note la tendance, à la fin du XIX^e siècle, à envisager la reproduction entre membres de groupes ethniques distincts et/ou ennemis comme une infection : les dirigeants commencent alors à craindre que les femmes de leur pays ne soient inoculées par la semence d'individus de « races » étrangères et ennemies [Moisseff, 2007]. Dès le début de la Première Guerre mondiale, les viols de guerre vont devenir une préoccupation majeure des états en conflit [Audoin-Rouzeau, 1995] car les enfants ainsi conçus sont vus comme de futurs « ennemis intérieurs ». Cette façon de concevoir l'enfant de l'ennemi comme *un étranger potentiellement hostile* mais que rien ne pourrait, en apparence, distinguer des autres ne relève donc pas seulement de l'idéologie nazie. Celle-ci n'en est

les médecins, renvoyant à des pratiques médicales réelles d'ovariectomies dans la deuxième partie du XIX^e siècle [Oudshoorn, 1998], on se référera à Delamotte [2003].

que l'expression la plus visible car elle a donné naissance à une idéologie clairement énoncée et à la mise en place d'un appareillage politique visant à améliorer la race aryenne tout en augmentant sa fécondité⁹, c'est-à-dire à une biopolitique de l'espèce humaine dans sa forme la plus aboutie. De fait, le contrôle sur la reproduction de plus en plus prégnant opéré par les instances médicales, tout comme le développement de la biotechnologie et de la biométrie, ne cessent d'être associés, sur le plan des représentations, à la tentative opérée par le régime nazi. Et les extraterrestres des œuvres de science-fiction que j'évoque ici partagent de nombreux traits communs avec la race des seigneurs : leur certitude d'être supérieurs aux membres des populations qu'ils extraient de force de leur environnement habituel ; leur froideur et leur impassibilité face aux souffrances qu'ils infligent aux spécimens humains ainsi obtenus au travers d'expérimentations médicales ; leur désir, enfin, d'accroître leur propre population devenue, en raison même de l'accroissement de leur intelligence et de leur recours à la technologie, hypofertile.

On sait en effet que, dans le cadre d'une politique de promotion des naissances d'enfants aryens, on ouvre en Allemagne, dès 1935, les premiers « Lebensborn », véritables haras humains, dont le but initial était de donner aux filles mères « racialement valables » la possibilité d'abandonner leur enfant à la SS. Ces centres furent ensuite transformés en lieux de rencontre permettant à des femmes allemandes racialement pures de concevoir des enfants avec des officiers SS, le but ultime étant le développement d'une « super-race ». Les enfants nés dans les Lebensborn étaient pris en charge par la SS et élevés sans aucun contact avec leur mère¹⁰. Par ailleurs, pour suppléer aux pertes allemandes dues à la guerre, des opérations d'enlèvement furent organisées par la SS dans les territoires occupés pour arracher de force à leur familles les enfants répondant aux critères raciaux nazis (blonds, yeux bleus etc.). Plus de deux cent mille enfants, parmi lesquels de très nombreux bébés, furent ainsi volés en Pologne, en Ukraine et dans les pays baltes. Ils étaient destinés à l'adoption par des familles SS.

9. Hillel et Henry [1975] ; Conte et Essner [1995] ; Massin [2000].

10. Je me référerai ici essentiellement à Hillel et Henry [1975], et Ericsson et Simonsen [2005]. On pourra aussi lire, pour une mise en fiction de faits biographiques réels, Huston [2006].

Mais des enlèvements d'enfants ont aussi été pratiqués par des pays occidentaux que nul ne songerait à qualifier de nazis. Ainsi, en Grande-Bretagne, nombre d'enfants placés par leurs parents à titre temporaire dans des institutions, en raison de difficultés pécuniaires, ont été envoyés dans les colonies britanniques et leurs origines ont été effacées des registres [Bean et Melville, 1989]. En Australie, les enfants métis ont été systématiquement retirés de force à leurs familles aborigènes pour être placés en institution ou donnés en adoption à des familles blanches en mal d'enfants [Read et Edwards, 1989 ; Read, 1999]. En Israël même, après la Deuxième Guerre mondiale, des bébés de familles nombreuses et pauvres yéménites ont été déclarés morts à leur naissance pour pouvoir être donnés à des familles ashkénazes qui avaient été spoliées de leurs propres enfants par la shoah¹¹. Par ailleurs, la pilule contraceptive a fait l'objet d'expérimentations américaines sur des femmes portoricaines que l'on jugeait trop prolifiques [Presser, 1973]. Et au titre d'un contrôle des naissances exercé pour le bien des populations sud-américaines et africaines, les Nord-Américains ont pratiqué des stérilisations sur les femmes de ces populations [Hartmann, 1995 ; Kuumba, 1999].

La science-fiction n'est pas, de mon point de vue, qu'un exercice d'anticipation sur l'avenir, elle nous parle aussi de notre passé et de notre présent. Elle le fait avec les moyens qui sont les siens, ceux de la mythologie au sens anthropologique du terme, à savoir sur un mode distancié en faisant appel, pour les œuvres auxquelles je me réfère ici, à des personnages tels que les extraterrestres, c'est-à-dire apparemment suffisamment éloignés de nous pour que nous soyons plus libres de spéculer sur nos pratiques [Moisseeff, 2005]. Et, depuis le XIX^e siècle, la médecine ainsi que les recherches et les techniques nouvelles qui lui sont associées exercent, d'une façon encore jamais égalée, un contrôle, d'une part sur les corps, d'autre part sur les populations, les deux volets de la biopolitique de l'espèce humaine dont nous parle Foucault. Il est donc logique d'en inférer qu'elles ont représenté un ferment mythopoïétique puissant ayant ensemencé ce nouveau corpus mythologique qu'est la science-fiction. Et il devient également possible, comme le fait Meurger [1995, 1996], d'en déduire que les œuvres qui en sont

11. Greenberg [1997] ; Jones et Murphy [2001] ; Weiss [2003].

issues nourrissent, à leur tour, l'imaginaire personnel des individus vivant dans un tel contexte culturel où la biotechnologie a pris une place plus que prééminente, non seulement dans les pratiques mais également dans les représentations qu'elles tendent à saturer.

Implant nasal et anesthésie

À ce point de mon analyse, je n'ai fait qu'évoquer la façon dont la science-fiction met au travail le volet « contrôle sur la population » de la biopolitique de l'espèce humaine. Je vais maintenant tenter de montrer que la science-fiction renvoie également au contrôle sur les corps des individus exercé de façon particulièrement exemplaire au moyen des instances médicales. Pour ce faire, je vais me tourner vers un motif récurrent de certains films de science-fiction que j'ai évoqués : la mise en place d'un implant dans le nez des femmes enlevées et engrossées par des extraterrestres, révélée par des saignements de nez à répétition. Ce motif est d'apparition récente puisqu'on ne le retrouve qu'à partir des années 1990, et il n'est présent que dans un nombre encore relativement restreint de fictions. Je ne doute pas cependant de sa prolifération future.

Dans la tradition de l'analyse structuraliste des récits mythiques [Lévi-Strauss, 1955], ce qui touche le haut du corps peut symboliquement renvoyer à ce qui se passe dans sa partie basse [Héritier, 1989]. De fait, l'introduction d'un instrument permettant d'inséminer les femmes provoque souvent des saignements. Mais dans les grossesses extraterrestres ou réelles, en dehors de l'enfant qui se développe éventuellement, il ne doit rien rester de l'instrument qui a servi à l'insémination. Les femmes des récits de science-fiction se trouvent donc privées d'un élément de preuve permettant de valider leurs allégations concernant l'intervention d'une technologie extraterrestre. En dehors de congénères ayant été victimes des mêmes faits avec lesquels elles participent à des groupes de soutien psychologique, personne ne veut les croire. On les pense folles. L'hypnose est alors utilisée pour les conduire à raconter ce qu'elles ont vécu au cours de leur abduction, et à dessiner ce qu'elles ont vu : les hommes d'un autre monde et le lieu d'opération où ils ont pratiqué, voire les symboles inscrits sur leur matériel.

Le film inaugural de telles grossesses extraterrestres, je l'ai dit, est *Intruders*, de Curtis, sorti en 1992. Il est directement inspiré du livre du même nom publié en 1987. Et bien que l'auteur du livre, Budd Hopkins, ait participé à l'écriture du scénario, il ne s'agit pas d'un roman de science-fiction. Hopkins est investigateur en phénomènes ufologiques – tout ce qui a trait aux objets volants non identifiés – et, depuis 1975, il s'est mis à recueillir les récits de ceux qui prétendent avoir été enlevés par des extraterrestres¹². Son but est de les aider à faire valider par la communauté scientifique leur histoire. À cet effet, il a amené à collaborer avec lui un psychiatre de Harvard de renommée internationale, John Mack, qui a pratiqué dans ce but des régressions hypnotiques approfondies sur les sujets concernés. John Mack [1992], au terme de ses recherches, est devenu de plus en plus convaincu de la réalité des phénomènes allégués par ses patients. La fiction a donc rejoint certaines formes d'expérience vécues par des personnes réelles, d'autant plus que le personnage du film appelé docteur Neil Chase incarne à l'évidence le docteur John Mack.

Cependant, les implants dans le corps d'individus alléguant du fait qu'ils auraient été enlevés par des extraterrestres sont des éléments de preuve beaucoup plus irréfutables que les récits recueillis sous hypnose. Ils sont présentés comme les seuls éléments concrets et matériels de la réalité de ce type d'enlèvements. Et là encore, l'institution médicale, toujours pleine de ressources, a trouvé l'homme de la situation : le docteur Leir, podologue et chirurgien, qui a pratiqué avec des collègues des interventions sur les kidnappés afin de retirer leurs implants extraterrestres. Ces interventions chirurgicales sont précédées d'exams radiographiques pour localiser les objets en question, d'un examen psychologique permettant d'affirmer que les sujets sont sains d'esprit, et suivies d'analyses poussées des implants ayant permis, selon le docteur Leir, de démontrer qu'ils sont issus d'une technologie extraterrestre [Leir, 1998]. Nous n'apprenons pas grand chose à la lecture de son livre *Les Aliens et le scalpel* sinon que toutes les personnes

12. Des travaux anthropologiques ont été effectués à partir de ces récits [Méheust 1985 (1978) ; Lagrange, 1990]. Et pour se faire une idée d'un cas d'investigation accompagné de notices biographiques concernant Budd Hopkins et le docteur John Mack, voir Stefula *et al.* [1993].

gravitant autour de ces expériences, les kidnappés compris, ont des vies, en règle générale, extrêmement ordinaires. Mais le crédit accordé par certains cercles à ces récits d'enlèvements ou aux investigations auxquelles elles ont donné lieu, la médiatisation qui en est faite transforment la vie ordinaire des sujets concernés en extraordinaire avéré : ils deviennent des vedettes internationales et leurs aventures sont transformées en films hollywoodiens et/ou en romans ou biographies, et deviennent l'amorce de nouvelles aventures contées par d'autres congénères, avec des variantes comme il se doit¹³.

Des orifices supérieurs au bas du corps, et inversement

John Mack, l'hypnotiseur de Harvard, mort en 2004, pensait qu'il pouvait exister une autre dimension de la réalité à laquelle ces personnes avaient eu accès. Et nous pouvons, je crois, le suivre jusqu'à un certain point sur ce chemin. En effet, plusieurs éléments de leur histoire conduisent à penser que ce qu'ils évoquent doit être mis en relation avec ce qu'ils ont vécu au cours d'interventions chirurgicales bien réelles dont le modèle pourrait bien être, compte tenu de l'âge de ces personnes, l'extraction des amygdales et des végétations. Nous retrouvons là la problématique ORL qui fait lien avec le motif des implants dans le nez.

En effet, les personnes « abductées » décrivent des flash-back de situations au cours desquelles elles sont amenées sur une table d'opération où elles sont dénudées pour être parfois revêtues d'un vêtement évoquant la tenue spéciale dont on affuble les

13. Apparemment, je ne suis pas la seule à avoir fait ce constat sur l'aspect quelque peu ordinaire des personnes enlevées ou gravitant autour d'eux : voir les remarques caustiques de Kottmeyer que j'ai trouvées sur internet. Les blogs de personnes alléguant avoir été enlevées, ou se demandant si elles ne l'ont pas été, sont aussi assez édifiants à cet égard, tout comme les portraits que l'on peut en retirer dans les récits restitués dans Méheust, *op. cit.*, et Lagrange, *op. cit.* Et ce fait est à rapprocher d'une réflexion similaire de Ian Hacking [1998 (1995)] concernant les personnes atteintes du syndrome de personnalité multiple qui se plaignent, tout comme les « abductées », de phénomènes amnésiques. Elles renvoient, selon lui, à « la diversité [...] de la figure de l'Américain ordinaire, auquel personne ne s'intéresse d'habitude ». Et pourtant, c'est en vertu de leur syndrome peu ordinaire que certaines ont été reçues dans les *talk-show* les plus courus tels que ceux de Geraldo Rivera et Oprah Winfrey [*op. cit.*, p. 61]. Et tout comme les kidnappés, leurs récits font, par la suite, l'objet de publications multiples, de mises en fiction littéraires et cinématographiques.

opérés ; elles ne peuvent plus parler, plus bouger, sont entourées de personnages sans visage distinguable qui communiquent avec elles, non sur un mode verbal, mais par télépathie. Et si l'on peut affirmer que, dans le cadre d'une analyse structuraliste, ce qui, dans une représentation, correspond au haut du corps, aux orifices supérieurs, peut symboliquement renvoyer au bas du corps, l'inverse est tout aussi vrai : une intervention sur la sphère bucco-pharyngée pourrait être remémorée sous la forme d'une intrusion dans la sphère génitale. Ce, d'autant plus que ces interventions, lorsqu'elles étaient effectuées à l'aide d'un masque servant à l'anesthésie, était d'une rare violence fort bien décrite par un médecin anesthésiste, David Cohen-Salmon [1994], dans son livre *En travers de la gorge*. S'il ne s'agissait pas d'un viol au sens commun du terme, il s'agissait bien d'une violence exercée sur un corps immobilisé et dans un état de conscience fortement altérée. Si les personnes plongées dans le coma peuvent, comme le croient les praticiens, conserver une certaine forme de remémoration de ce qui s'est passé autour d'elles alors qu'elles étaient inconscientes, il n'est pas impossible qu'il en aille de même de certains sujets anesthésiés, d'autant plus qu'on estime, compte tenu de l'aspect relativement anodin d'une telle intervention ORL, que l'anesthésie doit rester très transitoire. Or il arrive que des sujets plus profondément anesthésiés se réveillent.

Par ailleurs, des femmes ayant eu, lors de césariennes, une anesthésie locorégionale, c'est-à-dire leur permettant de rester conscientes, m'ont raconté qu'elles avaient malheureusement vu leur corps incisé sur le scialytique placé au-dessus d'elle et qui était pourtant censé les aveugler. Toutes choses dont on comprendra qu'elles puissent être vécues sur un mode traumatique. Or le syndrome de stress post-traumatique qui peut en découler induit des flash-back récurrents de la situation traumatique qui finissent par obséder le sujet. Une des façons de les aider est de leur faire mettre en récit la situation traumatique. On ne peut jamais affirmer avec certitude que cette mise en récit, de même que les hypnoses éventuellement pratiquées à l'occasion et dans le même but, soient fidèles à la réalité. Au contraire, plus la personne raconte, plus elle va mettre à distance la situation vécue et plus elle va être encline à y introduire des éléments qui n'y étaient pas mais qui lui permettent de reprendre le contrôle, sinon de l'événement traumatique, du moins de sa mise en récit. Et c'est bien le but de l'affaire : introduire de la

distance, au moyen parfois d'une fiction de réalité, pour permettre à la personne de regagner une part de son contrôle là où elle a l'impression de ne plus en avoir du tout.

Cette mise en récit d'un événement traumatique va pouvoir rencontrer un écho au travers des biographies qui ont été écrites à partir des années 1960-1970 aux États-Unis par des hypnothérapeutes concernant des patientes qui avaient été abusées sexuellement et qui se vivaient, au cours de l'expérience de l'abus, comme dédoublées, flottant au-dessus de la scène au cours de laquelle elles étaient effectivement violées. Ces récits ont pu constituer une trame pour forger les récits d'abductions par des extraterrestres¹⁴.

Enfin, la mise en évidence des abus sexuels sur enfants s'est effectuée au décours de la description du syndrome des enfants battus par le radiologue et pédiatre américain Silverman, en 1953 [Hacking, 1998]. Le diagnostic se fonde sur des signes radiologiques de fractures chez le jeune enfant, sur des cicatrices diverses et suspectes sur le reste du corps ainsi que des ecchymoses et des hématomes [Kempe, Silverman *et al.*, 1962]. Or les personnes qui prétendent avoir été enlevées par des extraterrestres, en plus des signes radiologiques de leurs implants, auraient comme signes distinctifs d'avoir certaines marques d'indentation particulière sur la peau et d'être plus sujettes que les autres aux ecchymoses.

14. Le film d'Araki *Mysterious Skin* [2005], tiré du roman du même nom de Heim [1995], relate précisément l'amnésie consécutive à un abus sexuel perpétré par son entraîneur de base-ball d'un jeune homme et les troubles associés dont il fait l'expérience, toutes choses le conduisant à se demander s'il aurait pu être victime d'un enlèvement et d'expérimentations extraterrestres. Cette fiction est d'autant plus intéressante, d'une part, qu'elle n'appartient pas au registre de la science-fiction et, d'autre part, que le jeune homme, lorsqu'il se retrouve face à des événements qui suscitent sa remémoration masquée par son trauma, se met à saigner abondamment du nez. Ici, nous avons l'exemple d'une intrusion dans la sphère génitale qui est revécue sous la forme d'un dérèglement de la sphère bucco-pharyngée. Nous avons donc affaire à la figure inverse de celle dont je fais l'hypothèse qu'elle sous-tend les récits de mise en place d'implant nasal qui seraient, pour leur part, des formes de remémoration masquée d'une intrusion chirurgicale dans la sphère bucco-pharyngée. Dans le récit de science-fiction « The Abduction of Bunny Steiner, or A Shameless Lie » [Disch, 1992], un auteur de Fantasy est contraint, pour sa survie matérielle, d'écrire le récit mensonger de l'enlèvement de sa fille (alors qu'il n'a ni conjoint, ni progéniture). L'auteur de science-fiction se moque ici à loisir de la vague de succès éditorial des récits d'enlèvements démontrant la capacité du genre à pratiquer l'autoréflexivité en reconnaissant, d'une façon détournée et fort plaisante, le rôle auquel a pu contribuer la science-fiction dans de telles allégations.

Là encore, les émissions d'informations médicales et à sensation étant, de longue date, nombreuses, aux États-Unis, on peut se demander si elles ne participent pas elles aussi à l'élaboration de récits biographiques et fictifs concernant des enlèvements extraterrestres.

Conclusion

Les pratiques médicochirurgicales de notre temps, dont l'anesthésie et la relative banalisation des hospitalisations et des interventions chirurgicales, sont l'un des moyens au travers desquels s'exerce sur le corps des individus l'un des volets de la biopolitique de l'espèce humaine mise en place, selon Foucault, dès la fin du XVIII^e siècle. Mais ces pratiques médicochirurgicales et l'immobilisation induite par l'anesthésie générale, il faut que nous en soyons conscients, ne sont devenues une norme courante que beaucoup plus récemment. Comme toutes pratiques sociales, elles ne pouvaient que donner lieu à des mises en fiction de différents ordres auxquelles peuvent prendre part des personnes ordinaires qui en ont été l'objet.

Je propose donc de voir les récits d'enlèvements et d'implants extraterrestres comme le signe d'une mythologisation en devenir, naissante, dans laquelle différents champs de l'expérience culturelle occidentale contemporaine, et notamment le champ médicochirurgical, se trouve cristallisé au travers d'un travail de représentation qui opère, comme tout travail mythologique, par déplacement et condensation. Ce corpus mythologique renverrait à la religion laïque universelle centrée sur la santé développée par les Occidentaux au décours du XIX^e siècle et dont les rites consistent à opérer sur les corps, tout comme il est de règle dans d'autres sociétés traditionnellement étudiées par des ethnologues. Quant aux extraterrestres, ces entités humanoïdes non humaines aux pouvoirs supérieurs que seuls certains élus sont amenés à rencontrer et avec lesquels il faut apprendre à composer, ne renverraient-ils pas à ces nouveaux dieux incarnés par les médecins auxquels est déléguée la mise en œuvre du biopouvoir ?

Références bibliographiques

- AUDOIN-ROUZEAU Stéphane, 1995, *L'Enfant de l'ennemi 1914-1918. Viol, avortement, infanticide pendant la Grande Guerre*, Aubier, Paris.
- BATAILLE George, 1957, *L'Érotisme*, Minuit, Paris.
- 2004, *Romans et récits*, Gallimard, Paris.
- BAUD Jean-Pierre, 1993, *L'Affaire de la main volée. Une histoire juridique du corps*, Seuil, Paris.
- BEAN Phillip, MELVILLE Joy, 1989, *Lost Children of the Empire*, Unwin Hyman, Londres.
- BOILEAU Claire, 2002, *Dans le dédale des dons d'organes*, Éditions des archives contemporaines, Paris.
- BOURGAIN Catherine, DARLU Pierre, 2013, *ADN superstar ou superflic ?*, Seuil, Paris.
- COHEN-SALMON Didier, 1994, *En travers de la gorge. L'enfant, les amygdales, les végétations et la douleur*, InterEditions, Paris.
- CONTE Édouard, ESSNER Cornelia, 1995, *La Quête de la race. Une anthropologie du nazisme*, Hachette, Paris.
- DELAMOTTE Isabelle, 2003, *Médecin des dames*, Éditions de la Différence, Paris.
- DISH Thomas Michael, 1992, « The Abduction of Bunny Steiner, or A Shameless Lie », *Isaac Asimov's Science Fiction Magazine*, avril, p. 170-188.
- DURKHEIM Émile, 1912, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris.
- 1914, « L'Avenir de la religion », in *La Science sociale et l'action*, PUF, Paris.
- ERICSSON Kjersti, SIMONSEN Eva, 2005, *Children of World War II : the Hidden Enemy Legacy*, Berg Publishers, Oxford.
- FABRE Daniel, 1987, « Le rite et ses raisons », *Terrain*, n° 8, p. 3-7.
- FILLOUX Jean-Claude, 1990, « Personne et sacré chez Durkheim », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 69, p. 41-53.
- FOUCAULT Michel, 2004a, *Naissance de la biopolitique. Cours au collège de France. 1978-1979*, Seuil/Gallimard, Paris.
- 2004b, *Sécurité, territoire, population. Cours au collège de France. 1977-1978*, Seuil/Gallimard, Paris.
- 1997, *Il faut défendre la société. Cours au collège de France, 1976*, Seuil/Gallimard, Paris.
- FOUCAULT Michel, LECLAIR Bertand, RAMBEAU Frédéric, 2006, *La Volonté de savoir. Droit de mort et pouvoir sur la vie*, Gallimard, Paris.
- GODEAU Emmanuelle, 2007, *L'Esprit de corps. Sexe et mort dans la formation des internes en médecine*, Maison des sciences de l'homme, Paris.

- GIAMI Alain, LERIDON Henri, *Les Enjeux de la stérilisation*, INED/Inserm, Paris, 2000.
- GREENBERG Joel, « The babies from Yemen : an enduring mystery », *New York Times*, <www.nytimes.com/1997/09/02/world/the-babies-from-yemen-an-enduring-mystery.html?pagewanted=all>, 2 septembre 1997.
- HACKING Ian, 1998 (éd. originale anglaise 1995), *L'Âme réécrite. Étude sur la personnalité multiple et les sciences de la mémoire*, Institut Synthélabo, « Les empêcheurs de penser en rond », Le Plessis-Robinson.
- HARTMANN Betsy, 1995, *Reproductive Rights and Wrongs*, South End Press, Boston.
- HEIM Scott, 1995, *Mysterious Skin*, Harper, New York.
- HÉRITIER Françoise, 1989, *Résumé de cours. 1988-1989*, Collège de France, Paris.
- HILLEL Marc, HENRY Clarissa, 1975, *Au nom de la race*, Fayard, Paris.
- HOPKINS Budd, 1987, *Intruders*, Random House, New York.
- HUSTON Nancy, 2006, *Lignes de faille*, Actes sud, Arles.
- HUGUET-DUGUET Béatrice, 1982, « Contribution à l'histoire de la laïcisation des hôpitaux de 1909 à nos jours », thèse de doctorat, Université Paris-XII, Faculté de médecine de Créteil.
- JONES Clive, MURPHY Emma, 2001, *Israël : Challenges to Identity, Democracy, and the State*, Routledge, New York.
- KEMPE C. Henry, SILVERMANN Frédéric N. *et al.*, 1962, « The Battered Child Syndrome », *Journal of the American Association*, 181, p. 17.
- KNIEBIEHLER Yvonne, 2002, *Histoire des mères et de la maternité en occident*, PUF, Paris.
- (dir.), 1984, *Cornettes et blouses blanches. Les infirmières dans la société française. 1880-1980*, Hachette, Paris.
- KOTTMAYER Martin, « The Alien "Booger" Menace », <www.book-of-thoth.com/archives-article-4953.html>, consulté le 24 novembre 2008.
- KUUMBA M. Bahati, 1999, « A cross-cultural race/class/gender critique of contemporary population policy : the impact of globalization », *Sociological Forum*, vol. 14, n° 3, p. 447-463.
- LAGRANGE Pierre, 1990, « Enquêtes sur les soucoupes volantes. La construction d'un fait aux États-Unis (1947) et en France (1951-54) », *Terrain* 14, p. 92-112.
- LALOUETTE Jacqueline (dir), 2006, *L'Hôpital entre religions et laïcité : du Moyen Âge à nos jours*, Letouzey et Ané, Paris.
- 1991, « Expulser Dieu : la laïcisation des écoles, des hôpitaux et des prétoires », *Mots*, n° 27, p. 23-39.

- LATOUR Bruno, 2001 (1984), *Pasteur. Guerre et paix des microbes*, suivi de *Irréductions*, La Découverte, Paris.
- LEIR Roger K., 1998, *The Aliens and the Scalpels. Scientific Proof of Extraterrestrial Implants in Humans*, Granite Publishing LLC, Columbus.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1955, « The Structural Study of Myth », *Journal of American Folklore*, vol. 68, n° 270, p. 428-444.
- MACK John E., 1992, « Other Realities : The “Alien Abduction” Phenomenon », *Noetic Sciences Review*. Automne, p. 5-11.
- « Helping Abductees », *International UFO Reporter*, 20, juil.-août, p. 10-15.
- MASSIN Benoît, 2000, « Stérilisation eugénique et contrôle médico-étatique des naissances en Allemagne nazie (1933-1945). La mise en pratique de l’Utopie biomédicale », in GAMI Alain, LERIDON Henri, *Les Enjeux de la stérilisation*, INSERM/INED, Paris, p. 63-122.
- MEHEUST Bertrand, 1992 (1985), *En soucoupes volantes. Vers une ethnologie des récits d’enlèvements*, Éditions Imago, Paris.
- MEMMI Dominique, 2003, *Faire vivre et laisser mourir. Le gouvernement contemporain de la naissance et de la mort*, La Découverte, Paris.
- MEURGER Michel, 1996, « Surgeons from outside », *Fortean Studies*, vol. 3, p. 308-321.
- 1995, *Alien Abduction. L’enlèvement extraterrestre, de la fiction à la croyance*, Encrage, Amiens.
- MOISSEFF Marika, 2013 (à paraître), « Requiem pour une morte : Aftermath (Cerdà 1994) ou l’art paradoxal de ré-humaniser le cadavre », *Techniques & culture*.
- 2012, « Mère originaire ou lolita éternelle : les images du corps féminin dans la fiction contemporaine », *Revue du MAUSS permanente*, < www.journaldumauss.net/spip.php?article911 >, 12 juillet.
- 2011 « Grossesses extraterrestres et implant nasal : une mythologisation du biopouvoir ? », in GOFFETTE Jérôme, GUILLAUD Lauric, *L’Imaginaire médical dans le fantastique et la science-fiction*, Bragelonne, Paris, p. 303-316.
- 2010, « Au cœur du système hiérarchique occidental : l’évolution biologique », in ITEANU André, *La Cohérence. Volume en hommage à Daniel de Coppet*, Maison des Sciences de l’Homme, Paris, p. 341-368.
- 2009, « Alien ou l’horreur de la procréation dans la mythologie occidentale contemporaine », in GOUYON Pierre-Henri, CIVARD-RACINAIS Alexandrine, *Aux origines de la sexualité*, Fayard, Paris.
- 2008, « Alien ou le retour d’un mythe polynésien », in *Le Siècle de Lévi-Strauss*, CNRS Éditions, Paris, p. 157-164.
- 2007, « Alien », in MARZANO Michela, *Dictionnaire du corps*, PUF, Paris, p. 34-39.

- 2005, « La procréation dans les mythes contemporains : une histoire de science-fiction », *Anthropologie et sociétés*, n° 29 (2), p. 69-94. Republié in *Texto !*, vol. XI, n° 1, < www.revue-texto.net/Inedit/Moisseeff_Mythes.Html >, mars 2006.
- 2004a, « Un adolescent qui fait mouche : une variante sur la métamorphose pubertaire », *Enfances & Psy*, n° 26, p. 29-42.
- 2004b, « Le loup-garou ou la virtualité régressive du pubertaire masculin », *Adolescence*, n° 22 (1), p. 155-171.
- 2000, « Une figure de l'altérité chez les Denticico ou la maternité comme puissance maléfique », in JAMARD Jean-Luc, TERRAY Emmanuel, XANTHAKOU Margarita, *En substances. Textes pour Françoise Héritier*, Fayard, Paris, p. 471-489. Republié in *Revue du MAUSS permanente*, < www.journal-dumauss.net/spip.php?article912 >, 12 juillet 2012.
- 1998, « Rêver la différence des sexes : quelques implications du traitement aborigène de la sexualité », in DURANDEAU André, SZTALRYD Jean-Marie, VASSEUR-FAUCONNET Charlyne, *Sexe et guérison*, l'Harmattan, Paris, p. 45-74.
- 1995, *Un long chemin semé d'objets culturels : le cycle initiatique aranda*, EHESS, Paris.
- MOULIN Anne-Marie, 2006, « Le corps face à la médecine », in COURTINE Jean-Jacques, *Histoire du corps, vol. 3, Les mutations du regard. Le xx^e siècle*, Seuil, Paris, p. 15-69.
- NELKIN Dorothy, LINDEE Susan, 1998 (éd. originale anglaise 1994), *La Mystique de l'ADN. Pourquoi sommes-nous fascinés par le gène*, Belin, Paris.
- ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTE, 1946, « Préambule à la Constitution de l'Organisation mondiale de la Santé, tel qu'adopté par la Conférence internationale sur la Santé, New York, 19-22 juin 1946 ; signé le 22 juillet 1946 par les représentants de 61 États », Actes officiels de l'Organisation mondiale de la santé, n° 2, p. 100, et entré en vigueur le 7 avril 1948, < www.who.int/about/definition/fr/print.html >.
- OUUDHSOORN Nelly, 1998, « Hormones, technique et corps. L'archéologie des hormones sexuelles (1923-1940) », in COHEN Yves, PESTRE Dominique, *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, « Histoire des techniques », n° 4-5, juil.-oct., p. 775-794.
- 1994, *Beyond the Natural Body ; An Archeology of Sex Hormones*, Routledge, Londres-New York.
- OUELLETTE Françoise-Romaine, 1998, « Les usages contemporains de l'adoption », in FINE Agnès, *Adoptions. Ethnologie des parentés choisies*, Maison des sciences de l'homme, Paris, p. 153-176.
- PICKERING W. S. F., 1990, « The eternity of the sacred : Durkheim's error ? », *Archives de sciences sociales des religions*, 69, p. 91-108.

- PRESSER Harriet B., 1973, *Sterilization and Fertility Decline in Puerto Rico*, Institute of International Studies, University of California, Berkeley.
- READ Peter, 1999, *A Rape of the Soul So Profound : The Return of the Stolen Generations*, Allen & Unwin, Saint Leonards.
- READ Peter, EDWARDS Coral, 1989, *The Lost Children : Thirteen Australians Taken from their Aboriginal Families Tell of the Struggle to Find their Natural Parents*, Double Day, Sydney.
- REILLY Philip R., 1991, *The Surgical Solution : A History of Involuntary Sterilization in the United States*, The John Hopkins University Press, Baltimore et Londres.
- SILVERMAN Frederic N., 1953, « The Roentgen manifestations of unrecognized skeletal trauma in infants », *American Journal of Radiology*, 69, p. 413-427.
- STEFULA Joseph J., BUTLER Richard D., HANSEN George P., 1993, *A Critique of Budd Hopkins' Case of the UFO Abduction of Linda Napolitano*, <www.tricksterbook.com/ArticlesOnline/LindaCase.htm>, 8 janvier.
- WEISS Meira, 2003, « The Immigrating Body and the Body Politic : The "Yemenite Children affair" and the body commodification in Israel », in SCHEPER-HUGHES Nancy, WACQUANT Loïc, *Commodifying bodies*, Sage, Thousand Oaks, p. 93-110.
- WYNDHAM John, 1957, *The Midwich Cuckoos*, Michael Joseph, Londres.



Techniques & Culture

Revue semestrielle d'anthropologie des techniques

60 | 2013

Le Cadavre en procès

Requiem pour une morte : *Aftermath* (Cerdà 1994)

Ou l'art paradoxal de réhumaniser le cadavre

Requiem for a Dead Lady : Aftermath (Cerdà 1994) or the Paradoxical Art of Rehumanising the Corpse

Marika Moisseeff



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/tc/6991>

DOI : 10.4000/tc.6991

ISBN : 1952-420X

ISSN : 1952-420X

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 19 juin 2013

Pagination : 160-179

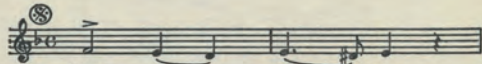
ISBN : 978-2-7351-1637-9

ISSN : 0248-6016

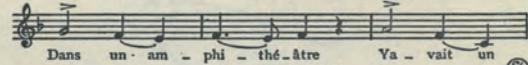
Référence électronique

Marika Moisseeff, « Requiem pour une morte : *Aftermath* (Cerdà 1994) », *Techniques & Culture* [En ligne], 60 | 2013, mis en ligne le 19 juin 2016, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/tc/6991> ; DOI : 10.4000/tc.6991

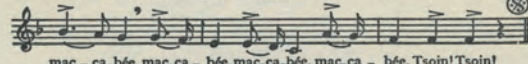




 Dans un am - phi - thé -âtre



 Dans un - am - phi - thé -âtre Ya - vait un



 mac - ca - bée, mac - ca - bée, mac - ca - bée, mac - ca - bée, Tsoin! Tsoin!

— 1 —

Dans un amphithéâtre (*bis*)
 Y-avait un maccabée,
 Maccabée, maccabée, maccabée
 Tsoin, tsoin !

— 2 —

Ce maccabée m' disait (*bis*)
 « Ah ! c' qu'on s'emmerde ici »,
 Merde ici, merde ici, merde ici
 Tsoin, tsoin !

— 3 —

Alos on l'engueula (*bis*)
 Et puis on l' dépeça
 Dépeça, dépeça, dépeça
 Tsoin, tsoin !

— 4 —

On le disséquera (*bis*)
 Avec un speculum
 Speculum, speculum, speculum
 Tsoin, tsoin !

— 5 —

On le conservera (*bis*)
 Dans de l'alcool camphré,
 'Cool camphré, cool camphré, cool camphré
 Tsoin, tsoin !

— 6 —

Puis on le bouffera (*bis*)
 Et on le dégueul'ra,
 Dégueul'ra, dégueul'ra, dégueul'ra
 Tsoin, tsoin !

— 7 —

Enfin on l'enterr'ra (*bis*)
 « Dies irae, dies illa »...
 Dies illa, dies illa, dies illa
 Tsoin, tsoin !

— 8 —

Sur sa tombe on mettra (*bis*)
 De l'aubépine en fleurs,
 Pine en fleurs, pine en fleurs, pine en fleurs
 Tsoin, tsoin !



Marika Moisseeff

Chercheur, UMR7130 CNRS-LAS
marika.moisseeff@college-de-france.fr

Le Cadavre en procès

Techniques & Culture 60, 2013/1 : 160-179

REQUIEM POUR UNE MORTE : *AFTERMATH* (CERDÀ 1994)

Ou l'art paradoxal de réhumaniser le cadavre

La mort, loin d'être devenue un sujet tabou dans les sociétés occidentales contemporaines, comme il est d'usage de l'affirmer depuis quelques décennies¹, est au contraire rendue omniprésente dans les médias : elle fait la une des journaux papier ou télévisées, constitue la trame de nombreuses fictions littéraires et cinématographiques, de séries télévisées américaines très prisées et de témoignages autobiographiques, tandis que tout un chacun est sommé, de manière itérative et insistante, de faire un travail de deuil et/ou de mémoire vis-à-vis de ses défunts. En revanche, il est vrai que la réalité concrète du cadavre tend, elle, à être occultée, phénomène qui ne peut échapper à l'ethnologue travaillant dans des sociétés autres où sa présence préside à la structuration des rites funéraires et à la gestion des réactions émotionnelles des proches. Dans l'Occident d'aujourd'hui, le cadavre humain et son traitement tendent, en effet, à être l'exclusive des institutions médico-chirurgicales et médico-légales et l'analyse des procédures concrètes et réelles qui s'y déroulent est bien moins médiatisée ; on peut cependant relever qu'elles sont elles aussi le sujet de fictions (séries et romans policiers américains) de plus en plus nombreuses et ce depuis relativement récemment. Les réactions émotionnelles des endeuillés 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 les pys en tous genres. Cet article propose de voir dans la multiplication des films d'horreur une façon de reconnecter l'abjection du corps mort avec les réactions fortes qu'elle suscite lorsque les personnes y sont directement confrontées. Or, s'il revient aux institutions médico-chirurgicales de faire le « sale boulot » à l'écart du monde profane pour rendre aux morts un aspect tolérable, il revient, par contre, aux films d'horreur de réintroduire

Dans un amphithéâtre (Ter)
 Phithéâtre, phithéâtre, phithéâtre,
 Tsouin, tsouin !
 Y'avait un macchabée (Ter)
 Macchabée (Ter)
 Tsouin, tsouin
 Qui sentait fort des pieds (Ter)
 Fort des pieds (Ter)
 Tsouin, tsouin
 Ce macchabée disait (Ter)
 Il disait (Ter)
 Tsouin, tsouin
 Ce macchabée gueulait (Ter)
 Il gueulait (Ter)
 Tsouin, tsouin
 «Ah ! c'qu'on s'emmerde ici (Ter)
 Merde ici, (Ter)
 Tsouin, tsouin
 On va le disséquer (Ter)
 Disséquer (Ter)
 Tsouin, tsouin
 Avec un spéculum (Ter)
 Spéculum (Ter)
 Tsouin, tsouin
 On enfra du pâté (Ter)
 Du pâté (Ter)
 Tsouin, tsouin
 Qui nous fra dégueuler (Ter)
 Dégueuler (Ter)
 Tsouin, tsouin
 Chanson de salle de garde

la dimension effroyable des corps morts en voie de putréfaction. C'est du moins l'hypothèse que tentera de soutenir cet article en montrant que si la gestion du cadavre renvoie, dans le monde réel, à des formes de transgression légitimées par l'appareil juridique, il faut ajouter de la transgression à la transgression légitime pour restituer, sur un plan fictionnel, son véritable aspect horrifique et son aptitude à nous affecter profondément. Pour étayer cette hypothèse, je vais me tourner vers le court-métrage *Aftermath* réalisé par Nacho Cerdà en 1994 qui occupe une place tout à fait singulière dans le cinéma d'horreur en raison de son caractère tout à la fois austère et particulièrement réaliste.

La contingence de la mort

Dans ce court-métrage de trente minutes, le générique d'ouverture qui dure quatre minutes fait partie intégrante du dispositif : à partir des différents plans s'insérant entre la présentation des noms et du statut ou rôle des personnes mentionnées, il permet de planter le décor. Or, dans ce film où ne sera prononcée aucune parole sinon celles à peine audibles du chœur du Requiem de Mozart lors de séquences précises, le décor avec les cadavres et les sons qui en font partie va devenir l'un des protagonistes essentiels. Il s'agit de dévoiler progressivement aux profanes que nous sommes ce qui, dans une société ayant pourtant fait vœu de transparence, nous demeure ordinairement obstinément caché de la gestion de nos corps une fois que les professionnels de la mort en disposent derrière les murs de la morgue. Cette initiation va, en effet, nous conduire, sinon à toucher et à sentir, du moins à voir et à entendre ce qui est généralement occulté du traitement habituel du cadavre dans les instituts médico-légaux. Nous serons ainsi à même de ressentir l'effroi dont on tend à nous préserver à toute force.

Plan noir. La porte d'une voiture que l'on ne voit pas claquer. On entend le véhicule s'éloigner. Visualisation floue d'un cœur dont on entend par contre distinctement les battements. Sons de la voiture allant de plus en plus vite. Bruits de dérapage, grincements de freins, hurlements d'une femme, gémissements d'un animal. Apparition du nom du réalisateur en blanc sur fond noir, puis le blanc des lettres se transforme en rouge.

Plan d'une étendue de neige blanche et terne évoquant un jour froid d'hiver au petit matin sur laquelle apparaît une marre de sang rouge puis la masse étalée d'un gros chien dont les yeux grands ouverts sont immobiles, la bête étant à l'évidence morte, une partie de ses intérieurs étant répandue sur la neige. C'est alors que le titre du film surgit : *Aftermath*, ce qui renvoie à l'après-coup d'une catastrophe tel un holocauste. Ici, il s'agit des suites d'un accident de voiture mortel que nous allons suivre ; événement banal, malheureusement susceptible d'arriver à tout un chacun. Contraste donc entre la trivialité d'un événement du quotidien et l'irréversibilité de ses conséquences : c'est le thème même du film, celui de la transformation soudaine d'un sujet vivant en pur objet de chair inanimé.



© Nacho Cerdà - Wild Side films

La descente aux enfers

On aperçoit la tête d'une jeune femme allongée sur un brancard juste au moment où on la lui recouvre du drap blanc qui couvre déjà le reste de son corps. On ne voit plus d'elle que ses orteils émergeant de ce linceul ; à son gros orteil est attachée une banale étiquette portant son nom : Marta Arnau. Cette défunte encore fumante va être notre Eurydice : en suivant sa trajectoire, nous allons, tel Orphée, traverser la frontière qui sépare les vivants et les morts en descendant peu à peu dans les tréfonds de l'hôpital², à l'exemple de Dante parcourant les différents cercles de l'Enfer. Le véhicule de ce passage est un ascenseur franchissant un à un les sous-sols successifs. Chacun des paliers permet de nous introduire un peu plus avant dans le Saint des Saints où se gère l'irréversible, en nous en révélant chacun des éléments de sa structure avant que nous y découvrons la matière qui y est traitée.

Niveau moins un, nous apercevons les armoires frigorifiques métalliques verticales contenant les tiroirs où l'on entrepose les cadavres. Les lumières de deux scialytiques s'allument en même temps au-dessus de deux tables d'autopsie massives, métalliques, révélant une salle de morgue carrelée entièrement de blanc divisée en deux parties semblables : au fond un grand évier en inox à deux robinets, flanqué de part et d'autre d'une armoire métallique au-dessus de laquelle est disposée une étagère contenant des récipients en plastique vides. Ordre, propreté et symétrie presque parfaite.

Niveau moins deux. On distingue une petite croix en argent au bout d'une chaîne sur une surface métallique grise et froide. Le message est clair : la foi de la jeune femme ne l'a pas protégée. On entend un claquement de porte qui se referme (celle d'un tiroir à cadavre ?). Vues successives rapides d'un gros billot métallique posé sur un plateau en métal, des instruments chirurgicaux : multiples ciseaux, pinces,



© Nacho Cerdà - Wild Side films

écarteurs, bistouris de différentes formes et tailles alignés les uns à côté des autres sur une surface métallique. Tout est ici encore parfaitement froid, ordonné et propre.

Le petit « ding » de l'ascenseur nous signale l'arrivée au niveau moins trois (est-il encore temps de revenir sur ses pas ?). Vue sur une étagère où sont disposés des bocaux en plastique transparent à bouchon noir de différentes tailles alignés sur une étagère et dans lesquels on aperçoit maintenant du liquide jaunâtre dans lequel trempent des morceaux d'organes. Se superpose en transparence une fiche formulaire, non encore remplie, concernant l'âge, le sexe, la taille, le poids corporel [du cadavre] et des différents organes en précisant à chaque fois le sexe (/) : cœur, poumons, foie, reins, rate, surrénales, testicules, ovaires, cerveau.

Niveau moins quatre. Vue sur des poignées et des robinets en métal rutilant : ici l'asepsie est réglementaire.

Niveau moins cinq. Un évier en inox, un autre en émail, chacun pourvu d'un robinet en inox ; un portant dans lequel sont placés des tubes de prélèvement en plastique avec des bouchons rouges. Bruit d'un enregistrement cardiaque avec graphiques en rouge de l'électrocardiogramme dont le mouvement commence par s'affoler pour se ralentir ensuite progressivement et finalement dessiner une ligne plate rouge tandis que le son devient une sonnerie stridente continue indiquant l'arrêt cardiaque définitif. Le Requiem de Mozart qui nous a accompagné jusque-là s'arrête, remplacé par ce son strident et rémanent. Nouveau claquement de porte. Une petite croix blanche sur fond noir s'inscrit et s'intègre aux mots du générique soulignés par une ligne rouge : produit, écrit et dirigé par Nacho Cerdà.

Niveau moins 6. Le générique est terminé, nous sommes arrivés dans les entrailles de l'hôpital, on ne peut descendre plus bas... Un jeune brancardier en tenue blanche d'hôpital avec son walkman sur la tête apparaît dans l'ouverture de l'ascenseur poussant devant lui son chariot brancard recouvert d'un drap d'où sortent les orteils du cadavre

et l'étiquette du gros orteil. On entend ses pas et des bruits insolites. Il s'éloigne dans un couloir sombre. Un autre type de musique classique se fait entendre, moins solennelle que le Requiem. Le brancardier passe devant un couple, assis sur des chaises de salle d'attente, dont on subodore qu'il s'agit des parents de la jeune morte : la femme a blotti sa tête contre l'épaule de son compagnon et on l'imagine en train de pleurer silencieusement. La main d'un membre du personnel dont on ne voit pas le visage tend à l'homme qui s'en saisit en refermant la main sur elle, la croix suspendue à la chaîne. Seul élément personnel aperçu de la jeune fille, elle est rendue à ceux qui fondent son identité sociale, ses parents ; son corps, une fois qu'il a été parfaitement dépersonnalisé, appartient désormais au personnel de la morgue.

La croix, symbolise, on le sait, *La Passion*, ensemble des souffrances et supplices qui ont précédé et accompagné la mort du Christ en tant qu'être de chair à l'instar des simples mortels. Elle symbolise aussi l'âme rattachant les humains à la transcendance en fondant leur affiliation à la divinité. L'Église est l'institution qui se consacre à cette part intangible et immortelle des sujets et qui est ainsi susceptible de prodiguer assistance et consolation aux survivants, fonction présentifiée par la messe pour les morts qu'est le Requiem. Cette tâche la distingue fondamentalement de celle déléguée à l'institution laïque par excellence qu'est l'hôpital public, aspect souligné ici à la fois par l'interruption du Requiem et par l'absence d'échange de paroles entre les parents et l'agent hospitalier. Dans ce temple séculier, point de réconfort. Nous sommes confrontés à la froideur, la solitude et la désolation associées à l'anonymisation de la mort que les procédures hospitalières rigoureuses d'asepsie symbolisent si bien : la décontamination des corps est aussi bien physique que relationnelle. Si l'on estime si nécessaire d'ériger l'humanisation des hôpitaux en droit, c'est que la déshumanisation y règne en fait. Dans leur enceinte, les profanes, ici les parents, se distinguent immédiatement, par leurs vêtements, des professionnels portant les tenues si repérables du personnel hospitalier. Les « patients » se situent entre les mondes civil et professionnel et sont eux-mêmes répartis en deux cohortes, les vivants et les morts, ces derniers à la totale merci des professionnels.

Une transgression légale

De fait, nous voici ramenés dans la morgue où le jeune brancardier au walkman empaquette avec soin dans du plastique blanc le cadavre posé sur un plateau métallique sorti en partie du casier métallique de l'armoire à cadavres. Pas de sang ni sur le brancardier, ni sur le plastique. Son travail fait, il pousse le plateau dans le casier où le cadavre empaqueté et étiqueté est entreposé.

Nous sommes alors immédiatement mis en face d'une autre scène : un médecin légiste retire avec quelque difficulté une bague sur la main d'un cadavre masculin allongé encore habillé. On nous fait par la même occasion ressentir la rigidité cadavérique de ceux qui sont cantonnés à l'immobilité, l'horizontalité et la passivité, faisant contraste avec les « verticaux » à qui revient l'exclusivité du mouvement et de l'action. Les doigts du mort sont maculés de sang, un bracelet blanc d'identification enserre son poignet. La bague est déposée sur un petit plateau métallique au milieu des instruments de dissection. On entend les bruits métalliques des instruments et ceux des vêtements que l'on déchire.



© Nacho Cerdà - Wild Side films

Les deux médecins légistes qui opèrent chacun sur leur cadavre respectif portent des blouses et des cagoules bleues, en papier tout comme leurs masques chirurgicaux dissimulant leur bouche et leur nez, et des gants verts bordés de jaune en caoutchouc semblables à ceux des ménagères. Ce sont des couleurs froides tout comme le blanc des murs et du sol carrelés et de l'émail de l'évier où les légistes se nettoient les mains, des boccas en plastique, et le gris métallisé du matériel, instruments et mobiliers en acier ou en inox. Les couleurs chaudes, ce sont paradoxalement les cadavres dénudés qui les portent, ceux dont on voit les visages aux yeux ouverts et les sexes bien en vue : le rouge du sang recouvrant leur corps, les différentes nuances de marron de leur peau. Nous voyons et nous entendons les couteaux aiguisés par les légistes. Nous sommes confrontés régulièrement aux instruments, à la scie circulaire et à la ficelle utilisée pour rapiécer grossièrement les corps ouverts et dépecés, à l'instar de volailles que l'on recoud en cuisine après les avoir éventrés et farcis. Le corps est ici traité comme une viande à dépecer dont les légistes sont les bouchers. Chacun place la tête du cadavre dont il s'occupe sur un billot métallique afin de l'ouvrir à l'aide d'une scie circulaire dont nous entendons, nous qui sommes des spectateurs passifs à l'instar des sujets pourfendus, le bruit strident ; nous voyons le sang gicler sur la blouse et le masque des légistes. Puis des pinces géantes sont utilisées pour écarter les os du crâne tandis que le bruit de décollement des tissus se fait entendre ; le cerveau est retiré, disposé sur une balance métallique, et des chiffons sont enfoncés dans le crâne évidé générant des bruits de succion liés à l'absorption des liquides céphalorachidiens. Le crâne reste vide et béant. Les cages thoraciques et les abdomens sont ouverts au couteau et à la pince. La graisse jaune et les organes internes apparaissent.

Aux pieds des tables d'autopsie sont disposés des éviers en inox avec des tuyaux en caoutchouc destinés à nettoyer le sang au jet. Le travail répugnant va ici de pair avec une obsession pour la propreté soulignée par Cerdà dans ses commentaires.

Paradoxalement ce souci de faire disparaître les traces du sale travail participe de la froideur, de la mise à distance, de la dépersonnalisation des individus traités en objets.

Le jeune brancardier au walkman, les mains dans les poches de son pantalon blanc, l'allure désinvolte jette un œil au travail des légistes, son visage exprime une légère inquiétude. Dans cet univers, il est d'ailleurs le seul être vivant dont nous voyons le visage dans son entier puisque nous ne percevons de celui des légistes, masqués et cagoulés, que les yeux. Il est à la fois l'intermédiaire entre les vivants et les morts, et le pont jeté entre les profanes et les vrais professionnels. Il observe les autopsies de loin, protégés par son walkman des bruits abominables provoqués par les gestes de profanation pratiqués sur les défunts qui sont, pour leur part, sourds, muets et aveugles. L'un des médecins légistes, que je nommerai n°2, regarde soudain drôlement le jeune homme qui s'éloigne, nous laissant seuls dans ce monde de la transgression légitime. Plus rien ne nous rattache maintenant à l'univers d'en haut. Nous voici coincés dans ce cloaque et nous devons *abandonner toute espérance* : nous ne pouvons que contempler ce que l'on nous impose de voir et d'entendre, et, à l'exemple de Dante, nous sommes devenus les yeux et les oreilles des morts suppliciés dans cet enfer.

L'un des légistes nettoie le cœur qu'il vient d'arracher et fait couler du liquide dans un récipient où il place ensuite l'organe. L'autre légiste se saisit du foie et des morceaux d'intestins qui traînent sur la table et les jettent dans le thorax ouvert, il y place aussi le cerveau et appuie sur le tout pour refermer les parois préalablement largement éversées du tronc. Lorsque les corps sont grossièrement cousus pour fermer leur thorax, les cadavres tressautent donnant l'insolite impression qu'ils s'animent et qu'ils sourient³. Le sang s'écoule dans l'évier et se mélange à l'eau du tuyau d'arrosage qui sert à nettoyer grossièrement les corps avant de les replacer dans leur housse en plastique fermée à l'aide d'un zip aux bruits si caractéristiques. Le travail légal du légiste consistant à mettre à nu les chairs et à les manipuler et, par là, à violer la sacralité des corps à des fins reconnues d'utilité publique, est terminé. Légiste n°1, celui qui exerce son travail sans état d'âme mais honnêtement, incarnant ainsi la norme de la transgression légalement définie, disparaît du champ à l'instar du brancardier. Nous sommes donc prêts à descendre un peu plus profond dans l'horreur.

La perversion

Vue sur légiste n°2 malaxant dans sa main avec délectation des débris humains ensanglantés tout en regardant le pénis de « son » cadavre. Nous sommes introduits ici à une autre forme de transgression cette fois clairement prohibée par la loi : le plaisir éprouvé à manier les chairs pour satisfaire des pulsions personnelles indues. Les membres du personnel des morgues ont précisément peur, non seulement de banaliser leur expérience au point de ne plus ressentir ni crainte ni dégoût, mais pire encore de pouvoir être accusés d'en ressentir du plaisir (Laudanski & Jeanjean, dans cet ouvrage). Ce que le réalisateur vise maintenant à nous montrer, c'est le passage au travers du miroir réfléchissant les questions obsédantes que se posent les profanes et que doivent habituellement combattre dans leur for intérieur les professionnels de la mort⁴ : quelles sont les motivations profondes des gens exerçant un tel travail ? Que se passerait-il si l'on franchissait la limite des gestes imposés et que l'on

s'impose à soi-même, limite qui ne doit *normalement* pas être enfreinte sous peine d'être dans la perversion vis-à-vis des autres mais aussi, et plus fondamentalement encore, vis-à-vis de soi-même ? En nous révélant l'autre côté du miroir, Cerdà va nous permettre d'entrevoir la tension éprouvée au quotidien par ces professionnels : ressentir l'effroi tout en le tenant à distance, tout faire pour préserver sa normalité en effectuant un autre travail dans le civil, tenter ainsi d'éviter la contamination possible de sa vie personnelle et affective par l'expérience vécue au contact de la putréfaction (Laudanski & Jeanjean, *ib.*). Nous sommes également amenés à comprendre l'isolement dans lequel les confine la part abjecte de leur métier. Ils ne peuvent la partager qu'avec leurs semblables, les autres initiés.

La première partie de notre introduction dans la morgue visait à nous montrer de manière documentaire et aussi réaliste que possible le travail légal qui s'y déroule. Cerdà dit bien qu'il décrit alors ce qu'il a vu lors de son travail d'observation dans une morgue, sans inventer ni fictionnaliser, mais au contraire en retranchant les choses bien pires qu'il y a vues. C'est pourquoi, il a tourné dans une vraie morgue en utilisant tout le matériel qui s'y trouvait, seuls les cadavres sont faux et participent d'effets spéciaux tout à fait remarquables. Ce que Cerdà nous montre par la suite est d'un autre ordre : la fiction est introduite dans la morgue au moyen de la mise en scène soignée et particulièrement éprouvante d'actes pervers nécrophiles ; elle réalise les fantasmes que les non professionnels de la mort peuvent aisément projeter quant aux transgressions potentielles qui peuvent y être accomplies. L'horreur fictionnelle rajoutée à l'horreur réaliste va paradoxalement réintroduire de l'affect, une émotionnalité qui avait préalablement été soigneusement évacuée en montrant des légistes accomplissant uniquement des gestes techniques sans échanger quoi que ce soit entre eux ou avec leurs cadavres. Dans la réalité, l'émotion s'exprime en fait au travers de plaisanteries incessantes, voire par des blagues que se font les agents du personnel. La plaisanterie, loin d'être l'expression d'une pure grossièreté, est une façon d'introduire du débordement contenu ; c'est un garde-fou permettant de réinjecter de l'humanité dans un univers voué à la déshumanisation. C'est précisément ce que Cerdà a souhaité éliminer de son scénario pour ne pas risquer de verser dans le grotesque ; il ne voulait pas se faire complice des spectateurs en leur tendant gentiment la main par le biais du rire ou même de l'humour. Le grotesque aurait servi d'échappatoire, ce qui est le propre du cinéma gore ordinaire. C'est ce qu'a parfaitement compris l'acteur jouant le rôle de n°2, Pep Tosar, qui affirme que la scène du viol nécrophile est la plus difficile qu'il ait eu à jouer de toute sa vie. Il a dû aller puiser aux tréfonds de lui-même pour atteindre la vérité de son personnage, exigeant, avant et après la scène du viol nécrophile, de rester seul pendant de très longs moments, pour se préparer, puis pour récupérer. Cette vérité renvoie, d'après lui, à la solitude abyssale de cet homme et à son besoin corrélatif « d'absorber la force vitale de tout ce qui l'entoure, y compris celle des cadavres » :

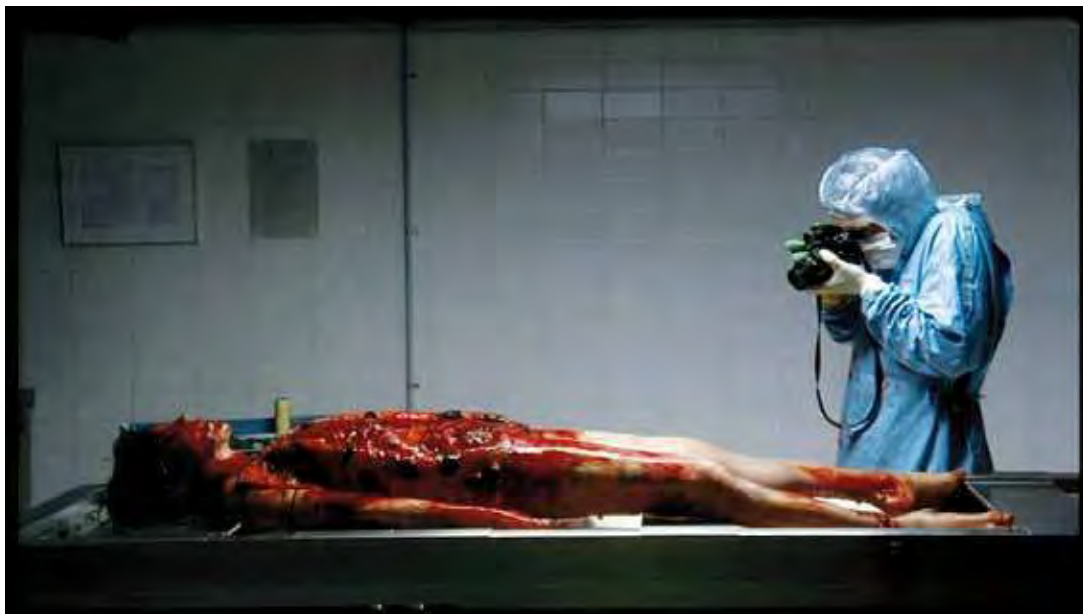
« Si j'avais permis que mes mécanismes de défense m'éloignent de la réalité que je jouais, j'aurais frôlé le grotesque. On aurait fait une scène comique. La seule possibilité était de le faire pour de bon. C'était une ligne trop fragile pour le jouer avec moins de tension. ».

Soulignons aussi qu'au moment du tournage de cette scène, la plupart des membres de l'équipe, gênés ont quitté le plateau.

Raccord de champ blanc se fondant sur une vue du carrelage blanc qui recouvre les murs de la morgue. N°2 lit les fiches d'un dossier de ses yeux noirs aux sourcils épais éminemment inquiétants dans leur expression lourde. Il regarde en direction

d'un des casiers où sont entreposés les cadavres et nous voyons celui portant l'étiquette « Marta Arnau ». Il s'empresse de ramener ce nouveau cadavre encore engoncé dans sa housse de plastique blanc qu'il défait rapidement. Il dépose le corps sur la table d'autopsie et le regarde longuement. La morte est simplement vêtue d'un soutien-gorge noir et d'une jupe rose très courte pourvue d'une ceinture noire. Il caresse le visage maculé de sang aux yeux ouverts, s'arrête sur les lèvres, le menton. Il va fermer à clé une porte, prend dans son casier personnel une sacoche en cuir noir et retourne auprès de la morte. Il fait glisser l'un des ciseaux chirurgicaux le long de la ligne médiane de l'abdomen jusqu'au milieu du soutien-gorge qu'il coupe et retire. Il défait la ceinture, regarde la petite culotte blanche en haletant lourdement et la coupe. Le sexe de la jeune femme apparaît en plein milieu du champ. La musique du Requiem qui avait cessé lors de la fin du générique d'ouverture reprend sans couvrir pour autant le bruit des ciseaux et de la respiration du légiste. N° 2 recommence à caresser le visage de la morte tout en saisissant un couteau. On ne voit plus que l'évier en inox mais on entend un bruit de décolllement indiquant qu'il est en train de commencer l'autopsie avec son couteau. Le Requiem cesse laissant place aux seuls bruits de l'eau s'écoulant.

Plan noir indiquant un changement de champ. Nous voyons le carrelage blanc où des gouttes de sang tracent un chemin jusqu'à n° 2 qui a posé sur la balance métallique le cerveau de la morte. 1 kg 283. Il se dirige ensuite vers l'évier où il nettoie soigneusement son long couteau à grande eau. Il revient vers la table d'autopsie et caresse avec son tranchant la ligne médiane du visage de Marta alors qu'une musique de fond mécanique s'élève. Il passe la lame de son couteau sur le front, les lèvres, le menton, la ligne médiane du thorax, va vers les seins et fait le tour d'une des aréoles, puis descend et remonte à plusieurs reprises sur la ligne médiane de l'abdomen et du thorax dans un mouvement de va-et-vient répété de plus en plus rapide et enfonce finalement à toute force et à plusieurs reprises son couteau-godemiché dans le sexe de la jeune femme. Nous entendons dans

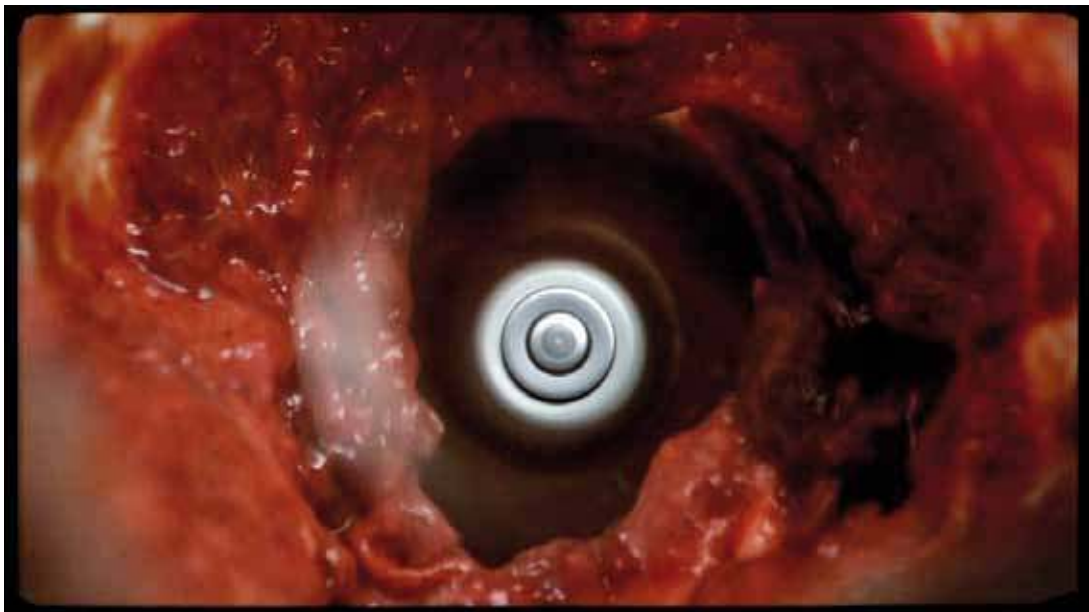


© Nacho Cerdà - Wild Side films

le même temps les bruits consécutifs de succion. Le sang coule dans l'évier. Le couteau finit par tomber au sol. Dans la scène suivante, nous découvrons qu'il a ouvert le thorax et l'abdomen transformés en marécage de chair humaine macérant dans le sang. Il triture le sang et ces chairs tandis que le Requiem reprend. Il glisse sa main droite sous sa blouse pour sortir son sexe (sans que nous ne voyions celui-ci) et se masturbe tout en malaxant de la main gauche les organes thoraciques de la morte tandis que nous entendons ses gémisséments de plaisir. Il jouit et tombe à genoux alors que le Requiem se poursuit.

Champ sur le bac de l'évier en inox et sur la sacoche noire en cuir. Il prend des photos du cadavre complètement dénudé, ensanglanté et ouvert, puis du sexe de la morte. Le Requiem cesse. N° 2 dispose son Nikon au milieu de la table à instruments, revêt l'un de ses gants en caoutchouc, enduit ses deux doigts de la main droite de vaseline (pour un rapport anal ?), retire ses chaussures et son pantalon tout en conservant sa blouse et sa cagoule en papier bleu ainsi que son masque. Il se met au-dessus de la morte, lui fait l'amour tout en se prenant en photos en automatique (36 prises !). On n'entend les prises automatiques, et les halètements-gémisséments de sa jouissance, le tout sans aucun support musical. Bruits et mouvements s'accélèrent, ses jambes sont nues mais il a conservé ses chaussettes. Cette scène est d'autant plus pénible qu'elle semble durer une éternité (près de deux minutes). N° 2 finit allongé sur le cadavre comme s'il avait épuisé toute son énergie dans cette tâche.

Fondu noir. Le Requiem reprend. Au sol sont éparpillés le foie, une partie des intestins, de la graisse jaunâtre. Vue sur la boîte de pellicule photo vide puis sur le cerveau toujours disposé sur la balance. Vue sur la morte, les yeux et la bouche ouverts, complètement recouverte d'un voile de sang. Vue sur une bouteille de whisky ouverte posée sur le bord de l'évier. N° 2 ramasse les débris humains tombés à terre et les dispose sur un petit plateau métallique. Il découvre le cœur et le met à part dans un petit sac en plastique transparent. Il remet les poumons, le foie, etc. dans le thorax de la morte, referme grossièrement le tout en rabattant la paroi éversée et remet la morte dans son sac en plastique blanc sur



© Nacho Cerdà - Wild Side films

lequel est inscrit au crayon-feutre *Arnau Marta*. Puis il nettoie au jet d'eau les éviers et les tables métalliques. Longue vue sur la propreté retrouvée de la table d'autopsie, comme si rien ne s'était passé. Dépourvu de sa blouse en papier bleue, en vêtements civils, jean bleu et chemise noire, il jette à la poubelle ses gants en latex qu'il portait sous ses gants en caoutchouc, et se nettoie soigneusement les mains. Il glisse le petit sac contenant le cœur dans sa sacoche noire en cuir. Vue sur l'évier en émail blanc dans lequel il s'est nettoyé les mains qui sont maintenant parfaitement propres et dont la robinetterie en inox est rutilante. Puis il sort de la morgue en éteignant les lumières. La musique du Requiem de Mozart s'arrête alors.

Home, sweet home

Plan noir. Bruit d'une moulinette électrique de cuisine puis vue occupant tout le champ sur la chair rouge en train d'être moulinée avec au centre « l'œil » en inox des couteaux de la moulinette en train de tourner nous regardant avec insistance comme l'œil de Dieu sur Caïn.

On entend N°2 siffler gentiment son chien. Une porte s'ouvre sur un couloir blanc mais chaleureux aux murs décorés de gravures, on aperçoit dans une pièce attenante des étagères couvertes de boîtes d'alimentation et des bouteilles de vins. N°2 apparaît dans un pyjama d'intérieur blanc bordé de noir, très souriant et affable : c'est la première fois que nous pouvons le dévisager en entier. Un gros chien apparaît dans le couloir, halestant gentiment et se précipitant sur le plat en inox que son maître, tout en lui donnant quelques caresses, dépose sur le sol au-dessus de journaux. N°2 referme la porte du couloir nous laissant avec le chien qui mange bruyamment avec appétit. Pin-pon très assourdi d'une ambulance passant au loin. S'entrouvre alors la pièce où se trouve N°2 : un salon confortable. Les pieds posés sur sa table basse, il fume, regarde la télévision et manipule sa télécommande comme tout un chacun. On entend très faiblement le bruit d'un bébé pleurant quelque part tandis qu'apparaît un fondu noir et que nous entendons à nouveau de la musique classique, mais non le Requiem. Nous nous retrouvons dans le couloir déserté par le chien : son plat en inox contient quelques débris de viande crue, certains éparpillés sur les papiers journaux. Une vue rapprochée sur ces derniers révèle des notices nécrologiques maculées de débris de viande. L'une d'elles concerne *Marta Arnau Marti* ; surmontée d'une croix noire, elle précise que Marta est décédée le vingt-cinq décembre et que ses parents, sa famille et ses amis adressent une prière pour elle. Le mouvement de la caméra nous fait entrevoir un gros titre beaucoup plus accrocheur annonçant qu'une jeune Indienne de 18 ans est devenue Miss Univers. Fondu noir puis la musique du Requiem reprend tandis que le générique de fin apparaît.

Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas

À première vue, tout se passe comme si le film surenchérisait dans la déshumanisation des cadavres. La première partie quasi documentaire, nous a transformés en témoins du traitement scandaleux et pourtant légal de la profanation qu'ils subissent. Rien ne semble ne nous avoir alors été épargné puisque le contraste entre, d'un côté, la froideur du décor et des instruments, l'absence totale d'expression émotionnelle des légistes et, de l'autre, le dépeçage méthodique et outrageant accompli redouble notre sentiment d'horreur. Et, pourtant, les gestes de profanation sacrilège perpétrés par le légiste nécrophile sont encore plus insoutenables que les précédents et rendus plus odieux encore du fait qu'il se complaît à les photographier et que les bruits de sa jouissance prolongée nous indisposent à l'extrême. Cependant, en suivant le devenir du cœur de la défunte, nous allons pouvoir constater que, par un effet paradoxal lié précisément au recouvrement de la transgression légale mais impersonnelle par une transgression parfaitement illégitime mais hautement personnelle, les chairs de la défunte vont être réhumanisées⁵.

Le cœur et ses battements sont symboliquement associés, dans notre culture, au ressenti émotionnel, à l'attachement et à l'amour, toutes choses qui semblent totalement bannies du film où, en apparence, c'est le cœur en tant que pur organe anatomique qui prend le pas sur l'expression des sentiments. Pourtant il se fait entendre dès les premiers instants, au cours même du générique présentant avec minutie le sujet du film. C'est d'ailleurs l'arrêt de ses battements, auxquels se substitue la sonnerie électronique de l'électrocardiographe, qui signe l'arrêt de mort et l'entrée dans la morgue. Et c'est après avoir fait l'amour, certes d'une façon des plus violentes, à la jeune morte que le légiste pervers découvre le cœur de la défunte et le saisit. Or, dans ce deuxième volet, nous sommes dans la fiction, ce qui nous autorise à déchiffrer l'imaginaire sous-jacent au symbole utilisé : alors qu'il se débarrasse hâtivement des autres restes humains, il prend tout particulièrement soin de ce morceau de choix qu'il glisse dans sa sacoche après l'avoir mis dans un petit sac transparent. Il le ramène dans son petit nid douillet et c'est avec affection qu'il en fait offrande à son chien bien aimé après l'avoir passé dans son mixeur personnel. Son appartement, bien qu'il soit propre, n'a rien de l'aspect aseptisé de la morgue. N°2 qui a définitivement quitté sa tenue professionnelle pour réintégrer le civil (et la civilisation ?) et endosser un confortable pyjama n'est plus obsédé par la propreté : il ne s'empresse pas de nettoyer les débris humains restés sur les papiers journaux et dans la gamelle. Chez lui, la saleté relative des surfaces ne paraît pas l'incommoder. Le personnage maintenant affable a recouvert son visage et des sentiments humains ordinaires : nous le voyons enfin sourire et nous l'entendons siffloter. Il a réintégré un univers où les sons sont ordinaires et humains : pin-pon lointain d'une ambulance, pleurs d'un bébé, bruits de télévision sont autant d'indices que nous avons rejoint la surface terrestre où s'égayent les vivants. Et c'est dans cette atmosphère familière et intime qu'il a rapporté l'organe des sentiments de Marta qui avait été préalablement reléguée dans un tiroir interchangeable de l'armoire frigorifique à cadavres.

Dans ce final, le chien si vivant et sympathique⁶ ressuscite en quelque sorte celui qui a été tué par la défunte lors de l'accident de voiture inaugural qui leur a été fatal à tous deux. En ingérant la chair de la jeune femme, l'animal domestique bien aimé lui permet d'être incorporée et, ainsi, réintégrée au cycle de la vie : la résurrection de sa chair est assurée. Je me sens d'autant plus justifiée à filer la métaphore de la résurrection par



© Nacho Cerdà - Wild Side films

ingestion qu'avant de faire ce film, Cerdà avait eu l'intention d'en faire un autre associant le sexe au cannibalisme. Par ailleurs, il repère lui-même l'étrange relation existant dans *Aftermath* entre sexe, mort et obsession de rendre toute chose immortelle : en se prenant en photo au cours de son rituel macabre, le légiste s'immortalise dans les bras de la morte.

Quoi qu'il en soit, c'est en retrouvant la chaleur du foyer ayant accueilli son cœur que Marta recouvre sa qualité de sujet humain possédant une identité personnelle et relationnelle : la notice nécrologique qui lui est dédiée exprime la prière que lui adressent publiquement ses parents, sa famille et ses amis, elle qui est morte le jour de la naissance du Christ, et la croix surmontant cette annonce se substitue à celle dont elle a été dépossédée à la morgue. Son corps périssable est certes voué à la dissolution mais son âme est sauvée : élue d'entre tous les morts de la morgue, suppliciée plus que les autres, elle est assurée d'entrer sans délai au paradis.

Il est donc bien question ici d'une forme de consolation et de résurrection, des éléments religieux bel et bien évoqués au travers du Requiem de Mozart qui ponctue de façon significative la succession des scènes. En effet, quand Dieu invoqué par le chœur s'absente, le monde n'est plus que bruits. De fait, l'accompagnement sonore est un autre repère essentiel pour déchiffrer les allers-retours entre déshumanisation et réhumanisation. Notons tout d'abord que la musique religieuse du Requiem confère une solennité à l'événement que représente le passage de la vie à trépas au cours des génériques d'ouverture et de clôture du film. Entre ces deux moments, elle sert à souligner, lorsqu'elle cesse de retentir, d'une part l'abomination des bruits accompagnants les gestes profanateurs de transgression légale et perverse perpétrés dans la morgue, d'autre part, la trivialité des sons qui émaillent l'univers familial de n° 2. Le choix de cette musique est particulièrement adéquat, non seulement parce qu'elle est une messe pour les morts mais également parce qu'elle évoque la mort prématurée, en décembre, comme celle de Marta, de son auteur décédé lors de sa composition.



© Nacho Cerdá - Wild Side films

Nous voyons donc que le redoublement de la transgression par les actes illicites commis par un individu pervers apparaît comme un moyen fictionnel paradoxal pour réhumaniser ce qui a été déshumanisé par le traitement anonymisant médico-légal. L'horreur surajoutée à l'horreur a suscité, en outre, chez nous des émotions intenses compensant leur absence apparente au sein de l'institution hospitalière. C'est ce qu'exprime à sa manière un des fans de ce film culte :

« Aftermath is not enjoyable in any way. And that is why I liked it so much. [...] I've seen a lot of depraved stuff as the insatiable schizoid cinemaphile that I am. But Aftermath remains the ONLY film I can remember that has EVER kept me so enraptured and revolted at the same time. I've never seen a movie before [...] that has made me lose my appetite. Aftermath did just that. [...] The gore in Aftermath is [...] realistic to the point of being highly unsettling. [...] It is all depicted in a very hard, cold, hollow way. [...] The first time you watch it you sit there in silence, enveloped by what you're seeing. [...] Aftermath is a bleak, unnerving, disturbing film. It is not meant to entertain you. It is meant to move you. It is meant to make you feel that sick feeling in the pit of your stomach. »

Nous voyons donc que le redoublement de la transgression légale mais impersonnelle et, par là, anonymisante, par une transgression illégitime mais personnalisée (la perversion) constitue le dispositif d'humanisation du cadavre auquel contribuent les films d'horreur, un dispositif remédiant de manière efficace à la distanciation aseptisante du traitement médico-légal de la mort. Il revient donc à ce genre de films le mérite de restituer la dimension obliérée de la mort, l'effroyable putréfaction à laquelle renvoie le cadavre maintenue à distance du monde profane par le processus de civilisation des mœurs (Elias 1973 [1969]) et, par la même occasion, de nous affecter profondément sans verser, dans ce cas précis, dans le pathos ou le grotesque. Demeure le pathétique susceptible de nous préparer à supporter la confrontation avec le cadavre de nos proches à laquelle il est peu probable que nous puissions échapper.

La chair et le sacré

Les ethnologues rangent les rites dans le registre du religieux, et tout particulièrement ceux qui mettent en jeu le corps. De ce point de vue, les institutions médicales participent d'une forme certaine de religion laïque dans les sociétés occidentales contemporaines (Moisseeff 2013). Les travaux pratiques d'anatomie et de dissection des cadavres constituent la première étape de la trajectoire initiatique suivie par les officiants du culte occupant le plus haut grade, les médecins (Godeau 2007) : ils les confrontent d'emblée et de façon très crue à la mort et, par là, à la manipulation impudique des corps qu'ils n'auront de cesse de pratiquer sur les vivants et les morts. Cet apprentissage se poursuit, pour ceux ayant réussi le concours de l'internat, dans les salles de garde où le folklore pornographique et scatologique des carabins est de règle. Les rites ouvrant et fermant le temps de l'internat, bien que fondés sur la débauche, sont appelés baptême et enterrement.

Cette référence insistante au sacré, associée à des pratiques éminemment transgressives, n'est de mon point de vue aucunement fortuite si l'on se réfère à la conception du sacré de Bataille (1957, 2004). Dans cette perspective, le sacré est nécessairement rattaché à la transgression, c'est-à-dire qu'il renvoie au franchissement d'une frontière entre ce qui peut être exhibé ou pratiqué et ce qui doit *ordinairement* être tenu secret, maintenu à distance des sens et, notamment, de la vue et du toucher. Lorsque cette frontière est violée, on est dans l'*extraordinaire* qui peut être organisé comme tel au moyen de conventions socialement reconnues, comme c'est le cas au cours de l'examen médical ou des interventions chirurgicales ou médico-légales. L'exhibition de l'intimité corporelle est, de fait, celle qui est la plus susceptible de renvoyer à une transgression. C'est pourquoi, il y a une contiguïté entre le sacré et, d'une part, l'érotisme, d'autre part, la mort, les trois pouvant se trouver conjugués dans des circonstances extrêmes, ce à quoi renvoie l'imagerie des œuvres de Sade, Bataille et Guyotat mais aussi du film dont il est ici question. Selon moi, ce qui lie ces phénomènes est la présence excessive du corps en tant que tel, c'est-à-dire sans médiation.

Ainsi le poids de la corporéité en excès du cadavre révèle une intimité que la présence de la subjectivité du sujet vivant qui l'animait masquait avant sa mort. Dans cette perspective, le sacré renvoie à l'exhibition de l'intime au cours de laquelle la présence lourde et concrète du corps au travers de sa nudité et/ou de ses sécrétions telles que sang, sperme, urine, excréments est essentielle, par opposition aux représentations distancées du corps et de ses substances que nous offre la liturgie chrétienne. Les salles d'urgence, les blocs opératoires, les morgues et les salles d'autopsie renverraient donc beaucoup plus qu'on ne le croit, et en dépit de toute la sophistication technologique de l'outillage utilisé, à des lieux où le sacré est à l'œuvre.

L'exhibition de l'intime confronte ceux qui en sont témoins à une altérité radicale qui met d'autant plus mal à l'aise qu'elle fascine et dégoûte à la fois, toutes choses qui ont précisément à voir avec la conscience d'enfreindre l'interdit marquant la frontière qui sépare ce qu'on a habituellement le droit de percevoir ou de faire et ce qui ne peut l'être qu'en des circonstances exceptionnelles. La conscience de transgresser ce qui est d'ordinaire un interdit joue un rôle essentiel dans toutes les procédures ritualisées mises en place dès qu'il est question d'opérer sur les corps. Pour qu'il y ait transgression par rapport aux codes ordinaires de sociabilité, il faut qu'une limite soit franchie et, pour ce faire, il est nécessaire qu'elle soit, dans le même temps, maintenue. C'est cette limite

que le personnel médical est habilité à franchir grâce à l'initiation qui lui en ouvre le droit et dont on comprendra alors que le sexe et la mort y jouent un rôle fondamental (Godeau *ibidem*).

La froideur affective résultant des mesures aseptisantes mises en place dans les institutions médicales et médico-légales, si bien mise en évidence par Cerdà, est d'autant plus choquante que la matière qui en fait l'objet est humaine. Le scandale procède de la transformation d'un sujet en chose, en morceau de viande. Ces mesures sont le corollaire nécessaire à la distance requise d'un personnel constitué de non intimes à qui l'on délègue la tâche sacrilège de faire intrusion dans les intimités de ceux qui leur sont étrangers. Des gestes affectueux en cette occasion cantonnent aisément à la grossièreté et à la goujaterie, d'où l'interdiction d'avoir des relations sexuelles avec ses patients. C'est donc en vertu de la transgression légale à laquelle ils sont autorisés qu'ils se doivent de maintenir une distance affective. Cette barrière protectrice est la condition même permettant aux praticiens de continuer à exercer leur art transgressif sans faillir. Mais du point de vue d'observateurs extérieurs, cette mise à distance, protectrice tant pour les patients que pour les praticiens, est aisément perçue comme de la froideur gratuite.

Une façon de s'en sortir est de pratiquer un autre type de transgression, celle de l'humour, qui se surajoute à la transgression médicale. Il peut aisément être perçu, là encore, comme pure grossièreté. Pourtant, il sert fréquemment à réhumaniser la relation soignant-soigné, en exprimant l'humanité du praticien face à l'humanité de son patient. L'humour le plus grossier exprimé en groupe et hors champ est également un garde-fou lorsqu'il est exercé à distance par des praticiens ayant à vivre des scènes extrêmes les confrontant à l'urgence, à la crainte de perdre la bataille contre la mort, et à des tableaux particulièrement insoutenables. C'est ce qu'exprime la chanson de carabin que j'ai mise en exergue. S'y pencher est beaucoup plus intéressant et instructif qu'il n'y paraît au premier abord. Notons tout d'abord que la puanteur évoquée est bien gentille : les salles d'autopsie seraient des paradis si elle ne concernait que les pieds... Par ailleurs, la parole est d'abord donnée au macchabée : à lui l'honneur de gueuler qu'il s'emmerde ici. Et si on le menace de le disséquer avec un spéculum, c'est qu'il est bien question de rappeler la réticence naturelle à aller voir dans ses entrailles ce qui est censé y rester. Le spéculum sert à regarder à l'intérieur du sexe de la femme, à jeter un œil sur cette origine du monde si énigmatique d'où jaillit la vie alors même qu'il est question de l'intimité d'un cadavre euphémisé. Et le pâté dans lequel on va le transformer est cette bouillie à laquelle aboutie la dissection requise par l'initiation de ces novices, si peu ragoûtante pour eux qu'elle les fera « dégueuler »... Ce qui s'exprime dans cette chanson aux tonalités joyeuses et rigolotes – et il est vrai qu'il est très plaisant de l'entonner en chœur –, ce sont donc les dessous de la basse besogne dont le commun des mortels est si bien préservé de nos jours en Occident. Si les gardiens du secret en tire gloire et privilège, c'est qu'elle sous-tend, malgré tout, la sacralité de leur fonction, une chose que nous a permis de rappeler une fiction bien mauvais genre.

NOTES

Photo d'ouverture : Chanson d'étudiants Illustration extraite de l'ouvrage Chanson d'étudiants, auteur inconnu : 247-250.

Toutes les photos sont extraites du DVD français *La trilogie de la mort : Déclinaisons morbides*. Courts métrage de Nacho Cerdà, production Wild Side films, Espagne.

1. Voir à ce sujet les auteurs auxquels font référence Déchaux 2001 et Memmi 2011.
2. Sur la façon de représenter la localisation spécifique de la morgue - hors du temps et de l'espace des simples mortels - dans les fictions horrifiques, voir Astic 2011.
3. Cette « animation » des cadavres et leurs couleurs « chaudes » renvoient à l'intentionnalité de Cerdà : « *I wanted the dead to look alive and the alive to look dead.* ». Toutes les références aux propos, intentions et ressentis de Cerdà, des acteurs et de l'équipe de tournage sont tirés des bonus du DVD du film dont on pourra retrouver un court extrait sur le site internet : <http://www.horschamp.qc.ca/offscreen/nacho.html>
4. Les ouvrages de Ganche 2012 [1909] et Hennig 2007 [1979] sont à cet égard particulièrement riches d'enseignements.
5. Là encore, les propos de Cerdà viennent appuyer cette perspective : « (...) it's a film against violence. It's a film against the manipulation of the human body, that's it. »
6. En dépit du fait que ce chien soit un rottweiler, une race considérée comme des plus dangereuse, comme l'a souligné un lecteur anonyme, Cerdà précise dans les commentaires de son film qu'il s'agit du chien d'un ami. En effet, à l'opposé du tournage de la première partie du film qui s'est déroulé dans une vraie morgue, les scènes de la seconde partie ont été tournées dans la maison de vacances des parents du réalisateur, au bord de la mer, là où, enfant, il passait tous ses étés ; il y a réuni ses parents et les membres de son équipe. Les pyjamas portés par l'acteur sont les siens et, comme il le dit lui-même : « C'était une vraie réunion de famille ! » Il s'agissait donc bien ici de créer une atmosphère familiale apaisant et joyeuse en parfait contraste avec la première partie si éprouvante.

POUR CITER CET ARTICLE :

Moisseeff, M. 2013 Requiem pour une morte : *Aftermath* (Cerdà 1994). Ou l'art paradoxal de réhumaniser le cadavre, in H. Guy, A. Jeanjean & A. Richier *Le Cadavre en procès*, *Techniques&Culture* 60 : 160 -179.

RÉFÉRENCES

- Astic, G. 2011 La Mort sans dessus dessous. La morgue dans l'*horror* contemporaine. In J. Goffette & Guillaud L. *L'imaginaire médical dans le fantastique et la science-fiction*. Paris : Bragelonne : 363-376.
- Bataille, G. 2004 *Romans et récits*. Paris : Gallimard.
- 1957 *L'Érotisme*. Paris : Minuit.
- Déchaux, J.-H. 2001 La Mort dans les sociétés modernes : la thèse de Norbert Elias à l'épreuve, *Ethnologie française* 51 (1) : 161 à 183.
- Elias, N. 1973 [1969] *La Civilisation des mœurs*. Paris : Calmann-Lévy.
- Ganche, E. 2012 [1909] *Le Livre de la Mort à l'hôpital – à l'amphithéâtre – à la morgue – au cimetière*. Aiglepiepierre : La clef d'argent.
- Godeau, E. 2007 *L'Esprit de corps. Sexe et mort dans la formation des internes en médecine*. Paris : Maison des sciences de l'homme.
- Hennig, J.-L. 2007 [1979] *Morgue. Enquête sur le cadavre et ses usages*. Paris : Verticales : 30-31.
- Memmi, D. 2011 *La Seconde vie des bébés morts*. Paris : Éditions de l'EHESS.
- Moisseeff, M. 2013 La Chair, le sacré et le culte de l'homme dans les sociétés occidentales contemporaines, *Revue du MAUSS semestrielle* 41 : 173 à 192.

RÉSUMÉ

Requiem pour une morte : *Aftermath* (Cerdà 1994) ou l'art paradoxal de réhumaniser le cadavre. La mort, loin d'être devenue un sujet tabou dans les sociétés occidentales contemporaines, comme il est d'usage de l'affirmer depuis quelques décennies, est au contraire rendue omniprésente dans les médias : elle fait la une des journaux papier ou télévisés, constitue la trame de nombreuses fictions littéraires et cinématographiques, de séries télévisées américaines très prisées et de témoignages autobiographiques, tandis que tout un chacun est sommé, de manière itérative et insistante, de faire un travail de deuil et/ou de mémoire vis-à-vis de ses chers défunts. En revanche, il est bien vrai que la réalité concrète du cadavre tend, elle, à être occultée, phénomène qui ne peut échapper à l'ethnologue travaillant dans des sociétés autres où sa présence préside à la structuration des rites funéraires et à la gestion des réactions émotionnelles des proches. Dans l'Occident d'aujourd'hui, le cadavre humain et son traitement tendent, en effet, à être l'exclusive des institutions médicochirurgicales et médicolégales, un fait, par contraste, fort peu relevé. Les réactions émotionnelles provoquées par la perte et la mort 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 les psy en tous genres. Cet article propose de voir dans la multiplication des films d'horreur une façon de reconnecter l'abjection du corps mort avec les réactions fortes qu'elle suscite lorsque les

personnes y sont directement confrontées. Or, s'il revient aux institutions médicochirurgicales de faire le "sale boulot" à l'écart du monde profane pour rendre aux morts un aspect tolérable, il revient, par contre, aux films d'horreur de réintroduire la dimension effroyable des corps morts en voie de putréfaction. C'est du moins l'hypothèse que tentera de soutenir cet article en montrant que si la gestion du cadavre renvoie, dans le monde réel, à des formes de transgression légitimées par l'appareil juridique, il faut ajouter de la transgression à la transgression légitime pour restituer, sur un plan fictionnel, son véritable aspect horrifique et son aptitude à nous affecter profondément. Et quoi de plus transgressif, de ce point de vue, qu'un viol perpétré par un médecin légiste nécrophile dans une morgue, sujet même du court métrage du réalisateur espagnol Nacho Cerdà analysé ici?

ABSTRACT

Requiem for a Dead Lady: Aftermath (Cerdà 1994) or the Paradoxical Art of Rehumanising the Corpse. Death, far from being a taboo topic in contemporary Western societies, as has been commonly asserted over the past few decades, is on the contrary omnipresent in the media. Death daily makes the headlines in newspapers and on television, and provides the scaffolding for popular American TV series and autobiographical testimonials, while every one of us is repeatedly and insistently summoned upon to work out our grief and the memories we have of our dearly departed. On the other hand, what is true is that the concrete reality of the corpse tends to be obscured and concealed. This is particularly obvious to the anthropologist familiar with other societies in which the dead body's presence presides over the organisation of funerary rituals and the managing of close ones' emotional reactions. Indeed, in the present-day West, the human corpse and the treatments it undergoes tend to be handled by medical and forensic institutions exclusively, something which, by contrast, is rarely acknowledged. Emotional responses to death and loss tend to be managed at a distance from the weighty and wretched presence of decomposing loved ones, notably with the help of psychotherapists of various stripes. This article proposes to envisage the marked expansion of horror films as a way of reconnecting the abject character of the dead body with the strong reactions it gives rise to when people are directly confronted with it. Whereas it falls to medical-related institutions to do the "dirty work" at a remove from the profane world in a way that makes the dead more tolerable, horror films act to reintroduce the terrifying qualities of putrefying lifeless bodies. This article will present evidence in support of this hypothesis by arguing that whereas the handling of the corpse in the real world entails forms of transgression legitimized by the legal apparatus, it is necessary to add a further transgression to this legitimate transgression in order to reintroduce, in the fictional realm, the dead body's truly horrific nature and its ability to deeply affect us. And what could be more transgressive, from this point of view, than a rape carried out by a necrophilic medical examiner in a morgue, the very subject of the short film by the Spanish director Nacho Cerdà which this text proposes to analyse?

MOTS CLÉS

cadavre, mort, deuil, fiction, transgression, nécrophilie, morgue, autopsie, films d'horreur, institutions médico-légales

KEYWORDS

corpse, death, mourning, fiction, transgression, necrophilia, morgue, autopsied, horror movies, medical and forensic institutions

Mythes, rites et émotions

Les funérailles le long de
la Route de la soie

Sous la direction d'Anna Caiozzo



HONORÉ CHAMPION
PARIS

2016

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', 2016

LE MORT, SES PROCHES ET LES AUTRES : ICI ET AILLEURS

L'anthropologie n'a pas pour vocation de construire des oppositions simplistes entre les sociétés occidentales et les autres¹.

Si j'ai choisi de placer en exergue de mon propos introductif ce rappel à l'ordre, c'est que je crains fort de pouvoir être moi-même accusée d'un tel simplisme. D'une part, la réflexion que je vais livrer est encore en chantier et aurait requis un développement plus approfondi et étayé ethnographiquement, ce que je ne peux faire ici. D'autre part, elle est issue d'un questionnement visant précisément à cerner la spécificité du traitement de la mort dans les sociétés occidentales contemporaines en assumant le risque inhérent à ce genre d'exercice de grossir outrageusement les caractéristiques qui leur sont propres, mon objectif étant de rendre à celles-ci une visibilité là où leur obscurcissement ethnocentrique tend à les rapporter à un « tabou » général touchant à la mort. Je vais donc chercher à éclairer le modèle émique occidental se rapportant au deuil à partir d'un regard *éloigné*, celui d'une ethnologue ayant travaillé dans une communauté aborigène du sud australien², qui est aussi une clinicienne ayant eu l'occasion de partager les expériences du deuil de personnes affiliées à des communautés culturelles fort diverses. Ce faisant, j'espère être en mesure de suggérer à la fois que la mort confronte les personnes et les sociétés à des problématiques communes et que les traitements appliqués à celles-ci diffèrent selon les cultures et les époques.

Remarquons tout d'abord qu'on ne peut qu'être frappé par la multiplication des assertions, des lois, des recherches, de la médiatisation et

¹ J. Noret, « Perdre un bébé, une mort insoutenable ? Quelques remarques d'anthropologie comparative », *Études sur la mort* 2 (2009), p. 137-148 : p. 144. J'en profite ici pour remercier chaleureusement Olivier Allard qui m'a signalé cet article dans les commentaires qu'il m'a très obligeamment faits sur une première version de ce texte.

² M. Moisseff, *An Aboriginal Village in South Australia. A Snapshot of Davenport*. Canberra, 1999.

même des pratiques touchant à la mort dans le contexte des sociétés occidentales actuelles. Ainsi, alors même que l'espérance de vie n'a cessé d'augmenter au cours du XX^e siècle, la mort est devenue un sujet d'actualité et un problème de société majeurs. On en prendra pour preuve, entre autres choses, l'apparition et les transformations successives des lois de bioéthique qui y sont relatives, renvoyant à la notion de dignité humaine, à l'accès aux soins palliatifs et au droit à l'euthanasie, ainsi que l'injonction appuyée et récurrente à faire un travail de deuil ou de mémoire. De façon conjointe, alors même qu'on affirme avec insistance, depuis quelques décennies, qu'il existe une invisibilisation de la mort censée être devenue « taboue » dans nos sociétés³, on ne peut que constater qu'on y assiste, au contraire, à sa mise en scène, et en discours, incessante dans les divers médias.

Ce paradoxe entre assertions et faits relatifs à la mort a attiré mon attention alors que j'avais été amenée à me pencher sur l'importance croissante conférée aux « psys » – psychiatres, psychologues, psychanalystes, psychothérapeutes – en tant que médiateurs relationnels dans des situations certes problématiques mais qui n'entraient pas jusque-là dans la sphère de leur intervention⁴. Et, de fait, c'est à eux 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 « psys » sont d'apparition relativement récente mais, en outre, la systématisation du recours aux « psys » pour aider les personnes affectées par la perte d'un proche l'est plus encore. Comment expliquer un tel

³ Voir à ce sujet : J.-H. Déchaux, « La mort dans les sociétés modernes : la thèse de Norbert Elias à l'épreuve », *Ethnologie française*, 51 (2001), p. 161-183 ; D. Memmi, *La seconde vie des bébés morts*, Paris, 2011. Ainsi que les auteurs auxquels ils font référence : E. Morin, *L'homme et la mort*, Paris, 1976 [1951] ; G. Gorer, « Pornography of Death », *Encounter*, (1955), p. 49-52 ; G. Gorer, *Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain*, Londres, 1965 ; E. Kübler-Ross, *On Death and Dying*, Basingstoke, 1969 ; M. Vovelle, *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1974 ; M. Vovelle, *La mort et l'Occident, de 1300 à nos jours*, Paris, 1983 ; L.-V. Thomas, *Anthropologie de la mort*, Paris, 1975 ; P. Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen âge à nos jours*, Paris, 1975 ; P. Ariès, *L'homme devant la mort*, Paris, 1977 ; J. Ziegler, *Les vivants et la mort*, Paris, 1975 ; N. Elias, *La solitude des mourants*. Paris, 1998 [1982].

⁴ Communication « Sociétés à tiers payant/sociétés à tiers familial : deux conceptions de la médiation » lors du colloque de la Société Française de Thérapie Familiale *La famille entre maladie et soin : une co-invention thérapeutique* qui s'est tenue à l'Hôpital Pitié-Salpêtrière le 8 octobre 2004.

phénomène sinon en appréciant le changement évident des pratiques se rapportant à la mort dans les sociétés occidentales contemporaines ? Mon hypothèse est que ce changement est concomitant à la transformation des modes de médiations relationnelles que ces sociétés ont été conduites à mettre en place pour accompagner les effets des modifications concernant la conception des identités personnelles⁵.

Et, pour le sujet qui nous occupe ici, à savoir les pratiques funéraires, il paraît absolument évident que celles-ci ont été soumises à des changements fondamentaux tels que l'importance conférée à l'institution médicale et médico-légale. De fait, la majorité des personnes naissent et meurent aujourd'hui à l'hôpital (ou dans des institutions apparentées telles que les EHPAD, établissements médico-sociaux d'hébergement pour personnes âgées dépendantes), alors qu'il y a à peine un siècle la plupart naissaient et mouraient à domicile. Et c'est probablement cette transformation de la prise en charge des corps – et singulièrement ceux des bébés et des cadavres – consécutive à l'accomplissement à grande échelle de la biopolitique évoquée par Michel Foucault⁶ qui donne l'impression à un grand nombre de nos contemporains qu'il existe une « déritualisation » des procédures funéraires et de la gestion du deuil⁷. Pourtant, dès que l'on se penche sur les pratiques médico-chirurgicales et médico-légales, on peut y repérer la ritualisation extrême du traitement appliqué aux corps par les officiants du culte médical⁸. On doit cependant reconnaître que les proches du défunt n'y ont qu'une part extrêmement périphérique, quand ils n'en sont tout simplement pas exclus, ce qui est plutôt la norme. On comprendra alors cette impression de dépossession et de désarroi qu'ils peuvent ressentir dans un temps où précisément ils sont

⁵ M. Moisseeff, « L'Objet de la transmission : un choix culturel entre sexe et reproduction », dans *Se construire comme sujet entre filiation et sexualité*, Toulouse, 2012, p. 47-76.

⁶ M. Foucault, *Il faut défendre la société. Cours au collège de France, 1976*, Paris, 1997 ; D. Memmi, *Faire vivre et laisser mourir : le gouvernement contemporain de la naissance et de la mort*, Paris, 2003 ; M. Foucault, B. Leclair, F. Rambeau, *La volonté de savoir. Droit de mort et Pouvoir sur la vie*, Paris, 2006.

⁷ Voir, par exemple, F. Michaud-Nérard, *La révolution de la mort*, Paris, 2007.

⁸ E. Godeau, *L'esprit de corps. Sexe et mort dans la formation des internes en médecine*, Paris, 2007 ; M.-C. Pouchelle, *L'hôpital corps et âme. Essais d'anthropologie hospitalière*, Paris, 2003 ; M.-C. Pouchelle, *L'hôpital ou le théâtre des opérations*, Paris, 2008 ; M. Moisseeff, « La chair, le sacré et le culte de l'homme dans les sociétés occidentales contemporaines », *Revue du MAUSS semestrielle*, 41 (2013), p. 173-192 ; M. Moisseeff, « Requiem pour une morte : Aftermath (Cerdà 1994) ou l'art paradoxal de réhumaniser le cadavre », *Techniques & culture*, 60 (à paraître).

dépassés par l'événement qui les touche au plus près. L'incantation selon laquelle la mort serait devenue « taboue » est probablement à mettre au compte de telles expériences, communes dans nos sociétés, qui se combinent au fait que, depuis la fin du XIX^e siècle, tout a été mis en place pour préserver le commun des mortels de la présence lourde et abjecte de la décomposition des cadavres. Les « vrais⁹ » cadavres sont pris en charge par un personnel spécialisé qui opère dans des lieux d'où sont bannis les profanes que sont les gens ordinaires. 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 proches¹⁰.

C'est donc afin d'offrir une perspective culturelle comparative sur les procédures de deuil que je proposerai de considérer l'événement « mort » comme nous confrontant à trois types de phénomènes : la présence d'un cadavre ; les réactions émotionnelles des proches du défunt ; les représentations collectives de la perte et de la mort.

J'essaierai de montrer que, dans les sociétés occidentales contemporaines, ces trois types de phénomènes tendent à être traités indépendamment les uns des autres tandis que, dans un certain nombre de sociétés étudiées par les ethnologues, ils tendent, en revanche, à être traités ensemble au cours des rites funéraires.

Avant de passer à la description de quelques procédures rituelles funéraires exotiques, je rappellerai que, dans le vocabulaire anthropologique, ceux qui ont partagé une forte intimité avec le mort, son conjoint, ses enfants, ses parents, ses frères et sœurs, sont désignés comme les deuilés. Comme l'avait relevé Van Gennep dès 1909 dans son ouvrage sur *Les rites de passage*¹¹, on confère très généralement aux deuilés, et notamment au conjoint, un statut particulier, intermédiaire entre celui du mort et celui des vivants. En effet, les intimes du mort, les deuilés, sont supposés rester liés pendant plus ou moins longtemps avec le défunt.

⁹ Par contraste avec les cadavres montrés dans les médias ou dans les œuvres d'art, cf., par exemple, A. Carol, I. Renaudet, *La mort à l'œuvre. Usages et représentations du cadavre dans l'art*, Marseille, 2013.

¹⁰ Pour un exemple paradigmatique, cf. M. Bloch, « Death, Women and Power », dans *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge, 1982, p. 211-235.

¹¹ A. Van Gennep, *Les Rites de passage*, Paris, 1981 [1909].

D'un autre côté, à la différence du défunt qui doit à un moment donné intégrer la communauté des morts en abandonnant définitivement la société des vivants, les proches doivent, eux, rester dans la communauté des vivants : on va donc s'évertuer à mettre en place des moyens pour les réintégrer dans la société après qu'ils en aient été partiellement exclus pendant la période de deuil dont la durée varie d'une société à l'autre mais qui se situe généralement entre un et deux ans. Par ailleurs, les ethnologues distinguent les premières funérailles qui sont rattachées à la gestion plus ou moins rapide du cadavre, et les secondes funérailles, qui, lorsqu'elles existent, se déroulent souvent quelques mois ou années plus tard, alors que le mort est censé avoir rejoint le monde des morts et avoir atteint le statut d'ancêtre.

I. LES RITES FUNÉRAIRES ACTUELS DES ABORIGÈNES AUSTRALIENS

Je commencerai par considérer les rites funéraires actuels des Aborigènes australiens avec qui j'ai travaillé¹².

À l'annonce de la mort, les proches du défunt, les deuillements, se mettent à hurler, certains se frappent la tête et s'infligent de profondes blessures. Un *sorry business camp*, c'est-à-dire un « campement du travail de la tristesse », est mis en place¹³. Les membres les plus traditionnels de la communauté établissent effectivement à cette occasion un campement à l'extérieur de leur maison où vont s'installer les deuillements et les membres de leur famille élargie qui viennent souvent de très loin après avoir été prévenus par un coup de téléphone leur annonçant la mauvaise nouvelle (*bad luck*). Les deuillements appartenant aux familles qui se définissent comme plus acculturées restent dans leur maison mais sont eux aussi immédiatement rejoints par les différents membres de leur famille élargie dont un nombre généralement important vont « camper » chez eux. Ceux qui ne dorment pas sur place vont venir quasi quotidiennement passer quelque temps avec les deuillements, certains apportant de la nourriture ou des boissons. Il est courant que les apparentés quittent

¹² Pour une présentation plus fournie d'un éventail de pratiques funéraires actuelles des Aborigènes australiens, voir K. Glaskin, M. Tonkinson, Y. Musharbach et V. Burbabk, *Mortality, Mourning and Mortuary Practices in Indigenous Australia*, Farnham & Burlington, 2008.

¹³ Les Aborigènes étaient des chasseurs-cueilleurs qui établissaient des campements temporaires au long de leur déplacement. Ils vivent actuellement dans des maisons mais continuent à aller camper *out bush* dès que l'occasion leur en est fournie.

aussitôt leur lieu de travail dès que la nouvelle du décès ou de son imminence leur parvient, ce qui n'est pas sans poser problème à leurs employeurs ou collègues non aborigènes lorsqu'ils en ont. En dépit des licenciements consécutifs dont ils peuvent faire, en conséquence, l'objet, d'autant que le nombre de funérailles auxquels les Aborigènes ont à assister est devenu extrêmement important, cette réunion de famille est jugée absolument nécessaire au réconfort que les uns et les autres doivent mutuellement s'apporter. Comme l'exprime Myrna Tonkinson¹⁴, les Aborigènes les plus affectés par la perte du défunt attendent de leurs proches qu'ils soient solidaires avec eux dans le chagrin et, réciproquement, ces proches eux-mêmes souhaitent ardemment faire montre concrètement de leur solidarité en partageant le chagrin des premiers de façon la plus intime possible dans une proximité physique et émotionnelle en acceptant d'être affectés aussi profondément que possible et de l'exhiber¹⁵.

Des femmes âgées, qui ne sont pas les plus proches parentes et qui appartiennent à la section de la communauté qualifiée de traditionnelle, c'est-à-dire ayant maintenu des traditions proprement aborigènes, vont jouer le rôle de pleureuses jusqu'à l'inhumation : à intervalle régulier, elles se mettent à pleurer en chœur de façon conventionnelle et extrêmement bruyante¹⁶.

Les pleureuses recommencent à hurler ainsi à l'arrivée de chaque nouveau venu. Ces hurlements durent quelques minutes pendant lesquelles le nouveau venu serre la main des proches du défunt et, éventuellement, ils s'étreignent dans un geste de compassion mutuelle. Puis les uns et les autres s'informent à voix basse des circonstances de la mort, des dispositions prises, pour ensuite passer à des propos d'ordre plus courant.

La préparation des repas pour les deuilés et pour les visiteurs, ainsi que les préparatifs concernant les funérailles proprement dites, vont être gérés, non par les deuilés, mais par ce que l'on appelle en anthropologie des « alliés », c'est-à-dire la belle-famille du défunt – ses beaux-frères qui vont chasser des kangourous ou des lapins, ses belles-sœurs qui cuisinent.

¹⁴ M. Tonkinson, « Solidarity in Shared Loss : Death-related Observances among the Martu of the Western Desert », dans Glaskin *et al.*, *Mortality*, p. 37-53.

¹⁵ Pour une analyse analogue concernant une population amérindienne amazonienne, voir O. Allard, « To Cry one's Distress : Death, Emotion, and Ethics among the Warao of the Orinoco Delta », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19 (2013), p. 545-561.

¹⁶ Au cours du colloque, je me suis permise de les imiter pour que le public puisse faire l'expérience des émotions intenses suscitées par ces lamentations funéraires.

Certains membres de la famille préparent une notice nécrologique concernant le défunt. Dans la communauté où je travaille, ces notices nécrologiques sont faites artisanalement grâce au recours à l'ordinateur, et distribués aux nombreux membres de l'entourage du défunt. On nomme tout d'abord les différents membres de la famille, vivants et décédés, du défunt : son père et sa mère, son conjoint ou ses conjoints successifs, ses enfants, ses frères et sœurs réels et classificatoires, beaux-frères et belles-sœurs, neveux et nièces, etc. Puis on rappelle certains événements marquants de sa vie, de manière plus ou moins détaillée, mais souvent, notamment lorsqu'il s'agit d'adultes ayant occupé une place importante dans la communauté, de manière très exhaustive. Il s'agit parfois d'une véritable biographie. Voici un exemple de la façon dont l'identité relationnelle d'un défunt y est présentée :

Molly Lennon

Fille aimée de tout cœur par Indulkulta [sa mère] (décédée)

D'Edward Lennon, [son père biologique blanc] (Ted)

et de Charlie Mara Muka [le père aborigène qui l'a élevée] (décédé),

Épouse adorée de Malcom McKenzie (décédé),

Mère aimante de Kenneth, Donald, Angeline, Molly (décédée), Beatrice, Margaret (décédée), Vivianne, Malcom, Heather, Alwyn, Rex, Deirdre et Regina.

Petite sœur très aimée de Jenny Stewart (décédée), Tom Cramp, (décédé), Franck Mike, sœur tout à fait spéciale de Ray Lennon (décédé), de Ronnie Lennon, Ruby Jones, Barney Lennon et Tom Brady [tous sont des frères ou sœurs réels ou classificatoires]

Belle-fille adorée de Fred et Jessie McKenzie (tous deux décédés)

Très aimée belle-mère de Margaret, Maudie (décédée), Rex (décédé), Andrew, Johnny, Dorothy, Raymond, Irene, Heinzy, Deborah and Leonie [ici sont listés les conjoints successifs des enfants de Molly]

Grand-mère et arrière-grand-mère adorée de tous ses petits-enfants et arrières petits-enfants et arrière-arrière-petits enfants.

Tante, sœur, belle-sœur et grand-mère très chèrement aimée de toutes ses familles dans les communautés [aborigènes] luritja/yankantjatjara (auxquelles sa mère aborigène) et adnyamathanha [à laquelle était affiliée son mari]

Aimée par tous ceux qui l'ont connue

Le cadavre est, pour sa part, aujourd'hui confié aux bons soins des pompes funèbres qui vont également présider à l'enterrement. Et le personnel des pompes funèbres accepte, d'une part, que les membres de la parenté aborigène participent aux préparatifs du défunt et viennent lui rendre visite jusqu'à l'inhumation, d'autre part, de garder le cadavre

beaucoup plus longtemps qu'il n'est de règle pour les Australiens non aborigènes. En effet, il faut qu'un maximum de membres de la parenté puisse assister aux funérailles. Ce n'est que lorsqu'on estime que l'ensemble des personnes susceptibles d'assister aux funérailles a pu être prévenu qu'on fixe la date de l'enterrement.

La veille du jour de l'enterrement, les voisins et certains membres de la belle-famille préparent la collation qui suivra l'inhumation au cimetière.

Le jour dit, les deuilleurs s'habillent de façon formelle, ce qui n'est pas du tout ordinaire chez les Aborigènes, tandis que les autres participants s'habillent comme à l'ordinaire. Jusque récemment, il était plus ou moins de règle que les deuilleurs revêtent des robes, des jupes ou des pantalons noirs et des chemisiers blancs, ces vêtements étant au besoin empruntés à d'autres ou achetés pour l'occasion (souvent par l'intermédiaire d'associations caritatives). Mais, les Aborigènes australiens étant de grands innovateurs rituels, il arrive qu'ils fassent des requêtes spéciales. Par exemple, lors de l'enterrement d'une jeune femme, ses parents ont fait savoir qu'ils souhaitaient que chacun porte quelque chose de violet car c'était la couleur qu'elle affectionnait, et ils ont fait faire un drap mortuaire de la même couleur.

Le cadavre est exposé dans le cercueil ouvert placé à l'intérieur du lieu de culte chrétien choisi généralement en fonction des missionnaires qui ont investi la communauté. En effet, tous les Aborigènes ont été christianisés et, même si certains rejettent le christianisme ou les missionnaires auxquels ils ont eu affaire, les funérailles s'effectuent toujours, au moins en partie, selon des rites chrétiens. Dès l'entrée dans ce lieu de culte, temple ou église, les deuilleurs et les pleureuses se placent devant le cercueil et les pleureuses entonnent leurs cris tandis que les femmes parmi les deuilleurs se mettent à pleurer bruyamment, parfois à hurler, certaines d'entre elles faisant mine de se précipiter dans le cercueil, au bord de l'évanouissement, tandis que d'autres les retiennent et les prennent dans leur bras. Au bout de quelque temps, l'officiant chrétien fait son apparition. Tout le monde s'assoit. Le sermon est prononcé, interrompu à intervalles réguliers par des chants chrétiens connus de tous. On lit les messages qui ont été envoyés par ceux qui n'ont pu venir.

Puis le cercueil est fermé, événement qui suscite à nouveau une explosion de pleurs et de larmes par les pleureuses et les deuilieuses. En dépit de la présence des représentants des pompes funèbres, les porteurs sont des membres masculins de la famille du défunt, des consanguins et des alliés.

On s'achemine ensuite vers le cimetière, soit à pied, soit en voiture, formant alors un long et lent cortège que les Blancs, les non Aborigènes,

laissent passer. Dans le cimetière, on marche silencieusement, en communion, jusqu'à l'endroit où le cercueil sera descendu. Il est porté par les fils du défunt, des neveux, des beaux-frères. Lorsque le cercueil est descendu dans la fosse, une nouvelle explosion de pleurs et de cris de la part des pleureuses et des deuilieuses retentit. La veuve, ou une sœur, ou une fille, peut faire mine de s'élaner sur le cercueil, voire s'évanouit à demi. Il arrive ensuite souvent que des musiciens aborigènes proches du mort commencent à chanter et à jouer de la guitare, en entonnant les chansons que le mort affectionnait particulièrement, ou qu'il avait composées. Puis chacun jette un peu de terre sur le cercueil ou une fleur, et serre la main des deuilieurs.

Tout le monde repart du cimetière et se retrouve dans un lieu communautaire – hall servant habituellement aux réunions collectives, lieux publics prêtés pour l'occasion – où de petits sandwichs, des gâteaux, des boissons ont été disposés sur des tables. L'ambiance n'est alors plus du tout lugubre. Au contraire, et en contraste total avec l'atmosphère précédente, on peut rire, voire même aux souvenirs de certains événements qu'on a partagés avec le défunt. On s'enquiert des nouvelles des uns et des autres. Même la mère qui vient d'enterrer son fils, et qui hurlait encore de douleur quelques minutes auparavant, participe activement aux discussions. Les femmes les plus âgées ont souvent pris soin de se munir de sacs en plastique afin d'y mettre le maximum de petits sandwichs et de gâteaux qu'elles rapporteront chez elles, ce qui n'a de cesse d'émerveiller le visiteur non aborigène, mais qui dénote le fait qu'à partir de ce moment, c'est la collectivité, et non plus le mort, qui reprend ses droits.

Quelques heures plus tard, les groupes se dispersent mais les deuilieurs et d'autres membres de la famille tendent à rester ensemble. L'alcool va alors pouvoir être consommé en abondance et des disputes éclatent. La mort est l'occasion de raviver des conflits familiaux, et des bagarres plus ou moins sérieuses peuvent prendre place. L'évocation de l'origine surnaturelle de la mort, ou de la possibilité qu'il s'agisse d'un meurtre, même lorsqu'il a été établi qu'il ne s'en agissait pas d'un, est soulevée.

II. L'INTRICATION DES TROIS TYPES DE PHÉNOMÈNES RATTACHÉS À LA MORT AU COURS DES RITUELS

Le *sorry business camp*, les gestes conventionnels de compassion ou de douleur, les coups que les deuilieurs s'infligent, les pleureuses, l'exposition du cadavre dans le cercueil, les vêtements portés, la formalité de la succession des événements composent ensemble une représentation collective de la douleur et de la tristesse face à la perte d'un membre de

la communauté. La réalisation de cette représentation publique¹⁷ renvoie au fait que chacun, en fonction de la place particulière qu'il occupe face à l'événement particulier de la mort d'une personne singulière, effectue un certain nombre de gestes – propres au groupe aborigène auquel il appartient et dans un moment historiquement déterminé – qui sont complémentaires les uns des autres, car ces gestes sont en accord avec les relations que chacun entretenait avec le défunt, d'une part, en raison de leurs places respectives dans le système de parenté et, d'autre part, de son investissement effectif dans cette relation que nul n'est censé ignorer. L'effectuation de ces gestes par les différentes personnes à la fois les affecte intimement, en modelant leur expérience émotionnelle, et modèle leur façon d'exprimer, face aux autres, cette expérience intime.

Ces conventions culturelles offrent aux proches du défunt, c'est-à-dire à ceux qui sont le plus affectés par sa mort, les moyens d'effectuer un certain nombre de gestes associés aux yeux de tous au chagrin et à la douleur, les amenant ainsi à extérioriser les émotions internes qui les habitent. Au contraire, ceux qui sont les plus éloignés du mort, en entendant les hurlements de douleur et les pleureuses, en étant les spectateurs obligés de cette mise en scène de la douleur associée à la perte, sont mis en contact intime, interne et intense avec leurs propres morts, leurs propres sentiments de tristesse et de perte.

La mort transforme une personne en cadavre à la présence lourde et inquiétante qui signe l'arrêt de la réciprocité des relations que cette personne entretenait avec les autres. La présence de ce cadavre est ici loin d'être occultée. La reconnaissance de la coupure radicale qu'elle inaugure sous-tend l'organisation de la mise en scène du deuil en la fondant sur l'exhibition bruyante de la douleur qui génère à son tour des émotions. Mais ces émotions ne vont pas dans le même sens pour les deuilés et pour les autres : il y a une harmonisation de l'intensité des sentiments des uns et des autres, les uns étant amenés à sortir de leur douleur interne, les autres étant incités, au contraire, à se mettre en contact avec leur expérience antérieure et intérieure de tristesse et de deuil.

On voit donc que les trois phénomènes que j'ai évoqués – la présence d'un cadavre, les réactions émotionnelles des proches du défunt, et la représentation collective de la mort – sont ici intriqués.

¹⁷ Par opposition à une représentation mentale, cf. D. Sperber, *La contagion des idées*, Paris, 1996.

III. LE *GISARO* DES KALULI

Pour les ethnologues, comme le rappelle Daniel Fabre¹⁸, le corps est au centre des rites : « [il] est tout ensemble son outil et sa matière. » Le corps autour duquel sont organisés les rites exécutés au cours des premières funérailles, dans un certain nombre de cultures, est le cadavre ; il y occupe alors la place dévolue dans d'autres types de rites aux objets cultuels. De fait, le corps du défunt est réduit à l'état d'une chose singulière ayant la capacité, à l'exemple de certains objets cultuels¹⁹, de susciter une expérience émotionnelle d'une exceptionnelle intensité. La désertion de l'esprit du défunt confère à son corps un poids matériel singulièrement lourd ; tout se passe alors comme si cette corporéité en excès allait de pair avec l'aptitude exacerbée et paradoxale de la dépouille à évoquer l'absence et, ce faisant, à convoquer la présence de l'absent en générant, à l'instar d'autres objets cultuels à l'efficacité extrême, une expérience « intrusive, déstabilisante, vécue sur le mode de l'emprise », c'est-à-dire « un tel assujettissement de la personne qu'elle s'assimile parfois à une agression²⁰. »

De mon point de vue, chez les Aborigènes australiens, comme dans d'autres sociétés, la reconnaissance de la spécificité de cette expérience est non seulement reconnue, mais utilisée pour favoriser l'expression ostensible des émotions en conduisant les deuilés à externaliser la peine qui les lie plus particulièrement au défunt. Dans certaines cultures, telle celle des Kaluli de Papouasie-Nouvelle-Guinée, au cours d'un rite appelé *gisaro*, exécuté à distance des premières funérailles, la présence de l'absent qu'est le défunt est à nouveau convoquée et est l'occasion de favoriser de nouvelles expériences d'harmonisation des émotions constituant un autre type très efficace de représentation collective de la douleur et de la perte²¹.

¹⁸ D. Fabre, « Le rite et ses raisons », *Terrain*, 8 (1987), p. 4.

¹⁹ Voir B. Derlon, M. Jeudy-Ballini, « L'Art d'Alfred Gell. De quelques raisons d'un désenchantement », *L'Homme*, 90 (2010), p. 67-84.

²⁰ *Ibid.*, p. 79-80.

²¹ Cf. E. Schieffelin, *The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers*, New York, 1976 ; E. Schieffelin, « Mediators as Metaphors : Moving a Man to Tears in Papua New Guinea », dans *The Imagination of Reality : Essays in Southeast Asia Coherence Systems*, Norwood, 1979, p. 127-144 ; S. Feld, *Sound and Sentiment*, Philadelphie, 1982 ; « Wept Thoughts : the Voicing of Kaluli Memories », *South Pacific Oral Traditions*, 5 (1990), p. 241-266 ; N. Munn, « An Essay on the Symbolic Construction of Memory in the Kaluli *Gisalo* », dans *Cosmos and Society in Oceania*, Oxford & Herndon, 1995, p. 83-104.

Les Kaluli sont des horticulteurs. Les couples travaillent ensemble dans des jardins dispersés au sein de la forêt tropicale où vivent les Kaluli. Les hommes des différentes localités s'invitent à tour de rôle pour exécuter un *gisaro* : les visiteurs sont invités à entonner durant toute une nuit des chants qui décrivent le paysage kaluli en nommant différents lieux. Le but du *gisaro* est de susciter chez les hôtes invitant le souvenir des lieux où ils ont cultivé des jardins avec un parent aujourd'hui disparu. Par exemple, à l'évocation particulièrement forte d'un lieu donné, un veuf sera mis en contact avec la douleur qu'il ressent d'avoir perdu sa femme avec laquelle il avait l'habitude d'aller dans ce lieu pour cultiver leur jardin. Il est alors censé ressentir colère et tristesse : colère vis-à-vis de l'étranger qui s'immisce dans l'intimité de son deuil, tristesse en rapport avec la perte que le chant ravive. Et plus le chant est censé être bon, plus les émotions sont censées être fortes. Le veuf se saisit alors d'un brandon enflammé avec lequel il brûle l'épaule de celui qui a si bien chanté, celui-ci se devant de rester parfaitement impassible tandis que le veuf laisse exploser bruyamment et ostentatoirement son chagrin.

Ce rituel dure toute la nuit au cours de laquelle des deuillements successifs vont infliger des brûlures très importantes aux divers chanteurs qu'ils ont invités. Au terme de la nuit, ceux auxquels on a infligé les brûlures offrent des présents – servant à faire des parures corporelles – à ceux chez qui ils ont suscité tant de chagrin. À charge de revanche, puisque les chanteurs inviteront à leur tour, lors d'un autre *gisaro*, leurs hôtes. Ce partage des émotions de tristesse participe au cycle d'échanges qui lie les différents groupes kaluli les uns aux autres. Les émotions sont réifiées par les blessures infligées et échangées contre des présents concrets dont les hôtes vont se revêtir : les parures corporelles, tout comme les blessures visibles, extériorisent les sentiments échangés en profondeur.

On voit donc que, là encore, la convention rituelle d'expression des émotions de douleur et de deuil permet aux deuillements de faire passer leurs sentiments internes qui les lient au défunt, à l'extérieur d'eux, sur d'autres qui ont charge d'évoquer l'absence du défunt, et notamment la non présence définitive de son corps. L'absence du défunt, qui a pour pendant l'exacerbation de sa présence dans les souvenirs des deuillements, reçoit une expression symbolique concrète : l'évocation de l'absence du défunt dans les lieux nommés par le chant où il avait pour habitude de se rendre avec le deuillement. La présence de l'étranger évoquant le lieu d'où s'est absenté le défunt redouble le sentiment de l'absence, mais, en même temps, le comportement rituel, c'est-à-dire conventionnellement prescrit, de brûler le chanteur et de pleurer de manière ostentatoire, sert d'exutoire au

chagrin intime. L'émotion personnelle est objectivée, transformée en objet de partage émotionnel au niveau collectif.

L'évocation de la disparition du corps, les réactions émotionnelles des proches du défunt et la représentation collective du deuil et du chagrin sont ici encore intriquées.

IV. LE DEVENIR DU DÉFUNT ET DE SES PROCHES

Dans les sociétés que je viens d'évoquer, les deuilés et le mort constituent, pendant la période du deuil, comme l'a écrit Van Gennep, une société spéciale, située entre le monde des vivants et celui des morts, dont les deuilés sortent plus ou moins vite selon le degré de proximité qui les rattachait au mort. C'est généralement le veuf ou la veuve, c'est-à-dire le survivant qui a partagé l'intimité physique la plus forte avec le défunt, qui appartient le plus longtemps à ce monde intermédiaire d'où il ne sort que par des rites appropriés.

Prenons le cas des Bété du Sud Cameroun²². Pendant un an, la veuve doit porter des vêtements noirs ou bleu marine, elle ne doit pas laver ses cheveux, ni les couper, elle ne doit pas porter de bijoux, ne doit pas prendre part aux liesses des différentes festivités joyeuses qui se déroulent dans le village où elle réside, elle doit avoir un comportement pudique et elle n'est pas censée avoir de relations sexuelles.

Mais, au bout d'un an, la communauté toute entière va participer à la levée de ces prohibitions s'appliquant à la veuve : il faut mettre un terme à son statut marginal d'entre-deux, d'entre le monde des vivants et celui des morts. Juste avant le lever du soleil, on la conduit au bord d'une rivière, on lui ôte ses vieux vêtements, on lui rase le crâne, on l'immerge dans la rivière et on frotte son corps avec des écorces censées avoir un rôle purificateur. Quand elle sort de la rivière, on la revêt de nouveaux vêtements et on la pare de nouveaux bijoux. Elle peut alors réintégrer la communauté des vivants et reprendre les différentes activités qu'elle avait dû cesser jusque-là.

Dans les sociétés occidentales contemporaines, où les rituels funéraires tendent à être réduits au strict minimum, et où ont disparu les signes

²² J'ai recueilli les données concernant la levée de deuil des Bété au cours d'un séjour au Cameroun effectué en 1996. Pour une description ethnographique plus détaillée de la levée de deuil chez les Bété, voir P. Laburthe-Tolra, « La mort, victoire épisodique de l'*evù* », dans *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun. Essai sur la religion bété*, Paris, 1985, p. 205-206.

extérieurs marquant le statut particulier des deuillements – par exemple, la couleur des vêtements, noirs puis gris ou violets autrefois –, cette levée de deuil fait bien souvent défaut. Et c'est souvent pour cette raison, selon moi, que la nécessité du travail de deuil est évoquée et les psys sollicités.

De fait, la façon d'envisager la mort, quelles que soient les cultures concernées, doit être corrélée avec la façon dont on envisage l'identité personnelle.

V. INDIVIDUALITÉ PHYSIQUE *VERSUS* IDENTITÉ RELATIONNELLE

Dans la culture aborigène, et dans d'autres contextes culturels étudiés par les ethnologues, 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 qu'il hérite en droit du fait de sa naissance, à savoir ses relations de parenté avec ses père, mère, frères, sœurs, oncles, tantes, grands-parents, etc. en tant que fils, frère, neveu, cousin, petit-fils, etc. D'autre part, les relations qu'il acquiert et qu'il développe tout au long de sa vie, par exemple, en se mariant et en devenant non seulement un conjoint mais également un gendre ou une belle-fille, un beau-frère ou une belle-sœur, puis un père ou une mère, un oncle ou une tante, un des grands-parents, etc. et, par ailleurs, les autres types de relations plus ou moins proches qu'il développe avec des amis, des collègues dans le cadre d'associations professionnelles, religieuses ou rituelles, sportives, de loisir.

Dans un tel contexte culturel, l'individu *est* ce que sont ses relations et il est responsable du réseau interpersonnel qu'il se constitue au cours de sa vie à partir d'un capital relationnel qu'il lui revient de faire fructifier, mais également à partir de ses compétences propres à gérer les opportunités qui lui sont données. L'identité individuelle est perçue comme évolutive : lorsque les enfants d'un individu le transforment en grand-parent ou en beau-parent, l'identité de cet individu s'enrichit d'autant. Et puisque l'identité personnelle est conçue comme relationnelle et évolutive, elle peut continuer à être envisagée comme telle dans le monde des morts où le défunt est parfois censé pouvoir, même devoir, se mettre en relation avec d'autres²³.

²³ Pour un exemple, voir F. Héritier-Augé, « L'identité Samo », dans *L'Identité : séminaire interdisciplinaire, 1974-1975*, Paris, 1977, p. 51-80.

On va donc l'aider, au travers des rites funéraires, à s'agréger à la société des morts après l'avoir aidé à se séparer du monde des vivants, et plus particulièrement de ses proches. Les procédures imposées au cadavre et aux proches du défunt sont complémentaires : c'est parce qu'on aide les proches à se séparer de leur défunt en leur imposant un rite de passage que l'on aide simultanément le mort à quitter les vivants et à rejoindre le monde des morts. Après un certain temps dans ce monde de l'au-delà, il arrive qu'il puisse se réincarner dans un nouveau-né. Il va alors falloir pratiquer des rites d'agrégation du bébé au monde des vivants, c'est-à-dire l'aider à quitter le monde des morts. Différents rites, souvent marqués par la nomination publique du bébé, président à son entrée officielle dans le monde des vivants.

On ne s'étonnera donc pas du parallèle qui peut être tracé entre les rites pratiqués à la naissance et à la mort des individus. 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.

VI. DE CERTAINS RITES FUNÉRAIRES DANS LA FRANCE

D'UN JADIS BIEN PROCHE

Yvonne Verdier s'est attachée à décrire le rôle de « la femme-qui-aide²⁴ » à Minot, une petite ville de Bourgogne, où une équipe d'ethnologues mena une enquête ethnographique de 1968 à 1975. Lors des deux moments cruciaux ponctuant la vie de tout un chacun, cette femme, « la Marcelline », offrait son aide qui était considérée comme un service, ce pourquoi elle n'en recevait aucune rémunération en argent ; elle était remerciée en nature par de petits cadeaux ou services qui lui étaient rendus. Cette particularité dénote le rôle d'officiante rituelle qui lui était dévolu pour des tâches jugées alors absolument cruciales mais que nul autre qu'elle ne se sentait d'assumer : « En effet, [...] saisir le nouveau-né ou ensevelir le mort suscite le même effroi chez les proches. Devant le nouveau-né, comme devant le mort, la même panique saisit, le même affolement, on ne sait que faire et on a peur²⁵. » C'est donc la Marcelline qui aidait les femmes qui accouchaient, et qui apprêtait les morts. Cette

²⁴ Y. Verdier, *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, 1979, p. 86-105.

²⁵ *Ibid.*, p. 103.

tâche consistait dans les deux cas à préparer le lit et à laver le corps de celui qui venait au monde ou qui le quittait. Je me restreindrai ici à citer la description de sa tâche de « faire les morts ».

La famille, nous dit-on, répugne à ce travail : ils ne le font pas, ils se retirent. » Et après nous avoir dit comment elle « faisait les bébés », Marcelline raconte tout uniment comment elle « fait les morts ».

On m'appelle dès qu'ils sont morts. Il faut laver le mort, le raser si c'est un homme, le coiffer bien [...]. Ensuite, je l'habille en principe avec quelque chose de propre [...]. Quand le mort est prêt, bien habillé, il faut un homme pour le soulever, le mettre dans le fauteuil pendant que je prépare le lit. On met un drap propre sur le lit d'où on a tout enlevé, sauf le sommier [...]. Ensuite on réinstalle le mort sur son lit, on lui ferme les yeux, on lui ferme la bouche. On lui cache le visage avec une serviette ou un mouchoir blanc ; on lui croise les mains sur le ventre, et on lui met un chapelet dessus avec un brin de buis. On le recouvre ensuite avec un autre drap blanc, un joli drap, bien fin, on le plisse bien. Pour le mettre au cercueil, on ôte le drap de dessus et on rabat celui du dessous par-dessus.

Le mort « bien arrangé », la femme-qui-aide se livre à tout un ménage mortuaire : fermer les fenêtres, les volets, couvrir le miroir d'un linge – blanc selon les uns, noir selon les autres – sinon il refléterait [...] éternellement le visage du mort [...]. On voile également aujourd'hui l'écran de télévision [...].

La femme-qui-aide arrête les horloges (on ne les remet en marche qu'après l'enterrement) et finit d'apprêter la chambre mortuaire en recouvrant la table de nuit d'une nappe blanche sur laquelle elle dispose un verre d'eau bénite où trempe une branche de buis. À côté, elle pose un christ et une bougie allumée. On éteint les lumières électriques, on s'éclaire faiblement à la chandelle, on ne fait plus de feu. Toutes les activités domestiques des femmes de la maison sont suspendues : les parentes ne doivent ni cuisiner, ni laver, ni faire le ménage, surtout dans la chambre du mort. Une voisine vient préparer les repas, s'occuper de la maison, traire les vaches.

Le corps reste ainsi trois jours gisant et exposé en son enclos. « Il faut, nous dit-on, toujours quelqu'un avec le mort, qu'il ne soit pas seul jusqu'à son enterrement, mais la famille n'aime pas rester avec lui. » Le jour, les voisins passent, aspergent le mort d'eau bénite ; ceux qui veulent le voir une dernière fois soulèvent le mouchoir. La nuit, la femme-qui-aide organise la veillée pour laquelle c'est encore la présence des voisins qui domine ; ils se relaient toute la nuit. À minuit, elle fait le café, sert la goutte.

Aujourd'hui, on se plaint que les choses aient changé : « Maintenant, c'est terminé la veillée, ça se fait encore un peu en famille mais des étrangers

n'iraient plus, alors qu'autrefois c'était tout à fait normal, on s'offrait à passer deux heures. Aujourd'hui la famille se couche et y a plus de voisins.» Le public de la mort s'est ainsi rétréci ces dernières années jusqu'à sa plus simple et symbolique expression, la femme-qui-aide : « y a plus guère que la Marcelline qui va encore vers les morts ; quand elle ne sera plus là, on se demande ce qu'on fera. »

Juxtaposés ainsi au début et à la fin de la vie, les gestes qu'accomplit la femme-qui-aide éclairent la nature de son travail. Elle a, aux deux moments, une même activité de nettoyage, et l'essentiel du rôle réside dans l'acte de toilette : « je fais la toilette du nouveau-né, je fais la toilette du mort. » Gestes de lavage des corps au sens propre, gestes d'habillage, gestes d'appropriation des lieux, même remue-ménage autour du grand lit dans lequel on naît et on meurt, même déploiement de grands draps blancs, de linge, changé, brassé, lavé ; gestes symétriques et inverses²⁶ (...).

VII. LA GESTION DE LA MORT DANS LES SOCIÉTÉS OCCIDENTALES CONTEMPORAINES

Aujourd'hui, la naissance et la mort, en France comme dans la plupart des sociétés occidentales contemporaines, tendent à être systématiquement gérées dans les hôpitaux. Parallèlement, la référence première de l'identité personnelle est devenue le corps, c'est-à-dire une entité physique sinon totalement fermée sur elle-même, du moins munie de limites visibles relativement claires. Et la société doit s'évertuer à faciliter l'autonomisation des individus en substituant à leurs relations avec des parents, des relations avec des non parents : les éducateurs, les amis, les petits amis, les collègues, etc. Il faut décontaminer très tôt l'individu de ce qui risque de l'engluer dans sa famille d'origine et l'aider à établir ses propres choix quant aux relations qu'il veut établir avec des membres extérieurs à sa famille. Par ailleurs, corps et esprit sont posés comme intrinsèquement liés. La mort du corps est également la mort de son esprit et est légalement définie comme l'arrêt du fonctionnement cérébral, cerveau et esprit étant conçus comme une seule et même chose.

Dans ce contexte, tout ce qui concerne le fonctionnement corporel tend à être traité par des organismes de santé, des tiers anonymes, non parentaux, rémunérés pour leur fonction : la gestion du fonctionnement

²⁶ *Ibid.*, p. 101-103.

corporel, de la naissance et de la mort, est affaire de médecine. 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 officiants rémunérés et leur changement d'état est enregistré à la mairie.

L'autre phénomène auquel nous confronte la mort, la représentation collective de la mortalité humaine, est traité de façon distancée par l'intermédiaire des différents médias. La mort y est constamment évoquée, voire montrée par le biais d'images parfois très saisissantes, au travers de multiples événements : les victimes de guerres, de catastrophes naturelles, ou la mort de célébrités telles que Lady Di ou Michael Jackson, fournissent un moyen de commémorer collectivement la mort, nous rappelant qu'aussi éloignés que nous soyons de ces victimes, nous pouvons subir le même sort. Le contraste entre la distance qui sépare le commun des mortels d'une princesse ou d'une actrice et la façon banale, commune, dont elles meurent – accident de voiture, violence domestique – permet de nous rapprocher émotionnellement de ces personnalités que tout un chacun peut commémorer à sa façon. Le rôle de la diffusion des séries télévisées américaines telles que *Six feet under* est du même registre : à partir d'un objet de médiation, une série télévisée que l'on regarde, chaque individu participe à la construction commune de ce que représente dans sa société la mort.

Ainsi, la mort, loin d'être devenue un sujet tabou dans les sociétés occidentales, est omniprésente dans les médias. Elle fait la une des journaux papier ou télévisés, constitue la trame de nombreuses fictions littéraires et cinématographiques, de séries télévisées très prisées et de témoignages autobiographiques, tandis que tout un chacun est sommé de faire un travail de deuil ou de mémoire vis-à-vis de ses chers défunts.

Par contre, il est bien vrai que la réalité concrète du cadavre tend, elle, à être occultée, par contraste avec ce qui se passe dans les sociétés que j'ai évoquées auparavant. Dans l'Occident d'aujourd'hui, le cadavre humain et son traitement tendent, en effet, à être l'exclusive des institutions médico-chirurgicales et médico-légales, et les procédures concrètes et réelles qui s'y déroulent ne sont accessibles, et ce de manière relativement récente, que par des fictions de plus en plus nombreuses telles que séries télévisées et romans policiers dont les héros sont des légistes.

Les réactions émotionnelles provoquées par la perte et la mort 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 les psys en tous genres. Ce sont des tiers médiateurs, rému-

nérés, dépositaires de l'intime des uns et des autres justement parce qu'ils ne sont pas des intimes, et c'est au cours des consultations avec eux que les proches du défunt viennent s'enquérir de la normalité ou non des émotions qu'ils ressentent vis-à-vis de la perte de leurs proches : cet état intermédiaire, d'entre deux, entre vie et mort, qu'ils ressentent et qu'ils ont tant de mal à évoquer à leurs proches sans susciter angoisse ou panique.

Je propose donc d'envisager ce qui se passe dans les sociétés occidentales contemporaines comme la désintrication des trois types de phénomènes qui sont, au contraire, combinés au cours des rites funéraires dans d'autres sociétés où le catalyseur de cette intrication est, selon moi, le cadavre. Or, le traitement du cadavre, chez nous, je l'ai dit, tend précisément à être occulté des rites publics entourant la mort. Ce n'est pas la mort qui est taboue, mais la présence concrète du corps en voie de décomposition. Et, de façon conjointe, l'expression ostentatoire des sentiments des proches du défunt tend à être minimisée, contenue, à l'extrême dans la sphère publique, sphère où tend néanmoins à être maintenue, lors des funérailles, une forme de ritualisation très cadrée favorisant peu l'expérience de l'échange émotionnel, et par là, de l'harmonisation des sentiments ressentis par les participants²⁷.

J'ai tenté de montrer ailleurs²⁸ que la multiplication des films d'horreur pourrait représenter 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 quand elles sont mises en présence du corps mort de leurs proches. De fait, s'il revient aux institutions médico-chirurgicales de faire, à l'écart du monde profane, le « sale boulot » de la gestion du cadavre, pour rendre aux morts un aspect tolérable, tout se passe comme s'il revenait aux films d'horreur de réintroduire la dimension effroyable des corps morts en voie de putréfaction. En effet, si, dans le monde réel, la gestion du cadavre renvoie à des formes de transgression opérées par les légistes et légitimées par l'appareil judiciaire, il faut, par contre, ajouter de la transgression à la transgression légitime pour restituer, sur un plan fictionnel, son véritable aspect horrifique et son aptitude à nous affecter profondément sur le plan émotionnel.

²⁷ On pourrait y voir le résultat du processus de civilisation décrit par N. Elias, *La civilisation des mœurs*. Paris, 1973 [1969].

²⁸ M. Moisseeff, *Techniques & culture*, 60 (à paraître).

En exposant, d'un côté, le cas aborigène, de l'autre, le cas occidental actuel, je n'ai pas cherché à établir une typologie des procédures funéraires mais plutôt à identifier les deux extrêmes d'un continuum analytique. À l'un des extrêmes, les différents phénomènes que j'ai identifiés – la présence d'un cadavre, les réactions émotionnelles des proches du défunt, les représentations collectives de la perte et de la mort – font l'objet d'un traitement unitaire, notamment dans les rites funéraires. À l'autre extrême, ces trois composants sont séparés et font l'objet d'un traitement impliquant des procédés distincts : 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 psys, enfin les représentations collectives de la perte et de la mort renvoient pour leur part à un travail d'élaboration effectué par les médias. Dans les trois cas, nous avons affaire à des instances tierces, distancées qui ne sont pas des parents. Je voudrais suggérer en guise de conclusion que le continuum entre les deux pourrait servir de repère permettant la comparaison entre différents cas ethnographiques que l'on pourrait situer sur ce continuum. Et c'est bien là l'objectif de ce volume, un travail d'anthropologie comparative sur le traitement de la mort.

Marika Moisseeff

Cadavres et churinga

Des objets culturels exemplaires ?

La mort a un double aspect : elle est le non-être. Mais elle est aussi l'être, l'être atrocement matériel du cadavre (M. Kundera, 1987 [1978] : 262, cité par H. Guy, 2012 : 3).

Car un cadavre est essentiellement une absence, une chose quittée [...] : celui que nous aimons [...] laisse entre nos bras cette part de son être, la seule visible, la seule tangible, et qui pourtant ne lui ressemble plus (F. Mauriac, 1934 : 53, cité par J. Candau, 2012 : 33).

Je me propose ici de montrer que le cadavre possède *naturellement* toutes les qualités requises pour être investi du rôle dévolu dans des sociétés non occidentales, en l'occurrence océaniques, à des artefacts considérés comme des plus sacrés qui ont focalisé l'attention d'un certain nombre d'ethnologues. Pour ce faire, je prendrai appui sur les travaux que j'ai menés sur l'un des objets culturels des Aranda, un groupe aborigène du désert central australien : le churinga ou *tjurunga* (Moisseeff, 1994, 1995). De fait, cet objet occupe une place majeure, non seulement dans les rites des Aborigènes du désert central australien, mais aussi dans la littérature anthropologique. Or les conditions à même de rendre compte de la sacralité paradigmatique dont on le dote reposent, d'un côté, sur sa matérialité paradoxale, de l'autre, sur la charge émotionnelle qu'il est susceptible de générer.

Dans la cosmologie des Aborigènes australiens, la différenciation de toutes les formes, qu'il s'agisse d'entités matérielles à proprement parler – traits du paysage, êtres vivants, objets culturels, etc. – ou de principes organisateurs de la vie sociale et de traits culturels spécifiques, est attribuée à un même dynamisme, le mouvement spatial, que l'on désigne dans l'anthropologie de cette aire culturelle comme « le Rêve ». Mais si le Rêve est la source de toute chose différenciée, il demeure pour sa part invisible. Seuls les churinga sont aptes à donner prise à une représentation tangible de ce dynamisme ontologiquement transparent. Cet objet plat, en bois ou en pierre, est, en effet, considéré comme une concrétion du Rêve : sa surface est sillonnée d'empreintes exprimant de manière elliptique le mouvement du Rêve qui l'a généré et dont il représente lui-même la trace. Il

est une parcelle de paysage porteuse des conditions de sa propre apparition et, en définitive, le seul référent auquel l'objet renvoie est lui-même, ce qui l'institue en objet autoréférentiel. Et c'est en vertu de ce statut qu'il est possible d'assigner au churinga un rôle de signifiant particulier lui permettant, sur les terrains cérémoniels où il est mis en scène, de présentifier la manifestation de l'instance à laquelle est attribuée l'efficacité rituelle, à savoir la transformation des novices en initiés ou la reconduction de la fertilité des différentes espèces. Sa matérialité énigmatique l'autorise à maintenir l'invisibilité de la transcendance qu'il prétend montrer et dont l'efficacité se fonde précisément sur l'impossibilité de la voir. Si je qualifie la matérialité du churinga de paradoxale, c'est qu'elle montre autant qu'elle masque la représentation de la transcendance que l'objet est censé évoquer.

Il est strictement interdit aux femmes et aux enfants de voir et *a fortiori* de manipuler des churinga. Les hommes adultes affiliés à un centre culturel donné sont, en effet, les seuls à pouvoir utiliser, dans les rites dont ils ont la charge exclusive, les churinga associés à ce centre, de même qu'ils sont seuls à connaître la signification des signes apposés à la surface de ces objets. Toutefois, pour accéder à ce privilège, il leur faut subir de nombreuses épreuves au cours des étapes qui jalonnent la longue trajectoire initiatique masculine.

Les initiés masculins attribuent à chaque enfant un churinga qui est le pendant, dans le domaine sensible, de l'esprit qu'il incarne. En effet, esprit et churinga sont tous deux associés à la singularité de l'identité personnelle et ils sont censés entretenir un lien intime spécifique rendant compte de l'étymologie du terme servant à désigner cet objet sacré paradigmatique. *Tju* qualifie quelque chose de secret ou de honteux, et *runga* signifie « sien propre ». Or, en milieu aborigène, révéler la part secrète de soi est censé générer un sentiment de honte (Myers, 1979). Si l'objet est *tjurunga*, c'est qu'en présentifiant, au travers de sa matérialité à la fois tangible et singulière, ce qui est invisible, en l'occurrence l'esprit, il expose la part la plus fragile et la plus intime de la personne à laquelle il est associé. Il est donc logique qu'il soit considéré comme l'objet le plus sacré et que son exhibition au cours des rites constitue une transgression fondamentale requérant, par là même, des procédures d'exception que les initiés masculins sont seuls habilités à mettre en œuvre. De fait, en toute autre circonstance, un tel objet doit demeurer parfaitement caché : non seulement les inscriptions dont il est porteur participent à la dissimulation du sens qu'il est censé receler, mais il est à l'ordinaire revêtu d'un épais harnachement de ficelles de cheveux et dissimulé dans un endroit creux du paysage dont les environs sont strictement interdits aux non-initiés sous peine de mort. On comprendra donc que la cérémonie au cours de laquelle un homme est convié à rencontrer son churinga personnel soit l'étape ultime de son initiation et qu'elle soit décrite, en raison de l'intensité des émotions qu'elle suscite chez lui, comme étant de loin la plus impressionnante des phases initiatiques.

Parmi les opérations pratiquées à cette occasion, la plus importante consiste à graver sur son front les inscriptions recouvrant la surface de son churinga

personnel. Il est alors autorisé à voir et à toucher pour la première fois son churinga, et on lui révèle que l'esprit qu'il incarne a émané de cet objet. La nature sèche et solide et, par là, imputrescible du churinga le dote d'une permanence qualifiée d'éternelle à l'instar des autres éléments du paysage, alors que celle de l'initié est vouée, à terme, à une dissolution d'autant plus complète que tous les autres biens matériels associés à sa personne seront, à sa mort, entièrement détruits par le feu. Au moment de sa rencontre avec son churinga, l'initié voit donc simultanément la chose à partir de laquelle il est censé avoir émergé et ce qui subsistera de lui en tant que support unique de l'identité qu'il aura physiquement, mais seulement temporairement, incarnée. Lorsque le churinga et son propriétaire sont mis en présence, l'objet renvoie donc à la composante inaltérable qui sous-tend l'identité de l'initié, tandis que le corps de celui-ci renvoie, lui, à sa composante périssable et transitoire.

L'esprit qui rattache le corps de tout individu à son churinga est censé disparaître quelque temps après l'exécution de la cérémonie clôturant la période de deuil prescrite aux proches du défunt dont la durée correspond au délai nécessaire à la dissolution des chairs. L'abandon du corps par l'esprit qui l'animait et qu'il incarnait – leur disjonction définitive – le transforme en une « chose quittée », c'est-à-dire en une entité purement physique qui ne fait que se représenter elle-même dans la mesure où elle ne reflète plus la subjectivité du défunt. Le cadavre est, dans cette optique et à l'instar du churinga, un objet autoréférentiel mais, à la différence de ce dernier, chez les Aranda qui n'ont aucune propension au culte des restes humains, sa vocation ultime est de se dissoudre dans le paysage, les traces de son inhumation étant elles-mêmes, à terme, vouées à l'oubli. La remémoration cérémonielle des morts consiste, pour les initiés masculins, à examiner et à prendre soin des churinga des défunts suscitant chez eux les émotions les plus vives.

En Occident, les restes humains ont récemment acquis une sacralité qu'ils n'avaient pas par le passé. Parallèlement, on leur fait subir, de plus en plus souvent, un traitement particulier dont a la charge un groupe restreint d'officiants, médicaux ou paramédicaux, ayant pour cela suivi une initiation spécifique les mettant directement en contact avec des cadavres. Les profanes que sont les proches des défunts tendent, en effet, à être mis à l'écart des procédures les plus violentes appliquées aux cadavres pour les apprêter de sorte à les leur rendre plus tolérables : ils en sont les destinataires mais non les exécutants ni même, en général, les témoins. De fait, la matière cadavérique, nous y reviendrons, a des propriétés répulsives puissantes que l'on cherche ici à canaliser, son maniement étant relégué dans des enceintes interdites au public dans des institutions médico-légales et/ou des établissements funéraires. Dans le même ordre d'idées, on remarquera que le recours de plus en plus banalisé à l'incinération, à la thanatopraxie, voire à la plastinisation (*infra*), incline à conférer un aspect imputrescible au cadavre, sinon analogue du moins comparable à la nature incorruptible des churinga.

On relèvera, par ailleurs, que la présence lourde de la matérialité du churinga sous-tendue par son autoréférentialité peut être rapprochée de l'expérience universelle du « non-être » de la dépouille « atrocement matérielle », parce que laissée vacante, du défunt. Et c'est cette vacuité qui se montre, paradoxalement, d'une efficacité redoutable pour présentifier l'invisible : l'absence du mort, son esprit, des forces surnaturelles. L'autoréférentialité, qu'elle soit artefactuelle ou naturelle, transforme ainsi des choses inertes, churinga ou cadavre, en agents inducteurs de violentes émotions. Chez les Aranda, le rôle des churinga vise à les susciter chez les officiants du culte qui leur est rendu. Dans les sociétés occidentales contemporaines, le traitement appliqué à la dépouille mortelle par les professionnels chez qui il persiste à provoquer les sensations les plus fortes, vise, semble-t-il, à en atténuer les effets émotionnels chez les proches.

Dans les pages qui suivent, je vais établir un rapprochement entre certains aspects de cet objet culturel exemplaire qu'est le churinga, qui rendent compte du rôle qu'on lui fait jouer dans les rites aranda, et certaines qualités intrinsèques au cadavre qui, selon moi, permettent aujourd'hui de lui faire jouer un rôle différent, mais tout aussi fondamental quoique passant souvent inaperçu, dans les sociétés occidentales contemporaines. En effet, en dépit de ce qui les oppose, artefact incorruptible, pour l'un, objet naturel putrescible, pour l'autre, il s'agit, dans les deux contextes culturels respectivement considérés, d'entités qui s'imposent comme des objets culturels investis d'une sacralité en raison de leur aptitude à générer des émotions intenses, de leur matérialité autoréférentielle, et de leur prise en charge par un groupe restreint d'officiants légitimés à le faire en raison d'une initiation spécifique imposant la confrontation directe avec ces objets.

Il est important de préciser qu'il ne s'agit pas ici de prôner une analogie entre ces deux types d'objets mais de mettre en relation, à des fins comparatives, les caractéristiques, communes et distinctives, de leur matérialité et de leurs rôles socioculturels respectifs pour mieux mettre en lumière le rôle d'objet culturel exemplaire du cadavre dans les sociétés occidentales contemporaines. Pour ce faire, il convient d'examiner avec la plus grande attention la nature spécifique de la matérialité du corps mort et son aptitude à générer des émotions d'une singulière violence.

De l'art d'évoquer l'effroi

Le cadavre semble avoir une aptitude naturelle à provoquer des sensations difficilement contrôlables :

L'individu le plus aguerri aux cadavres n'est pas inaccessible à la peur. « C'est un phénomène imprévisible auquel tout le monde est sujet », nous confia le [...] médecin-chef de la Morgue, habitué aux quotidiennes autopsies d'organismes en décomposition et aux pourritures des tombeaux. « Une fois, dit-il, [...] devant le corps presque nu d'une femme assassinée, étendue sur le parquet de sa chambre, j'éprouvai une peur atroce, et sans que rien ne m'en fit découvrir la plus petite cause. Je fuis en claquant

des dents et je ne serais jamais revenu auprès de cette morte avant d'être accompagné par plusieurs personnes » (Ganche, 2012 [1909] : 10-11).

Cette capacité du cadavre de susciter une expérience émotionnelle d'une exceptionnelle intensité le rapproche de certains artefacts qualifiés de sacrés, plus exotiques (Derlon, Jeudy-Ballini, 2010). Mais n'étant, lui, pas un artefact, il doit être considéré comme le prototype même de tels objets culturels. Il partage, en effet, avec eux la disposition paradoxale d'exercer une force sur les vivants alors qu'il est inerte. Les citations que j'ai mises en exergue expriment remarquablement bien cette altérité foncière et paradoxale que revêt la dépouille d'un proche. Toutefois, le recours à l'hyperbole et/ou à l'amplification dont use la dramaturgie de la littérature horrifique, en évoquant plus directement les sensations physiques ressenties, est plus adéquat pour traduire la terreur provoquée par le spectacle de la matérialité abominable du cadavre. Qu'on en juge :

Et celle qui, partout accompagne la Mort [...], la Peur, résidait là [la morgue] dans son royaume. Elle détraquait les cerveaux des vivants, et pour eux savait animer les faces des morts, les agiter dans leur suaire, les mettre debout [...]. Elle agrippait aux épaules les hommes [...] leur soufflait dans la nuque ses frissonnantes terreurs, gelait leurs moelles, les secouait [...]. Les pauvres corps inanimés, enveloppes évacuées par la vie, [...] ne gardaient plus qu'un pouvoir, celui d'horrifier les vivants ou de les mettre en fuite, par leur hideur ou leur pestilence (Ganche, *ibid.* : 81-82).

La sensation violente et captatrice, plutôt que la distanciation esthétique ou scientifique est, de fait, selon Georges Bataille, la voie privilégiée pour accéder à la connaissance directe, quasi organique (Brazzini, 2010 : 57) de « l'irréductible "hétérogène" du réel » (Stronge, 2006 : 116). Et ce réel renvoie, pour lui, au numineux que Rudolf Otto auquel il se réfère désigne comme « l'effrayant, le terrible, le hideux, et parfois même le répugnant » (1995 [1917] : 99), « ce qui nous est étranger et nous déconcerte, ce qui est absolument en dehors des choses habituelles, comprises, bien connues et partant "familières" » (*ibid.* : 46). Pour Bataille, comme pour Otto, ce « *tout autre* » est le sacré (Bataille, 1930 : 397). Selon moi, ces vocables s'appliquent aussi parfaitement au cadavre et aux sensations physiques qu'il produit. Et il n'est certes pas fortuit que Bataille, pour évoquer le sacré, fasse souvent appel au cadavre, dans son œuvre littéraire comme dans ses écrits théoriques. Mais dans ce dernier cas, c'est pour souligner l'inadéquation de la méthode scientifique en ce domaine parce qu'elle « procède par abstraction et séparation » et que « le sacré est l'exact opposé de tout objet abstrait ». Pour l'illustrer, il fait appel à l'image du corps d'un enfant sur une table de dissection en opposant les positions du scientifique, pour qui « c'est un objet anatomique offert à l'observation savante », et de la mère, pour qui « ce qui est en cause est la totalité de l'être » (Bataille, 1988 [1951] : 49, cité par Paul Stronge, *ibid.* : 119) qui entre dans la « méta-catégorie hétérogène du sacré ». Celle-ci n'est pas « principalement déterminée du dehors [...], mais de façon générale du dedans et du dehors, quand il s'agit de réactions que nous-mêmes vivons » (Bataille, 1988 [1946] : 60, cité par Stronge, *ibid.* : 117). On

passé alors des catégories séparées du monde homogène et objectif de la science à l'aspect inassimilable et subversif du sacré de l'expérience vécue (cf. Stronge, *ibid.* : 130-131).

Pour restituer l'expérience vécue par la mère, il faut donc adopter une démarche strictement inverse à celle consistant à procéder par distanciation, séparation et abstraction. On est alors à même de reconnaître que ces sensations sont à la fois déterminées du dehors, via la perception de la dépouille *atrocement matérielle*, et du dedans, via les émotions éveillées par la réalité incorporée de la relation intime et affective à la personne qui incarnait ce cadavre et dont le proche recèle en son for intérieur la part subjective qui s'en est échappée. Le poids de la corporéité en excès du cadavre révèle au public une intimité que la présence de la subjectivité du sujet vivant qui l'animait masquait avant sa mort.

De l'inquiétante étrangeté du cadavre

L'appropriation des corps par la médecine prend son élan au moment de la naissance concomitante, à la Renaissance, de l'anatomie et de la dissection (Mandressi, 2003, 2013), c'est-à-dire de la chosification du cadavre à des fins profanes qui rendra possible son exposition ultérieure dans les musées. L'un des derniers avatars de ce type de réification de la dépouille mortelle renvoie aux installations esthétisantes de Von Hagen : les écorchés sont aseptisés grâce au recours à la technique de plastination permettant de les dégraisser et de les rendre inodores et, par là, inoffensifs, l'odeur étant l'inducteur majeur du dégoût inspiré par les cadavres (Walter, 2004a & b ; Candau, 2012 ; Bertrand, 2012). En conséquence, ils tendent, comme le remarquent certains visiteurs, à se révéler pour ce qu'ils sont vraiment : des coquilles dépourvues d'âme, des « lieux » autrefois habités, aujourd'hui abandonnés (Walter, 2004b : 476). Mais lorsque cette enveloppe impassible est pourvue d'un visage et est celle d'un proche, il en va tout autrement. Il en émane alors un effet d'« inquiétante étrangeté », formule forgée par Marie Bonaparte pour transcrire l'intraduisible expression freudienne *das Unheimliche* (Stirn, 2014), renvoyant à l'angoisse étreignant un sujet lorsque « l'intime surgit comme étranger, inconnu, autre absolu, au point d'en être effrayant. [...] Quelque chose alors dépasse le sujet, quelque chose qui vient d'ailleurs, d'un Autre qui impose son obscure volonté » (Menès, 2004 : 21).

Pour Freud, « ce qui se rattache à la mort, aux cadavres et au retour des morts, aux esprits et aux fantômes » suscite à l'extrême, et de façon privilégiée, ce type d'expérience (1976 [1919 : 26]). De fait, le poids de la corporéité de celui qui est passé de vie à trépas a la capacité de métamorphoser l'intime familial en altérité radicale, en présentifiant avec une singulière acuité la disparition du défunt dont le souvenir internalisé peut alors venir hanter les survivants.

Le spectre est la rémanence de l'image du corps animé restant imprimée dans le for intérieur des proches ou telle qu'elle peut être fantasmée par d'autres également confrontés à l'inanité de la matière cadavérique. Cette image désincarnée mais animée est, et c'est un paradoxe existentiel, ontologique, produite par le surgissement d'une entité incarnée mais inanimée dont la redondance de corporéité – son référent est la matière elle-même et uniquement elle – convoque une présence énigmatique : l'inquiétante étrangeté. En une telle occasion, l'angoisse qui s'empare de nous fait rupture dans le vécu ordinaire et elle nous fait lâcher prise. Et c'est « alors, comme l'énonce Bataille, que nous nous perdons, nous oublions nous-mêmes et communiquons avec un au-delà insaisissable » (2008 [1954] : 2). Et, pour cet auteur, cet « au-delà insaisissable, indicible, c'est l'expérience du sacré » (Brazzini, 2010 : 69).

La désertion de « l'esprit » du défunt confère à son corps un poids matériel singulièrement lourd. Ce surcroît de corporéité va de pair avec l'aptitude exacerbée et paradoxale de la dépouille à évoquer la vacuité et, ce faisant, à convoquer la présence de l'absent en générant ce que Derlon et Judy-Ballini, se référant à des artefacts mélanésien décrivent fort bien : une expérience « intrusive, déstabilisante, vécue sur le mode de l'emprise », c'est-à-dire « un tel assujettissement de la personne qu'elle s'assimile parfois à une agression » (2010 : 78-79). Dès lors, « l'opérateur d'efficacité » de ces objets-là, c'est-à-dire leur capacité à provoquer le saisissement des spectateurs et, par là, à « présentifier des instances surnaturelles », se fonde sur la qualité esthétique distinctive qu'on leur reconnaît (*ibid.*). En ce qui concerne le cadavre, on peut postuler que c'est son aspect hideux exemplaire qui génère une semblable expérience tout aussi intense. Dans les deux cas, l'inquiétante étrangeté se dégageant de ces « choses » procède de la matérialité qui leur est propre : c'est elle qui, en leur permettant d'incarner une présence énigmatique, les rend aptes à la fois à évoquer et à convoquer les forces invisibles qu'elles sont censées manifester.

Les soubassements physiologiques de l'effroi

Les artefacts mélanésien évoqués par Derlon et Judy-Ballini, lorsqu'ils sont exhibés, provoquent parfois des réactions affectives d'une telle ampleur qu'elles sont ressenties comme ayant la potentialité de menacer l'autonomie mentale de certains spectateurs. Si elles sont assimilées à une agression c'est que, dans cette aire culturelle, ce qui affecte les sens – la vue, l'ouïe, l'odorat – « agit sur le corps » (*ibid.*, Judy-Ballini, 1999, 2004). On voit donc que les objets culturels produisent des effets patents, physiques et psychiques, que l'on peut rapprocher de ceux suscités par la dépouille en voie de décomposition d'un familier ou d'un semblable. Avant de me pencher sur la nature des propriétés sensibles de ces « actants » (Latour, 2006) qui conditionne, sans nul doute, de telles réactions,



Photo 1. Ce qui lui ressemble encore © Marika Moisseff

je vais d'abord chercher à cerner les soubassements physiologiques de ces dernières.

De mon point de vue, toute expérience émotionnelle est induite par des sensations physiques que je qualifierais de cénesthésiques et qu'il convient de distinguer des perceptions. Les premières correspondent à des ressentis corporels suscités par la stimulation de récepteurs situés dans les organes internes dont le fonctionnement dépend, non de la motricité volontaire régie par le système nerveux somatique, mais du système nerveux dit autonome ou neuro-végétatif, ou encore neuro-viscéral. Celui-ci régit les fonctions vitales de l'organisme (respiration, circulation, sécrétions glandulaires, digestion, thermorégulation) en en assurant l'homéostasie interne et son contrôle est, en principe, indépendant de la volonté. Pour aller à l'essentiel, je dirais que, lors d'un stress ou d'une attaque de panique, ce que j'appelle sensations cénesthésiques renvoie aux phénomènes



Photo 2. Ce qui ne lui ressemble plus © Marika Moisseff

physiologiques suivants : contraction ou relâchement des intestins ou de la vessie, nausées et/ou vomissements, étourdissement, bourdonnements d'oreille, augmentation ou diminution des fréquences cardiaque et respiratoire, de la chaleur, hypersudation. Lors de situations moins extrêmes, ces réactions viscérales, bien rendues en anglais par l'expression *gut feeling*, paraissant venir « des profondeurs de l'être » (Larousse en ligne) parce qu'elles sont indépendantes de la volonté et, en apparence, irraisonnées, sont associées à l'intuition. Selon moi, elles correspondent aux « excitations endosomatiques » rattachées à la pulsion freudienne (Laplanche et Pontalis, 1981 [1967] : 411), et sont à la base de la qualité de l'affect ressenti lors d'une situation donnée et, donc, de l'interprétation comme de la mémorisation de celle-ci. Les perceptions sont quant à elles, avant que d'être intériorisées, suscitées par des stimuli externes affectant nos organes des sens et c'est pourquoi la neurophysiologie les range dans la catégorie de l'extéroception. Les perceptions peuvent, bien entendu, engendrer des sensations cénesthésiques de plus ou moins grande intensité. Les unes et les autres ne

recouvrent peut-être pas strictement les déterminants internes – du dedans – et externes – du dehors – sous-tendant l'hétérogénéité du vécu que Bataille associe à l'expérience du sacré. Les sensations cénesthésiques rendent néanmoins bien compte de l'aspect essentiel de sa composante organique, si chère à cet auteur qui accordait précisément le primat à la sensation pour accéder à la connaissance. Elles ont, de fait, l'avantage de se démarquer radicalement des catégories homogènes que sont les représentations formelles auxquelles les sciences sociales tendent à se cantonner et qui sont, selon Bataille, tout à fait inadéquates pour exprimer ce qu'il en est de l'expérience « religieuse », ce pourquoi il les fustigeait.

Il est donc, de ce point de vue, pertinent de remarquer que la confrontation avec un cadavre provoque de manière quasi systématique des réactions viscérales dont l'un des ressorts majeurs serait le dégoût (Rozin *et al.*, 2008 : 761)¹. Les deux déclencheurs essentiels de la répulsion sont, d'une part, la vision, d'autre part, l'odeur fétide, souvent qualifiée de méphitique. Cette odeur coïncide, bien évidemment, avec la décomposition du corps : elle donne consistance, en l'extériorisant, au processus interne sous-jacent mais, tout en le rendant perceptible, elle reste elle-même invisible. Les conditions sont donc remplies pour qu'elle soit éprouvée comme le facteur subtil de contiguïté entre le mort et le vivant, d'autant plus qu'elle contribue grandement aux effets bien réels, parce que physiquement ressentis, du premier sur le second, devenant en quelque sorte le véhicule de la contamination de l'un par l'autre. Le défunt est ainsi l'agent qui simultanément subit des effets organiques et en impose, faisant ingérence dans l'autre par la contagion opérée par sa transmutation. Aux effluves très palpables, quoiqu'invisibles, s'exhalant de la putréfaction charnelle, correspondent, en effet, pour celui qui en est le récepteur, les réactions très concrètes émanant de ses propres entrailles qu'il va pouvoir mettre au compte de l'objet inerte qui lui fait face². On comprendra donc que ces réactions puissent être aisément mises au compte du pouvoir d'influence et d'action de la dépouille auquel il sera tout aussi facile

1. Je suis redevable à Maurice Bloch de m'avoir fourni les références des travaux de Rozin.

2. Comme le relève l'un de mes évaluateurs anonymes, « la réglementation funéraire et les modalités [actuelles] de conservation des corps », de même que le recours de plus en plus fréquent aux « soins funéraires (thanatopraxie) », diminuent la potentialité que les proches fassent l'expérience de réactions viscérales consécutives aux effets répulsifs majeurs générés par la putréfaction des corps ici évoquée. On doit alors souligner que le développement de ces mesures vise précisément à diminuer les effets de la thanatomorphose parce qu'elle est bel et bien redoutée tant par les pouvoirs publics que par les particuliers, et qu'en dépit de ces mesures, les travailleurs du funéraire à qui échoie la sale besogne tendent, pour leur part, à ne pas être aussi épargnés, comme le montrent un certain nombre de travaux (voir, entre autres, Jeanjean et Laudanski, 2013). En outre, « la finalité » même de la thanatopraxie « d'entretenir l'illusion d'une certaine expressivité » des visages, d'un côté, souligne à quel point l'inexpressivité première dont font encore souvent l'expérience les proches du défunt et ceux présents au moment du trépas, dont les soignants, restent pour eux le plus souvent dérangeante et, d'un autre côté, cette tentative a parfois la capacité de renforcer le malaise des familiers suscité par l'étrangeté de la persistance de l'impassibilité ou les effets inopinés d'un maquillage intempesitif.

d'attribuer une intention ; une intention qui viendra recouvrir l'assourdissant silence de ce corps ostensiblement muet. Le cadavre ainsi transformé en agent défie « les distinctions conventionnelles entre sujets et objets, personnes et choses » (Krmpotich *et al.*, 2010 : 380).

Les sensations cénesthésiques que les ethnologues tendent très largement à négliger doivent, selon moi, être mises en rapport avec la puissance conférée au cadavre et, par là, à d'autres objets culturels dont la plastique, résultat ou non d'un procédé spécifique de fabrication, et/ou le mode de manipulation permettraient d'engendrer des sensations similaires. Elles participeraient au brouillage des frontières entre objet et sujet, en effaçant la possibilité d'accoler ces entités à un référent stable, univoque et ordinaire. C'est pourquoi la question cruciale préalable qu'il faut, me semble-t-il, poser pour retrouver les principes de l'efficacité de ces choses matérielles – cadavre et objets – n'est pas, et là je détourne à mon profit la formule de Krmpotich *et al.* concernant les ossements (2010 : 373), « que font les gens avec le cadavre ? », mais plutôt « qu'est-ce que fait le cadavre aux gens ? ». Car, comme nous l'avons vu, le cadavre a effectivement la capacité de *faire* des choses aux vivants, c'est-à-dire qu'il est possible de lui attribuer une agentivité en dépit du fait qu'il est *a priori* dépourvu d'animation. Et, sans nul doute, cette qualité d'agent a quelque chose à voir avec ses propriétés sensibles, c'est-à-dire avec ce qui émane de sa matérialité spécifique.

Un macchabée « qui nous f'ra dégueuler »

L'expressivité d'une personne, des traits de son visage à ses paroles, permet de lui attribuer une subjectivité. Cette expressivité, au moment du trépas, se fige. Le corps devient pure matière vouée, si on laisse libre court à son sort inéluctable, à la corruption. Il se transmue alors en un objet encombrant et importun car ce qu'il exhale gêne infiniment les sens. Pour preuve, l'extrait d'entretien avec le réalisateur Alain Jaubert sur ses repérages à l'Institut médico-légal de Paris :

Et la première sensation réelle, c'est l'odeur. [...] ça perturbe énormément, les odeurs de cadavre [...] J'ai senti d'abord cette odeur [...] qui est très très forte. C'est une odeur de viande en décomposition. [...] Il y a une violence [...] très forte. Par exemple, plusieurs jours après, je ne pouvais pas manger de viande, l'odeur de viande me rappelait cette odeur. [...]. La seconde sensation a été sur la couleur. Ça m'a beaucoup frappé [...]. [Les morts ont] des couleurs [...] assez violentes (Hennig, 2007 [1979] : 135-137).

Face à ces dépouilles dont l'expressivité est réduite à la peste et à la modification de l'aspect des chairs, s'il est un corps de métier, en Occident, dont les membres ont la réputation d'être naturellement à l'aise, c'est bien la médecine. Du point de vue des profanes, ces professionnels, et notamment les anatomopathologistes et les légistes, sont censés conserver leur sang-froid en toutes circonstances. Vu sous cet angle, la manipulation du cadavre est un acte essentiellement technique se confinant à une pratique distancée et sans état d'âme

(Moisseeff, 2013a). Et, il faut bien dire que le folklore carabin, tout comme les séries télévisées ou les romans policiers abordant le sujet, tendent à renforcer ce stéréotype. Pourtant, la frayeur éprouvée par les médecins est un motif que l'on trouve dans les récits recueillis auprès de spécialistes en exercice (*cf. supra*) ou la littérature britannique du XIX^e siècle³. En outre, si des recherches récentes montrent que la pratique de la dissection tend effectivement à diminuer, chez les étudiants en médecine, le malaise ressenti en touchant un corps mort déjà refroidi, elles soulignent aussi qu'elle n'atténue en rien leur répulsion à toucher le corps encore chaud d'un défunt (Rozin, 2008a). Quoi qu'il en soit, toutes les études convergent pour affirmer que l'impassibilité apparente, s'accompagnant très souvent du maniement d'un humour particulier à caractère défensif, de professionnels patentés est le résultat d'un apprentissage que les impétrants affrontent avec crainte (Segal, 1988 ; Godeau, 1993, 2007).



Photo 3. Une dissection © Collection privée

Pour donner encore plus de consistance à ce qu'il en est des sensations cénesthésiques ressenties en regard des propriétés sensibles des corps de personnes récemment décédées, je citerai ici les propos recueillis auprès d'une interne ayant pratiqué des dissections dans un service d'anatomie pathologique :

Ce qu'on craint, c'est de s'infecter [...]. on se protège quand même le nez pour pas respirer trop de cochonneries, parce qu'en plus, ça sent très mauvais [...]. L'odeur est tellement forte, [...] [elle] s'imprégnait sur mes mains, si bien que quand je portais ma fourchette à la bouche, je ne pouvais plus du tout manger. [...] j'ai pas mangé de viande pendant six mois [...] c'était trop pénible. [...]. C'est jaune verdâtre. C'est pas

3. Un exemple emblématique en est *The Body Snatcher* de Stevenson (1998 [1884]).

une belle couleur, dès que vous êtes chez un cadavre, tout devient horrible (*rires*). [...] c'est tellement dégoûtant qu'on n'a pas tellement envie de rigoler. On rigole comme ça, on rigole parce qu'on a tellement peur qu'on se défend comme on peut... C'est quand même assez dégoûtant. C'est de la viande qui pourrit. Après, on s'habitue davantage. Mais quand même, chaque fois que le cadavre arrive [...], il se passe quelque chose. – Même six mois après ? – À chaque fois. [...], j'appréhendais [...]. J'avais peur. Enfin, je savais bien que la personne n'allait pas se mettre debout, mais qu'est-ce que j'allais voir ? [...] une fois qu'on a tout pris, tout découpé, on remet tout dedans en morceaux. C'est horrible. Horrible, horrible, horrible. On est tellement mécontent et agressif, parce qu'on en a ras le bol, qu'on jette tout avec vraiment beaucoup de méchanceté dans ce cadavre avec plaisir, [...] et après, on jette nos gants dedans (*rires*) de rage, [...] On dit, il l'emportera pas au paradis ... [...] ce qui m'a frappée, [...] c'est le mélange des couleurs. Des couleurs compliquées, [...] c'est pas des couleurs pures. [...] (Hennig, *op.cit.* : 463-481).

Ces paroles entrent en résonance avec ce que nous dit Miller quant à la spécificité du dégoût :

The idiom of disgust consistently invokes the sensory experience of what it feels to be put in danger by the disgusting, of what it feels like to be close to it, or touch it. Disgust uses images of sensation or suggests the sensory merely by describing the disgusting thing so as to capture what makes it disgusting. Images of sense are indispensable to the task. We thus talk of how our senses are offended, of stench that make us retch, of tactile sensations of slime, ooze, and wriggly, slithering, creepy things that make us cringe and recoil. [...] no other emotion forces such concrete sensual descriptions of its object (1997 : 9, cité in Pachirat, 2011 : 286).

THE CHEMISTRY OF THE SMELL OF DECOMPOSITION

THE STAGES OF DECOMPOSITION

1

Fresh

2

Bloated

3

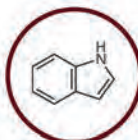
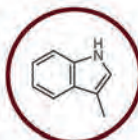
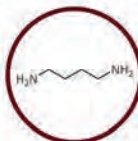
Active Decay

4

Advanced Decay

1. **Fresh Stage:** begins almost immediately; enzymatic breakdown of cells & tissue (autolysis begins). Visible signs limited. 2. **Bloated Stage:** metabolic activity of bacteria produces gases, causing the carcass to inflate & swell. Pressure forces fluids from natural orifices, producing strong odours. 3. **Active Decay:** liquefaction and disintegration of tissues observed. Odours persist. 4. **Advanced Decay:** decomposition rate decreases due to loss of mass. Eventually, dry remains are all that remain.

A Selection of Odour-Causing Chemicals in the Decay Process



400+ VOLATILE COMPOUNDS

Decomposition is a complicated process, and varies depending on conditions. A wide range of chemical compounds are produced, many more than can be shown here, though not all of them will contribute to odour.



© COMPOUND CHEMISTRY 2014 - WWW.COMPOUNDCHEM.COM | Twitter: @compoundchem | | Article: www.khanacademy.com/science/biology



Photo 4. Autopsie des miasmes cadavériques
(<http://www.compoundchem.com/2014/10/30/decompositionodour/>)

On notera, à ce sujet, l'analogie des propos, concernant la prégnance des odeurs et des couleurs, tenus par le profane cité auparavant et par l'initiiée. On relèvera, par ailleurs, la structure paradoxale de l'énonciation de cette professionnelle. Elle met, en effet, en évidence à la fois la réification, par le biais du « ça » – ça pue, c'est horrible –, et son échec lorsque revient « la personne » qui pourrait se relever et que l'on finit par punir « avec plaisir » et « beaucoup de méchanceté » pour avoir infligé tant de souffrance et d'angoisse dont le praticien insiste sur la persévérance en dépit de l'expérience acquise. La personne morte continue donc à agir mais d'une tout autre manière que celle qui est habituelle à un être humain : ce n'est pas l'être parlant qui s'exprime mais une matière crue – « une viande » – en train de se liquéfier dont l'expressivité uniquement sensorielle ne peut avoir pour seules réponses, du côté de son destinataire, que d'après sensations. Son miasme imprègne celui qui la manipule et en s'exhalant, tel un spectre invisible s'insinuant dans son corps par la bouche, altère son sens du goût au point de modifier durablement ses habitudes alimentaires. Tout se passe comme si le cadavre mortifiait littéralement son bourreau tandis que celui-ci lui insuffle la vie, n'ayant alors d'autre recours, pour tenter de s'en débarrasser, que de le tuer symboliquement une deuxième fois avec les instruments qui les ont mis en contiguïté physique, les gants : et vlan, « il l'emportera pas au paradis ». Pas de doute donc, le cadavre est un agent qui opère par contagion et, à l'acuité de son expressivité organique, répondent les termes acerbes qui lui sont adressés : il agresse et est agressé en retour. Ce dont témoigne magistralement la fameuse chanson de salle de garde que nul médecin n'est censé méconnaître et dont je ne retiendrai ici que le contenu sémantique d'une de ses variantes :

Dans un amphithéâtre
 Y'avait un macchabée
 Qui sentait fort des pieds
 Ce macchabée disait
 Ce macchabée gueulait
 « Ah ! c'qu'on s'emmerde ici »
 On va le disséquer
 Avec un spéculum
 On en f'ra du pâté
 Qui nous f'ra dégueuler

Au travers de l'euphémisme de la puanteur des pieds, c'est, d'une part, la prégnance de la peste qui est ici encore soulignée en premier et, d'autre part, le fait que si les premiers patients sur lesquels sont conduits à s'exercer les étudiants en médecine arrivent les pieds devant, leur pouvoir sensoriel leur confère, néanmoins, l'aptitude à se relever d'entre les morts pour aller les tourmenter. Et c'est bien, alors, leur aptitude à susciter une répulsion grandissante qui permet de leur concéder une parole qui va s'amplifiant : le macchabée *dit*, puis il *gueule* à l'unisson de l'intensité croissante des sensations qu'il fait ressentir. Ainsi, par la grâce opérée par l'humour, le martyr subi par le macchabée se mue en martyr de ses tortionnaires.

La figuration d'un « cadavre qui s'emmerde » évoque plus sûrement, pour ceux qui sont à même d'en saisir intuitivement le sens, le fait que c'est la liquéfaction de ses matières, entre autres fécales, qui « emmerde⁴ ». Et si on menace de le disséquer avec un spéculum, et non avec le scalpel utilisé dans les faits, c'est que l'hyperbole exprime beaucoup mieux la fonction transgressive assumée par les médecins consistant à violer l'intimité des corps, vivants et morts. Le spéculum sert, en effet, à regarder à l'intérieur du sexe de la femme, à jeter un œil sur cette origine du monde si énigmatique d'où jaillit la vie. Mais pour avoir le droit d'accéder à ce secret, il faut d'abord « ingérer » métaphoriquement du cadavre, c'est-à-dire dépasser la réticence naturelle à aller fouailler dans les entrailles. De fait, la mortification du macchabée le dote de la faculté redoutable de faire dégueuler les novices qui ont charge de le transformer en « pâte », cette bouillie si peu ragoûtante à laquelle aboutit la dissection. Or une telle éventualité, si elle se réalisait, « pourrait faire douter de la capacité à devenir médecin » (Godeau, 1993 : 85). Ainsi, quoique toujours envisagée, elle reste difficilement avouable sinon sous couvert d'un hymne dont la tonalité joyeuse et rigolote masque aux profanes la vérité de l'expérience vécue.

Envisagé sous cet angle, le cadavre apparaît comme l'objet fondamental utilisé dans le rite inaugural de la trajectoire initiatique que doivent emprunter ceux qui se destinent à assumer ce que l'ethnologue pourrait avoir intérêt à reconnaître comme la sacralité de la fonction médicale (Moisseeff, 2013b).

Le corps, matière et instrument des rites médicaux

La référence précédente au spéculum en lieu et place du scalpel exprime on ne peut mieux le caractère obscène d'une pratique dont la chanson est un condensé : elle consiste effectivement à traiter le corps d'un défunt comme un morceau de viande au point que « les employés du laboratoire d'anatomie et de la morgue sont parfois appelés “les garçons bouchers” » (Godeau, 1993 : 89). Mais si cette chanson est emblématique de la profession médicale, c'est que ses officiants ont, de façon beaucoup plus générale, la tâche sacrilège de faire intrusion dans l'intimité de leurs patients. Ils leur demandent tout de go de se déshabiller afin d'accéder directement à leur corps qu'ils sont légalement habilités à regarder dans toute sa nudité, à allonger, à toucher et palper, à investiguer dans ses moindres recoins en pénétrant, par exemple, ses orifices, ou en lui infligeant parfois des traitements douloureux. Et lorsqu'ils souhaitent avoir un accès encore plus libre à ce corps, ils l'anesthésient et l'ouvrent pour voir et manipuler ce qui est à l'intérieur. Et pour pouvoir maîtriser ce corps qui est la pièce maîtresse des

4. Les travailleurs du funéraire restent révoltés tout au long de leur carrière par l'aspect des cadavres et leurs exhalaisons liées à l'écoulement des fluides corporels et des excréments (Jeanjean, Laudanski, 2013).

actes médicaux (Moulin, 2006), il faut l'appréhender comme une chose, en faisant abstraction de la subjectivité dont elle est dotée. L'objectivité du praticien est au prix de la désobjectivation de la matière sur laquelle il opère (Segal, 1988). C'est pourquoi la dissection et l'autopsie des cadavres constituent, après la réussite du concours d'entrée en médecine, les étapes successives préliminaires à l'apprentissage clinique proprement dit. Et lorsque j'ai fait mes études de médecine, nous étions ensuite amenés, au cours de notre première année d'externat, à effectuer des stages de chirurgie. À n'en pas douter, donc, l'apprentissage médical est centré, non seulement sur le corps mais, surtout, sur l'acquisition de la capacité à contrôler ses émotions face à une matière qui n'est jamais indifférente, et ce d'autant moins, paradoxalement, qu'elle est immobile. Les corps figés, par la mort ou l'anesthésie⁵, deviennent des objets ambigus dont émane une force telle qu'elle est, comme le dit Agnès Pataux des fétiches africains, « incitatrice à éviter les faux-pas » (2010 : 13). Artefact rituel et objet charnel imposent donc du fait de leur matérialité propre une même focalisation de l'attention : on ne peut les manipuler qu'avec les plus grandes précautions. Mais l'opérateur d'efficacité du corps repose plus particulièrement sur ce qui en est la condition : le dévoilement transgressif de l'intime qui atteint son point ultime lorsqu'il aboutit à la dénudation des chairs telle qu'elle est réalisée par les actes chirurgicaux et surtout l'autopsie ou la dissection.

Ce surgissement de l'excès de présence incarnée se produit, pour les profanes, au moment du trépas mais aussi de la naissance et il les terrifie : « Devant le nouveau-né, comme devant le mort, la même panique saisit, le même affolement, on ne sait que faire et on a peur » (Verdier, 1979 : 103). L'épouvante doit selon moi être rattachée aux sensations cénesthésiques particulièrement violentes suscitées par la réduction du corps à la crudité des matières qui le composent. Ainsi, lors de l'accouchement, le jaillissement du corps du bébé, en soi déjà très saisissant, s'accompagne, en effet, de l'expulsion du placenta et d'autres substances olfactivement offensives telles que sang, fèces et liquide amniotique. La parturition expose, en outre, le sexe de la mère renforçant ainsi l'indécence de la révélation de l'intime organique pour ceux qui en sont témoins. L'exhibitionnisme auquel est réduit le défunt est, quant à lui, remarquablement décrit par Milan Kundera :

Voici encore un instant on était un être humain protégé par la pudeur, par le sacré de la nudité et de l'intimité, et il suffit que vienne la seconde de la mort pour que notre corps soit soudain à la disposition de n'importe qui, pour qu'on puisse le dénuder, l'éventrer, scruter ses entrailles, se boucher le nez devant sa puanteur (1987 [1978] : 278).

La naissance et la mort imposent donc une relation immédiate et directe avec l'irréductible hétérogène du réel organique, facteur d'angoisse irrépressible

5. Segal (*ibid.*) et Godeau (*ibid.* : 92) ont tout deux observé l'assimilation établie par les apprentis en médecine entre patients sur la table d'opération et cadavres sur la table de dissection.

à l'origine, selon Bataille, de l'expérience du sacré. De fait, l'irruption de l'inquiétante étrangeté liée à la transformation du familier en *tout autre*, et plus précisément en cette chose répugnante parce que réduite à un objet purement charnel, plonge les proches, comme le rappelle Yvonne Verdier, dans le désarroi. Ce qui les impressionne, au sens fort, c'est l'intuition de franchir sans le vouloir un interdit fondamental, celui d'accéder à ce qui devrait rester à tout jamais caché et qui cependant, en ces occasions singulières, s'offre sans défense possible à l'acuité de leurs sens. D'où la nécessité ressentie, dans nombre de sociétés, de recourir à un tiers pour médiatiser la relation des proches avec le nouveau-né ou le défunt. À une époque où l'on naissait et mourait la plupart du temps à domicile, ce tiers était souvent une femme à qui revenait la tâche de « faire » les bébés et les morts ; une tâche consistant, pour l'essentiel, à les nettoyer, que l'ethnologue qualifiait « de domestication et d'humanisation, de socialisation » (Verdier, *ibid.* : 105).

Dans la plupart des sociétés occidentales contemporaines où la gestion des corps revient à la médecine, cette tâche est déléguée au personnel des organismes de santé.

Un sacré compatible avec la laïcité

La conception du sacré à laquelle je me réfère est en phase avec celle de Bataille qui s'est lui-même inspiré de certains travaux ethnologiques (1957). Dans cette perspective, le sacré est rattaché à la transgression, c'est-à-dire au franchissement d'une frontière séparant ce qui peut être montré ou fait en des circonstances ordinaires et ce qui ne peut l'être qu'en des occasions exceptionnelles, voire illicites. Lorsque cette frontière est violée, le secret de ce qui doit habituellement être tenu à distance des sens est révélé : la *chose* est exposée sans fard, c'est-à-dire sans l'interposition de ses représentations ou de ses voiles de convenance. On est alors dans l'*extraordinaire* qui peut être organisé comme tel au moyen de conventions socialement reconnues comme il est de règle au cours de cérémonies religieuses, mais aussi de l'examen médical ou des interventions chirurgicales ou médico-légales.

L'exhibition de l'intimité corporelle est, de fait, celle qui est la plus susceptible de renvoyer à une transgression. C'est pourquoi il y a une contiguïté entre le sacré et, d'une part, les actes sexuels, d'autre part, la mort, tous pouvant se trouver conjugués dans des circonstances extrêmes, ce à quoi renvoie l'imagerie des œuvres de Sade, Bataille et Guyotat. Ce qui lie ces phénomènes est la présence excessive et sans médiation de la chair. De ce point de vue, le sacré renvoie à l'exhibition de l'intimité physique telle qu'elle est mise en place dans les rites où le corps est dénudé, soumis à des mutilations plus ou moins conséquentes, et où ses fluides ou excréta (sang, sperme, urine, fèces) jouent un rôle essentiel. Il en va ainsi dans des contextes culturels tels que celui des Aranda où des opérations parfois extrêmement sanglantes sont pratiquées sur les corps par les seuls initiés

au cours de rites estimés des plus sacrés, ce pourquoi il est strictement interdit aux profanes d'y assister. Dans cette perspective, les blocs opératoires et les morgues renvoient à des lieux où le sacré est également à l'œuvre.

De fait, les ethnologues travaillant dans des sociétés où le terme de religion ne renvoie, à l'origine, à aucun vocable indigène, rangent dans le registre du religieux, non seulement les croyances en des entités ou principes invisibles, mais également tous les phénomènes peu ou prou ritualisés. Or, dans ces contextes, « le rite met en jeu le corps qui est tout ensemble son outil et sa matière » (Fabre, 1987 : 4) et, bien entendu, ceux qui entourent la naissance et la mort y occupent, en général, une place de choix. Dans l'ensemble des sociétés occidentales d'aujourd'hui, ce type de rites renvoie aux pratiques médicales. Vu sous cet angle, les organismes de santé constituent les lieux d'un culte qui, bien que qualifié de laïc par les indigènes, n'en est pas moins le cadre de la mise en place, depuis l'émergence du biopouvoir (Foucault, 1997 [1976]), d'une religion centrée sur le corps (Moisseff, 2013b)⁶. Les actions rattachées à ce culte sont rigoureusement encadrées par des législations restrictives punissant les dépassements aux transgressions qui y sont légalement autorisées et, pour cela même, déléguées à des officiants légitimés dans leur fonction par une initiation spécifique.

L'initiation suivie par ceux qui occupent le haut de la hiérarchie, les médecins, consiste en tout premier lieu, comme nous l'avons vu, à les confronter à la mort qu'ils auront charge de combattre, en les introduisant ainsi d'emblée à l'aspect sacré de l'intrusion dans l'intimité des sujets qui est à la base du culte médical. Cet apprentissage se poursuivra, pour ceux ayant réussi le concours de l'internat, par ce qui renvoie au folklore des salles de garde. Sexe et pornographie y sont conviés et permettent de transgresser, en l'inversant, ce qui constituait la stricte discipline imposée aux officiants de la religion traditionnelle sous couvert de la continence sexuelle, voire de la virginité. Les rites ouvrant et fermant le temps de l'internat sont eux-mêmes sacrilèges vis-à-vis de la liturgie chrétienne et c'est pourquoi, bien que fondés sur la débauche, ils sont appelés baptême et enterrement. De fait, ce parcours initiatique dont la coutume a pris pied, en France, au début du XIX^e siècle (Godeau, 2007), au sein même des temples de l'exercice, à savoir les hôpitaux, a permis à un personnel laïque d'en évincer progressivement les religieuses chrétiennes, seules jusque-là à y soigner les malades indigents (Lalouette, 1991, 2006 ; Knibiehler, 1984 ; Huguet-Duguet, 1982). Dans ces institutions, ces initiés ne peuvent opérer sur le corps et ses constituants que dans des enceintes réservées à cet effet dont l'entrée est strictement interdite, hormis le patient concerné alors appréhendé comme un objet, aux non-initiés.

6. Dans cet article cité, en reprenant la définition de la religion proposée par Durkheim dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), définition et ouvrage qui se réfèrent précisément aux données concernant la religion traditionnelle des Aranda, j'ai tenté de démontrer la pertinence qu'il y avait à considérer les institutions médico-chirurgicales et médico-légales comme les lieux d'exercice d'une nouvelle religion, laïque et universelle, qui a émergé en Occident au décours du XIX^e siècle.

Les matières manipulées et les instruments utilisés y sont considérés comme potentiellement, voire effectivement, contagieux, ce pourquoi ils sont soumis à des procédures de décontamination.

L'objet le plus sacré de cette religion laïque est donc, à n'en pas douter, le corps, ce que mettent bien en évidence l'émergence récente et l'importance reconnue à la bioéthique et la référence à la nécessité de préserver la *dignité humaine* dans le cours d'actes médicaux de plus en plus intrusifs en recourant, dans la jurisprudence, aux notions d'*inviolabilité* et de *sacré* si problématiques dans un état laïque (Gasnier, 2012 : 232) que les juristes leur substituent parfois, dans les textes de loi, des termes empruntés à la langue liturgique s'il en est qu'est le latin (Baud, 1993). De fait, l'article 16-2 du Code Civil précise que « Le juge peut prescrire toutes mesures propres à empêcher ou faire cesser une atteinte illicite au corps humain ou des agissements illicites portant sur des éléments ou des produits de celui-ci, *y compris après la mort* ».

Cette consécration de la « sanctuarisation du corps humain » (Gasnier, *ibid.* : 232) repose sur la préséance accordée à l'individualité physique pour fonder l'identité personnelle dans les sociétés occidentales contemporaines. On en prendra pour preuve la prégnance croissante des critères d'identification biométrique. En effet, le corps est une entité munie de limites suffisamment claires pour que leur visualisation, via l'échographie obstétricale, incline à reconnaître aujourd'hui au fœtus des droits élargis, de même que, depuis quelque temps déjà, l'accouchement est censé opérer une coupure suffisante entre la mère et l'enfant pour que celui-ci soit vu, dès la naissance, comme une personne à part entière. De ce point de vue, la prise en charge du corps par des organismes de santé participe de la religion laïque centrée sur le culte de l'homme anticipée par Durkheim (1914).

De l'immortalité des corps dans l'Occident contemporain

Dans les sociétés occidentales où le corps est devenu la référence première de l'identité personnelle, le cadavre semble avoir acquis un statut de plus en plus comparable à celui assigné au churinga chez les Aranda. En effet, en consacrant la « sanctuarisation du corps humain », la loi a, dans le même temps, proclamé 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, *ibid.* : 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 au devoir de mémoire et au travail de deuil.

Tout se passe comme si la gestion des corps au sein des organismes de santé avait permis de leur conférer une forme d'immortalité. 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 potentiellement immortels, on se retrouve donc devant l'obligation d'édicter de nouvelles lois autorisant l'euthanasie. Parallèlement à cet état de fait, on constate, d'une part, la multiplication des fictions mettant en scène zombies, vampires et autres mortsvivants, d'autre part, la propension à transformer le cadavre en artefact artistique particulièrement valorisé et subversif (Carol, Renaudet, 2013 ; Walter, 2004a & b). 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 (Walter, 2004a).

On voit donc qu'il est possible de reconnaître à cet objet cultuel naturel qu'est le cadavre les qualités requises permettant de l'instituer en artefact pérenne à l'instar du churinga. Mais on relèvera que chez les Aranda, le churinga, à la différence de la dépouille mortelle vouée à terme à une dissolution irrémédiable, est le seul élément ayant supporté l'identité spécifique du défunt qui, parce qu'il est doté d'une nature inaltérable qualifiée d'éternelle, est jugée digne de continuer à l'évoquer au-delà de la mort. Par contraste, dans les sociétés occidentales contemporaines telles que la nôtre, on a remplacé la discontinuité de la personnalité juridique par sa pérennité si bien que la personne humaine qui a été longtemps conçue comme l'usufruitière de son corps, de son vivant, semble en avoir obtenu, ces derniers temps, la nue propriété perpétuelle dès son décès. Par conséquent, le corps, cet objet qui a tant de difficultés à expirer, est susceptible de conférer à l'individu une éternité quasi similaire à celle conférée, chez les Aranda, au churinga.

Marika MOISSEEFF
Laboratoire d'anthropologie sociale
 CNRS
 marika.moisseeff@college-de-france.fr

Bibliographie

- BATAILLE Georges, 1930, « L'art primitif », *Documents*, 7, p. 389-397.
- , 1988 [1946], « Le sens moral de la sociologie », *Œuvres complètes XI*, Paris, Gallimard, p. 56-69.
- , 1988 [1951], « La guerre et la philosophie du sacré », *Œuvres complètes XII*, Paris, Gallimard, p. 47-64.
- , 2008 [1954], *L'Expérience intérieure*, Paris, Gallimard.
- , 1957, *L'Érotisme*, Minuit, Paris.
- BERTRAND Régis, 2012, « La présence olfactive des morts : les “odeurs méphitiques” des églises et des cimetières sous l'Ancien Régime et au début du XIX^e siècle », in Guy H. et al. (éds.), *Rencontre autour du cadavre*, Saint-Germain-en-Laye, Groupe d'anthropologie et d'archéologie funéraire, p. 23-28.
- BRAZZINI Pierre Adrien, 2010, *Image sacrifiée, image sacrée : l'informe selon Georges Bataille en photographie analogique et son lien avec le sacré*, Mémoire de fin d'études et recherche appliquée, Lyon, École normale supérieure Louis-Lumière, section photographie.
- CANDAU Joël, 2012, « Est-on définitivement mort (socialement) quand on ne sent plus ? », in Guy H. et al. (éds.), *Rencontre autour du cadavre*, Saint-Germain-en-Laye, Groupe d'anthropologie et d'archéologie funéraire p. 31-37.
- CAROL Anne, RENAUDET Isabelle (éds.), 2013, *La Mort à l'œuvre. Usages et représentations du cadavre dans l'art*, Paris, Presses universitaires de France.
- DERLON Brigitte, JEUDY-BALLINI Monique, 2010, « L'Art d'Alfred Gell. De quelques raisons d'un désenchantement », *L'Homme*, 90, p. 67-84.
- DURKHEIM Émile, 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris.
- , 1914, « L'Avenir de la religion », in *La Science sociale et l'action*, Paris, Presses universitaires de France, p. 305-313.
- FABRE Daniel, 1987, « Le rite et ses raisons », *Terrain*, 8, p. 3-7.
- FOUCAULT Michel, 1997, *Il faut défendre la société. Cours au collège de France, 1976*, Paris, Seuil/Gallimard.
- FREUD Sigmund, 1976, *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard.
- GANCHE Édouard, 2012 [1909], *Le Livre de la Mort : à l'hôpital – à l'amphithéâtre – à la morgue – au cimetière*, Aiglepierre, La Clef d'Argent, coll. « KholekTh ».
- GASNIER Jean-Pierre, 2012, « Un cadavre dans le placard », in Guy H. et al. (éds.), *Rencontre autour du cadavre*, Saint-Germain-en-Laye, Groupe d'anthropologie et d'archéologie funéraire, p. 229-238.
- GODEAU Emmanuelle, 1993, « “Dans un amphithéâtre”. La fréquentation des morts dans la formation des médecins », *Terrain*, 20, p. 82-96.
- , 2007, *L'esprit de corps. Sexe et mort dans la formation des internes en médecine*, Paris, Maison des sciences de l'homme.
- GUY Hervé, JEANJEAN Agnès, RICHIER Anne, SCHMITT Aurore, SÉNÉPART Ingrid, WEYDERT Nicolas (éds.), 2012, *Rencontre autour du cadavre*, Saint-Germain-en-Laye, Groupe d'anthropologie et d'archéologie funéraire.
- HENNIG Jean-Luc, 2007 [1979], *Morgue : enquête sur le cadavre et ses usages*, Paris, Gallimard.

- HUGUET-DUGUET Béatrice, 1982, *Contribution à l'histoire de la laïcisation des hôpitaux de 1909 à nos jours*, thèse de doctorat, Université Paris XII, Faculté de médecine de Créteil.
- JEANJEAN Agnès, LAUDANSKI Cyril, 2013, « Comment “y mettre les mains” ? Les travailleurs du funéraire face à la manipulation des corps morts », *Techniques et Culture*, 60-1, p. 144-159.
- JEUDY-BALLINI Monique, 1999, « “Dédommager le désir” : le prix de l'émotion en Nouvelle Bretagne (Papouasie-Nouvelle-Guinée) », *Terrain*, 32, p. 5-20.
- , 2004, « Parures et signification dans l'imaginaire mélanésien : une perspective comparatiste », in Allèrès D. (éd.), *Mode. Des parures aux marques de luxe*, Paris, Economica, p. 12-26.
- KNIEBIEHLER Yvonne (éd.), 1984, *Cornettes et blouses blanches. Les infirmières dans la société française. 1880-1980*, Hachette, Paris.
- KRMPOTICH Cara, FONTEIN Joost, HARRIES John, 2010, « The substance of bones: The emotive materiality and affective presence of human remains », *Journal of Material Culture*, 15-4, p. 371-384.
- KUNDERA Milan, 1987, *Le livre du rire et de l'oubli*, (Kniha smíchu a zaponutění, 1978), Paris, Gallimard, coll. « Folio ».
- LALOUETTE Jacqueline (éd.), 2006, *L'Hôpital entre religions et laïcité : du Moyen Âge à nos jours*, Letouzey et Ané, Paris.
- , 1991, « Expulser Dieu : la laïcisation des écoles, des hôpitaux et des prétoires », *Mots* n° 27, p. 23-39.
- LAPLANCHE Jean, PONTALIS Jean-Bertrand, 1981 [1967], *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, Presses universitaires de France.
- LATOUR Bruno, 2006, *Changer de société. Refaire de la Sociologie*, Paris, La Découverte.
- MANDRESSI Rafael, 2003, *Le regard de l'anatomiste. Dissections et invention du corps en Occident*, Paris, Seuil.
- , 2013, « Le corps des savants. Sciences, histoire, performance », *Communications*, 92, p. 51-65.
- MAURIAC François, 1934, *Journal*, Paris, Grasset.
- MENÈS Martine, 2004, « L'inquiétante étrangeté », *La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, 56, p. 21-24.
- MILLER William Ian, 1997, *The Anatomy of Disgust*, Cambridge, Harvard University Press.
- MOISSEEFF Marika, 1994, « Les objets culturels aborigènes ou comment représenter l'irreprésentable », *Genèses*, 17, p. 4-32.
- , 1995, *Un long chemin semé d'objets culturels : le cycle initiatique aranda*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, coll. « Les Cahiers de l'Homme ».
- , 2013a, « Requiem pour une morte : *Aftermath* (Cerdà 1994) ou l'art paradoxal de réhumaniser le cadavre », *Techniques & culture*, 60-1, p. 160-179.
- , 2013b, « La chair, le sacré et le culte de l'homme dans les sociétés occidentales contemporaines », *Revue du MAUSS semestrielle*, 41, p. 173-192.
- MOULIN Anne-Marie, 2006, « Le corps face à la médecine », in Courtine J.-J., *Histoire du corps. Le XX^e siècle*, Seuil, Paris, p. 15-69.

- MYERS Fred, 1979, « Emotions and the Self. A theory of Personhood and Political Order among Pintupi Aborigines », *Ethos*, 7, p. 343-370.
- OTTO Rudolf, 1995, *Le sacré (Das Heilige – Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, 1917)*, Paris, Payot.
- PACHIRAT Timothy, 2011, *Every Twelve Seconds. Industrialized Slaughter and the Politics of Sight*, New Haven et Londres, Yale University Press.
- PATAUX Agnès, 2010, *Cœur blanc, Ventre blanc. Fétiches et féticheurs*, Montreuil, Gourcuff Gradenigo.
- ROZIN Paul, 2008a, « Hedonic “adaptation”: Specific habituation to disgust/death elicitors as a result of dissecting a cadaver », *Judgement and decision Making*, 3-2, p. 191-194.
- ROZIN Paul, HAIDT Jonathan, MCCAULEY Clark R., 2008b, « Disgust », in Lewis M., Haviland-Jones J. M., Feldman Barrett L. (éds.), *Handbook of Emotions*, New York, Guilford Press.
- SEGAL Daniel A., 1988, « A Patient So Dead: American Medical Students and Their Cadavers », *Anthropological Quarterly*, 61-1, p. 17-25.
- SPENCER Walter Baldwin, Gillen Francis James, 1927, *The Arunta*, Londres, MacMillan.
- STEVENSON Robert Louis, 1998 [1884], *The Body Snatcher*, Londres, Travelman.
- STIRN François, 2014, « Introduction et commentaires à L'inquiétante étrangeté de Sigmund Freud », PhiloSophie en ligne : http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/file/freud_etrangete.pdf
- STRONGE Paul, 2006, « Du sacré contemporain : la valeur d'usage de Bataille pour la sociologie “après la méthode” », in Feyel J. (éd.), *Georges Bataille, de l'hétérogène au sacré*, p. 115-28-141. http://www.revue-silene.com/images/30/extrait_109.pdf
- VERDIER Yvonne, 1979, *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, Gallimard.
- WALTER Tony, 2004a, « Plastination for Display: A New Way to Dispose of the Dead », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 10-3, p. 603-627.
- , 2004b, « Body Worlds: clinical detachment and anatomical awe », *Sociology of Health and Illness*, 26-4, p. 464-488.

Cadavre et churinga. Des objets culturels exemplaires ?

À l'instar de cet objet culturel paradigmatique de la littérature anthropologique qu'est le churinga des Aranda, les artefacts rituels considérés comme les plus sacrés dans nombre de sociétés exotiques se singularisent par une matérialité paradoxale allant de pair avec leur aptitude à engendrer des émotions d'une exceptionnelle violence. Cet article montre que ces qualités sont également partagées par le cadavre qui doit en conséquence être appréhendé comme un objet culturel naturel. Cette perspective permet d'envisager le corps comme la pièce maîtresse d'un culte laïc compatible avec le sacré reposant sur l'institution médicale dont l'emprise de plus en plus prégnante, dans l'Occident contemporain, permet aujourd'hui de conférer au corps mort le statut de quasi relique.

Mots-clés : objet culturel, cadavre, churinga, institution médicale, sacré.

The Corpse and the Churinga as Exemplary Ritual Objects

Like the Aranda churinga of anthropological renown, the most sacred ritual artefacts in many exotic societies are characterized by a paradoxical materiality conjoined with the capacity to arouse exceptionally violent emotions. This article argues that these qualities are also shared by the corpse, which should thus be seen as a natural ritual object. In this light, the body can be appreciated as the centrepiece of a secular cult compatible with sacredness, resting on the medical establishment whose growing ascendancy in the contemporary West has provided the dead body with the status of a quasi-relic.

Key words: ritual object, corpse, churinga, medical establishment, sacredness.

Cadáveres y churinga: ¿objetos culturales ejemplares?

A la manera de aquel objeto cultural paradigmático de la literatura antropológica que es el churinga de los Aranda, los artefactos rituales considerados como los más sagrados en numerosas sociedades exóticas se singularizan por una materialidad paradójica que va junto con su aptitud para generar emociones de una violencia excepcional. Estas cualidades son igualmente compartidas por el cadáver que debe en consecuencia ser aprehendido como un objeto cultural natural. Esta perspectiva permite pensar el cuerpo como la pieza maestra de un culto laico compatible con lo sagrado que reposa en la institución médica cuyo alcance e influencia se impone cada vez más en el occidente contemporáneo y permite hoy conferir al cuerpo muerto el estatuto de cuasi-reliquia.

Palabras clave: objeto cultural, cadáver, churinga, institución médica, sagrado.

Rencontre autour de nos aïeux

La mort de plus en plus proche



Actes de la 8^e rencontre du Gaaf
Faculté de la Timone (Marseille)
25, 26 & 27 mai 2016

Sous la direction de
Nicolas Weydert,
Stéfan Tzortzis,
Anne Richier,
Laetitia Lanteri,
& Hervé Guy

Les archéologues d'aujourd'hui : de nouveaux médiateurs entre les vivants et les morts

Marika Moisseeff

CNRS - Laboratoire d'anthropologie sociale, Université de recherche PSI, Paris

Si les organisateurs de ce colloque m'ont fait beaucoup d'honneur en me proposant de faire l'allocution d'ouverture, ma contribution ici sera néanmoins fort modeste. Je me restreindrai, en effet, à livrer quelques propositions générales concernant les nouvelles problématiques, pour leur part très concrètes, auxquelles les collègues archéologues ont dorénavant à faire face, découlant des nouvelles tâches assignées à leur profession et, plus particulièrement, celle consistant à devoir se confronter à des morts pourvus de personnalités beaucoup plus identifiables et, par voie de conséquence, auxquels les professionnels sont plus susceptibles de s'identifier. D'où la question lancinante sous-jacente, me semble-t-il, aux réflexions initiées et développées au sein du GAAPF : « comment légitimer les gestes transgressifs de ces nouveaux profanateurs de sépultures que nous sommes devenus ? »

Pour faire avancer ces réflexions, je me permettrais de faire une proposition un peu osée : c'est en vertu même de leur capacité à s'identifier et/ou à identifier des personnes au travers des restes humains qu'ils sont amenés à exhumer que les archéologues jouent le rôle particulier de médiateurs entre les vivants et les morts, un rôle complémentaire à celui joué par les médecins dans l'institution médicale. Et ce n'est donc certes pas un hasard si les médecins légistes sont devenus leurs partenaires privilégiés. Mais à la différence de ces derniers, il leur revient la charge de restituer, non seulement « l'identité et les conditions de vie » des défunts, mais aussi « les gestes des vivants autour du mort (préparation du cadavre, traitement funéraire, commémorations...) » (Guy et Richier, à paraître). Vu sous cet angle, cet objet subversif qu'est le cadavre s'avère être un « outil, particulièrement opérant pour restituer l'appareil funéraire (Bonnabel et Richier 2013 : 75) ». (ibid.). Ainsi, comme le précisent Hervé Guy et

Anne Richier, le travail des archéologues du funéraire concerne « plus la vie et l'attitude des vivants que la mort à proprement parler » (*ibid.*). Ils sont cependant également à même de transformer leur outil de prédilection, les restes humains, en archives propres à enrichir l'histoire et le patrimoine de l'humanité. Mais parce que s'immiscer dans le monde de l'au-delà à partir de l'en-deçà, à l'exemple des moines bénédictins du roman de Umberto Eco *Le nom de la Rose* ayant à déchiffrer des signes afin d'accéder à un savoir supérieur, comporte nécessairement un aspect sacrilège, ils sont amenés, à l'heure où les débats éthiques sont devenus la règle, à s'interroger sur la légitimité de cette tâche de décryptage des grimoires enfouis dans les tombes qui leur a été déléguée. Il me semble que ce questionnement témoigne de la nécessité d'édifier un code spécifique de déontologie pour cette profession qui s'est considérablement modifiée au cours des dernières décennies. Étant bien incapable de pouvoir en cerner tous les enjeux, je me contenterai de relever certains défis.

Le premier défi consiste justement à repérer la tendance à parler d'éthique, et plus largement de bioéthique ou de lois de bioéthique, en occultant la spécificité des codes de conduite propres à une profession particulière que représente la déontologie. On en rapprochera la tendance dans les discours à distinguer uniquement entre, d'un côté, des individus et, de l'autre, ce vaste ensemble que recouvre le terme société. Or, pour le sujet qui nous occupe ici, il me paraît important de rappeler qu'il existe aussi, entre les individus pris un à un et « la » société, des collectifs de semblables tels que les ensembles définis par la parenté ou des communautés socioculturelles partageant un même ethos, notamment vis-à-vis de la mort et des pratiques funéraires, mais également tels que des collectifs professionnels. L'institution juridique,

comme toute institution, renvoie pour sa part à un être sans corps biologique, sans substrat organique dont la fonction est d'édicter des lois générales (cf. Boltanski, 2008). Or il me semble que pour préciser plus avant la place spécifique occupée, aujourd'hui, par les archéologues au sein de l'institution funéraire, il est utile de se référer à la notion de collectifs de semblables.

J'ai proposé ailleurs (Moisseeff, 2016) 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. Dans un certain nombre de sociétés étudiées par les ethnologues, ces trois types de phénomènes tendent à être traités ensemble en raison de la place majeure conférée à la présence du cadavre au cours des rites funéraires. Dans les sociétés occidentales contemporaines, en revanche, ces trois types de phénomènes tendent à être traités indépendamment les uns des autres.

La présence du cadavre renvoie au fameux corps du délit dont nous parlent la loi et les lois de bioéthiques. Les réactions émotionnelles des proches, pour leur part, n'intéressent pas vraiment la loi. Et pourtant les proches du défunt renvoient bien à un collectif de semblables sociologiquement reconnus et désignés par les ethnologues par le terme de deuilés : ce sont eux qui sont censés être le plus affectés par la perte d'un des leurs en raison de la forte intimité qu'ils ont partagée avec lui. Dans les sociétés dites traditionnelles, il s'agit, en règle générale, de son conjoint, de ses enfants, de ses parents et de ses frères et sœurs à qui l'on confère, durant un temps défini, celui du deuil, un statut particulier, intermédiaire entre celui du mort et celui des vivants, comme l'avait relevé Van Gennep (1909 : 211).

Aujourd'hui, 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, en effet, par l'intermédiaire des organismes de santé, des pompes funèbres et des officiers d'état civil que la société gère la mort des individus. Et, de même, leur cadavre est lui aussi pris en charge par des professionnels rémunérés, 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 l'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 ce qui se passe dans d'autres cultures (Moisseeff 2016). 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 pys 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. Et c'est au cours des consultations avec eux 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. 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 littéraires et cinématographiques, de séries télévisées et de témoignages autobiographiques. Le trépas de célébrités fournit aussi un moyen de commémorer la mort collectivement et peut 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. La mort est aussi exhibée par le biais d'images très dérangeantes concernant les victimes de guerres ou de catastrophes naturelles ou renvoyant aux films d'horreur (Moisseeff 2013). 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.

En quoi tout ce que je viens d'évoquer a-t-il quelque chose à voir avec les questions que se posent aujourd'hui les archéologues face à l'évolution de leur pratique avec les restes des défunts ? C'est qu'au yeux de l'ethnologue que je suis, le corps à corps des archéologues avec les matériaux humains auxquels ils sont confrontés renvoie non seulement aux trois phénomènes auxquels nous confronte la mort que j'ai identifiés, mais encore et en contraste avec les pratiques funéraires ordinaires qui ont cours dans nos sociétés actuelles, les archéologues ont alors à gérer ensemble, et non pas indépendamment les uns des autres, ces trois types de phénomènes. Premièrement, ce qui occasionne une telle fouille lorsqu'elle est menée à terme, est bien la présence de restes humains, voire de

cadavres. Deuxièmement, outre les proches éventuels des défunts concernés, le groupe de semblables qui sont susceptibles d'être également plus particulièrement affectés sont justement les professionnels du funéraire que sont les archéologues. En effet, en raison de l'intimité qu'ils sont amenés à partager avec les restes exhumés, on peut considérer qu'ils sont amenés à occuper la place tenue par les proches du défunt lors de funérailles plus conventionnelles. De ce point de vue, et pour reprendre l'observation de Van Genneep, ces vivants que sont ces professionnels et les dépouilles dont ils ont la charge constituent alors ensemble, le temps de la fouille, voire au-delà, « une société spéciale, située entre le monde des vivants d'une part et le monde des morts de l'autre » (ibid. : 211), dont les vivants sortent plus ou moins vite selon leur capacité à s'identifier avec les défunts qu'ils ont à manipuler et, on peut l'imaginer, selon l'état et la disposition de ces derniers. On notera toutefois qu'à la différence de ce qui a cours dans des traditions où les modalités d'entrée et de sortie dans ce statut liminal sont conventionnellement et collectivement instituées, il n'en va pas de même pour les archéologues. Il est néanmoins fort à parier qu'un certain nombre, à l'instar d'autres professionnels du funéraire (Jeanjean et Laudanski 2013), développent des stratégies particulières, individuelles et/ou collectives pour faire face à ce statut si singulier. Mais je doute fort que ces stratégies aient donné naissance à des traditions stabilisées aisément reproductibles d'un collectif professionnel à l'autre. Il serait toutefois intéressant de le vérifier. Qui sait certaines traditions ont peut-être déjà été inventées. Mais en tout état de cause, il serait utile de considérer la pertinence de la création d'un code de conduites plus ou moins ritualisées pour répondre au questionnement d'un certain nombre de professionnels concernant la légitimité de ce qu'ils sont amenés à adopter comme procédure opératoire ou de la nécessité qu'ils peuvent ressentir de partager les émotions qui les affectent durant de telles procédures.

Enfin, ce type de fouilles nous confronte au troisième phénomène associé à la mort, à savoir la représentation de la finitude humaine à laquelle vont être confrontés les archéologues et éventuellement les autres personnes susceptibles d'en être les témoins. L'extraction de tels restes font, en effet, en soi événement et les médias, souvent avides de sensationnalisme, sont susceptibles d'en devenir les diffuseurs plus ou moins indéclicats. D'où la nécessité ressentie de protéger les défunts et leurs proches éventuels de telles occurrences. Mais cette protection vaut tout autant pour les professionnels eux-mêmes qui devraient pouvoir se retrouver pour penser leur pratique au sein d'un cadre contenant et bienveillant les autorisant à adopter une position réflexive en toute confidentialité.

On voit donc bien qu'en contraste avec les pratiques funéraires ordinaires qui ont cours dans nos sociétés actuelles, les archéologues, du fait même de la présence incontournable non médiatisée des restes humains, voire du cadavre qui est au centre de leurs pratiques professionnelles, ont, à l'instar de ce qui se passe dans d'autres contextes culturels, à gérer ensemble les trois types de phénomènes associés à la mort que j'ai identifiés : la présence de corps de défunts, les réactions émotionnelles que cette matière est particulièrement propice à engendrer et la représentation de la finitude humaine auquel renvoie les sites de fouille. Dans les pratiques mortuaires mises en place dans d'autres traditions, la place centrale conférée au cadavre favorise l'expression ostentatoire du ressenti des participants qui est en outre recherchée et qui 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 émotionnel entre les personnes composant une même communauté d'interconnaissance.

Il me semble que les discussions suscitées par des rencontres telles que celles occasionnées par les colloques organisés par le GAAP constituent également un forum propice au partage des expériences si singulières que sont amenés à vivre les archéologues du funéraire. Et, de mon point de vue, elles participent également à l'édification d'un code de déontologie propre à la profession. Tous les éléments sont ici réunis pour qu'il en soit ainsi : l'exigence de la rigueur scientifique soutenue par le souci de s'ouvrir aux réflexions interdisciplinaires autant que celle du respect dû aux défunts et à leurs proches. Et, de ce point de vue, j'espère avoir contribué à mettre en lumière le rôle essentiel de médiateurs entre les vivants et les morts joué par ces décrypteurs de mémoire que sont les archéologues des temps modernes.

Bibliographie

- Boltanski 2008** : Boltanski, L. (2008) – *Institutions et critique sociale. Une approche pragmatique de la domination*, Tracés. Revue de Sciences humaines [En ligne], #08, mis en ligne le 01 décembre 2010, consulté le 12 juin 2018. URL : <http://journals.openedition.org/traces/2333> ; DOI : 10.4000/traces.2333
- Bonnabel, Richier 2013** : Bonnabel, L., Richier, A. (2013) – *Y-a-t-il un cadavre dans la tombe ? Paroles d'archéologues*, Techniques & Culture, 60, pp. 74-91.
- Eco 1990** : Eco, U., 1990 [1980] – *Le Nom de la rose* / trad. Jean-Noël Schifano. Nouv. éd. rev. et augm., Paris Grasset.
- Guy, Richier à paraître** : Guy, H., Richier, A. (à paraître) – Avant les os, la chair : représentations symboliques autour d'un sujet/objet singulier, in *Ardagna et al., Les ensembles anthropologiques et paléobiologiques : entre législation, intérêt scientifique et enjeu éthique*. Documents d'archéologie française.
- Jeanjean, Laudanski, 2013** : Jeanjean, A., Laudanski C. (2013) – *Comment « y mettre les mains » ?*, Techniques & Culture, 60, pp. 144-159

Moisseff 2013 : Moisseff, M. (2013)- Requiem pour une morte: Aftermath (Cerdà 1994) ou l'art paradoxal de réhumaniser le cadavre. *Techniques & culture*, 60. pp. 160-179.

Moisseff 2016 : Moisseff, M. (2016) - « Le mort, ses proches et les autres : ici et ailleurs » in *Caiozzo Mythes, rites et émotions, les funérailles le long de la Route de la soie*, Paris, Honoré Champion, Bibliothèque des religions du monde N° 3, pp. 29-48.

Van Gennep 1909 : Van Gennep, A. (1909)- *Les Rites de passage*, Paris A. et J. Picard.

à paraître in Louis Quéré et Laurence Kaufmann (éds), *Émotions collectives*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. 'Raisons pratiques'.

L'ORCHESTRATION RITUELLE DU PARTAGE DES ÉMOTIONS ET SES RESSORTS INTERACTIONNELS

Marika Moisseeff (CNRS/Laboratoire d'anthropologie sociale, Université PSL) et Michael Houseman (EPHE/Institut des mondes africains, Université PSL)

En anthropologie, la notion d'« émotion collective » est aujourd'hui rarement convoquée. Elle est rattachée à l'approche développée aux Etats-Unis, dans les années trente, au sein de l'École « culture et personnalité » (Mead 1928 ; Benedict 1935), et renvoie au postulat selon lequel il existerait une « configuration » psychologique propre à chaque communauté culturelle. En revanche, et en un sens plus proche de celui que prend ce vocable en sociologie et en sciences politiques, les ethnologues n'ont cessé de s'interroger sur la spécificité des émotions particulièrement intenses qui se donnent à voir au cours de certaines activités collectives. A l'instar du travail fondateur d'Émile Durkheim en la matière (1912), ce questionnement se rapporte avant tout à des contextes rituels dont, en premier lieu, les pratiques funéraires (Mauss 1921 ; Malinowski 1927 ; Radcliffe-Brown 1922).

Dans de telles situations, l'expression émotionnelle se réalise dans le cadre de prescriptions ne portant ni directement sur l'état affectif que devraient ressentir les acteurs, ni sur une représentation purement théâtralisée des sentiments, mais sur des actes conventionnels impliquant l'expression tangible de certains ressentis. Par exemple, se conformer aux gestes requis consistant à marcher sans jamais croiser les bras et sans regarder en arrière tout en affichant une expression de tristesse n'empêche pas de laisser libre cours à son propre chagrin. À l'évidence, de tels actes, que Caroline Humphrey et James Laidlaw (1994) qualifient de « stipulés », se démarquent des façons de faire habituelles du quotidien par une complexification spécifique dont la justification échappe, en partie, aux principes d'intelligibilité ordinaires. Ces comportements prescrits acquièrent cependant, pour ceux qui y prennent part, une autorité et une efficacité propres, en raison des engagements corporels et perceptifs qu'ils impliquent, des dynamiques interactives qu'ils mettent en œuvre, et des retombées interpersonnelles et institutionnelles qui leur sont reconnues. Ainsi, si la nature de ces conduites demeure difficile à expliciter, les acteurs leur présupposent néanmoins un sens qui ne leur devient pleinement accessible que lorsqu'ils y participent. Dans de telles conditions propres au rituel, l'importance habituelle conférée, hors rituel, au fait d'exprimer par ses actes quelque chose de ses dispositions émotionnelles et intentionnelles, cède la place à l'attention portée à la nécessité de contribuer au bon déroulement des comportements extra-ordinaires requis. Vues sous cet angle, les émotions que donnent à voir les acteurs sont indissociables des actions prescrites auxquelles ils s'efforcent de se conformer. Dans les rites, un rapport circulaire s'établit donc entre comportements prescrits et ressentis individuels, de sorte que, comme l'affirme Marcel Mauss à propos de l'« expression obligatoire des sentiments » au cours des cérémonies funéraires, « tout [...] est à la fois social, obligatoire, et cependant violent et naturel » (1921, 413).

Nous allons tenter de montrer que, contrairement à ce que laissent entendre l'expression d'« effervescence » (Durkheim 1912) ou ses avatars récents tels qu'*arousal* (Whitehouse 2000) ou « énergie émotionnelle » (Collins 2004), les manifestations affectives caractéristiques des rites collectifs ne se résument nullement à un état d'excitation indifférenciée où, pour reprendre

la façon de concevoir la foule de Gustave Le Bon, « l'hétérogène se noie dans l'homogène » (1905, 20). En effet, la structuration unitaire d'une pratique rituelle donnée, ce qui la rend reconnaissable (et transmissible) en tant que telle, repose typiquement sur un agencement de comportements spéciaux que doivent adopter les différentes catégories de participants. Toutefois, dans un premier cas de figure, cet agencement vise bien à susciter l'homogénéisation des ressentis des divers participants afin qu'ils constituent ensemble un collectif de semblables mieux à même d'unir leurs efforts pour affronter, lors d'une compétition ou d'interventions plus offensives (guerres, vendettas), une partie adverse. Mais, à la différence du caractère spontané du processus d'uniformisation des ressentis et des attitudes qui est censé, selon Le Bon, se produire dans une foule, ce type de rites, comme toute pratique cérémonielle, se fondent sur une organisation ordonnée et complexe d'actions prédéterminées. C'est afin de faire mieux ressortir ce qu'ils ont en commun et ce qui les distingue des rites sur lesquels nous allons nous pencher par la suite que nous allons dès maintenant examiner l'un d'entre eux à partir de données recueillies à la fin du XIXe siècle (Spencer et Gillen 1927, 443-53) : le rite inaugurant une expédition de vengeance chez les Aranda, un groupe aborigène australien dont l'ethnographie a fortement influencé, entre autres auteurs, Durkheim et Mauss.

Lorsqu'un homme souhaite venger la mort d'un proche, il se sert de la ceinture qu'il a tressée avec les cheveux qu'il a coupés sur le cadavre du défunt et qui est censée contenir l'essence spirituelle de celui-ci. On attribue à cet objet le pouvoir de dessécher jusqu'à ce que mort s'ensuive le corps de l'ennemi. Elle aurait, en outre, l'aptitude à potentialiser ses effets mortifères en inoculant un même désir ardent de vengeance aux individus avec lesquels elle est mise en contact, en l'occurrence les acolytes que le justicier a choisis pour l'accompagner. C'est à cette fin que l'initiateur de l'expédition procède à un cérémonial composé d'une suite d'interactions spécifiques. Il commence par frotter son pénis subincisé¹ sur la paume de leur main. Ce geste, habituellement utilisé pour apaiser les conflits (Berndt et Berndt 1945, 261), instaure aussi une intimité extrêmement forte entre le vengeur et chacun de ses partenaires. Puis c'est la ceinture, c'est-à-dire ce qui le lie lui-même au défunt (père ou frère) avec qui il partage un même sang, à la différence des autres participants, qu'il frotte sur leur estomac. Il instaure ainsi une intimité entre le défunt et l'ensemble de ses acolytes, ce qui va les rendre aptes à supporter sans périr la conjonction qu'il établit ensuite entre eux tous par l'intermédiaire de la ceinture. Il la « branche », en effet, à tour de rôle sur chacun des hommes qui lui font face, en plaçant simultanément sur l'orifice de subincision et la bouche de son vis-à-vis les extrémités de la tresse, à la suite de quoi il étreint l'homme. En plaçant les deux extrémités de la ceinture aux deux extrémités ouvertes du corps de chacun des hommes successivement, il les agglutine en un même tout indivis animé par le même sentiment de vengeance. Cette conjonction des membres de l'expédition au moyen de la ceinture est complétée par le mélange de leur sang créant entre eux une intimité encore plus étroite : l'ensemble des hommes présents se font face deux à deux les uns à la suite des autres, et font saigner leur orifice de subincision au-dessus des cuisses de l'autre, et vice versa. Ce saignement mutuel est censé les lier encore plus étroitement et rendre leur trahison impossible. Ils se rassemblent ensuite et se mettent à tourner autour du monceau constitué par l'assemblage de leurs lances respectives. Ils forment dorénavant ensemble un même corps meurtrier, une seule lance indéfectible. La ceinture et le sang jouent le rôle d'adhésifs particulièrement puissants qui subsument sous l'identité du mort celles des membres de l'expédition, regroupés sous une même bannière émotionnelle, celle de la vengeance. Le partage de cet affect, si typique des phénomènes associés à la foule, résulte bien d'un processus qui vise à uniformiser les positions et les rôles initiaux des uns et des autres. Mais la constitution de ce collectif homogène se fonde sur une stricte conformité à une série d'interactions prescrites, imbriquées les unes dans les autres, et coûteuses pour ceux qui doivent

¹ La subincision consiste à inciser la face inférieure du pénis de la racine des testicules jusqu'au méat urinaire. Cette opération est pratiquée au cours de l'initiation masculine.

s'y conformer en s'impliquant, en quelque sorte corps et âmes, sans que ne soient autorisés les débordements entre eux. De ce point de vue, cette homogénéisation s'oppose en tout point à une explosion spontanée. Elle est de fait extrêmement cadrée et c'est même la condition de l'efficience qu'on lui impute : pour que le rite ait quelque chance d'être suivi d'effet, il faut que les actions qui le sous-tendent soient contenues par l'ajustement de l'intensité émotionnelle ressentie par les uns et les autres.

Si l'on passe bien d'une hétérogénéité initiale – ici la distinction des places entre le leader et ses partenaires qui n'entretiennent pas la même relation de parenté avec le défunt à venger – à la constitution d'un tout homogène, la complémentarité est néanmoins bien présente dans ce type de rites : elle se situe au plan de l'agencement entre elles des séquences successives d'actions effectuées composant ensemble le tout de l'événement rituel. C'est cet engrènement de séquences complémentaires qui aboutit à la mise en scène de l'acte rituel final au cours duquel les actions des divers participants sont identiques, voire symboliquement confondues. Au contraire, dans le second cas de figure, celui des rites que nous allons présenter dans le reste de cet article, les comportements des différentes catégories de participants sont, au départ comme à l'arrivée, complémentaires et, s'il existe bien un ajustement de l'intensité émotionnelle, il n'aboutit nullement à la constitution d'un collectif homogène où la distinction des places s'annulerait. C'est ce que met clairement en évidence, par exemple, la description des cas que mobilise Durkheim pour illustrer ses propos sur « l'effervescence collective » : la distinction entre personnes ayant différentes relations de parenté avec le défunt dans les rites de deuil (1912, 372-374), ou entre « officiants » et « préparateurs » dans les rites totémiques des Aborigènes australiens (1912, 212-213).

La description d'un rite totémique aranda exécuté au cours d'une phase de l'initiation masculine (Spencer et Gillen 1927, 274-276 ; Moisseeff 1994, 24-29 ; cf. 1995), nous permettra d'illustrer concrètement la forme paradigmatique d'un agencement complémentaire de comportements prescrits qui sous-tend la structuration d'une pratique traditionnelle collective et, par là, l'expression des émotions à laquelle elle donne lieu. La disparité des rôles tenus par les participants et leur complémentarité sont on ne peut plus claires et persistent de bout en bout. Le propriétaire du rite est du totem Grenouille et c'est l'être totémique auquel il est associé qui va être mis en scène. Si cet initié préside à l'organisation du rite et fournit l'objet culturel participant à l'ornementation de l'exécutant principal qui va personnifier l'être totémique Grenouille, celui-ci est du totem Chat Sauvage. Ce sont d'autres initiés, affiliés à divers totems, qui préparent le terrain cérémoniel, peignent et décoorent l'exécutant, et fournissent les autres éléments nécessaires à la constitution de l'apparat rituel : duvet, fourrure, plumes, etc. L'exécutant, une fois décoré, s'accroupit dans une petite fosse et balance son corps tandis que les préparateurs entonnent le chant propre à la cérémonie et font vrombir les rhombes tout en invitant les novices à hurler et à courir autour du terrain cérémoniel. Le mouvement de l'acteur provoque l'envol du duvet disposé sur son corps qui est censé représenter le mouvement fertilisateur originel de l'être totémique Grenouille. La qualité de son exécution est donc posée comme une condition essentielle à la réussite du rite. Mais elle est elle-même censée dépendre de la qualité de l'agitation sonore et gestuelle conjointe déployée par les initiateurs et les novices.

Dans de tels rites collectifs, l'accent est mis non pas sur une homogénéisation des pensées et ressentis des acteurs, mais sur le maintien de l'hétérogénéité de leurs positionnements et de leurs rôles respectifs. En conséquence, l'expression affective caractéristique de ce type d'activités cérémonielles repose sur une articulation complémentaire de différences. Si elle résulte bien, et nous aurons l'occasion d'y revenir ultérieurement, d'un ajustement de l'intensité émotionnelle exprimée par les uns et les autres qui en assure la cohérence, elle ne procède cependant pas d'un principe d'uniformisation : ici, loin d'être abolie, la distinction des places et

des identités respectives des uns et des autres est, au contraire, maintenue du début à la fin et contraint, en conséquence, les modalités d'ajustement.

De fait, dans tous les cas de figure, les participants rituels sont engagés dans des performances régies par un processus continu d'ajustement réciproque, tant sur le plan de leurs expressions affectives que sur celui des actions qui les sous-tendent. Il est vrai que l'on peut en dire autant des interactions quotidiennes. Toutefois, dans le cadre du rituel, ce processus d'ajustement dépend bien plus des prescriptions qui contraignent les actes que les acteurs poursuivent en commun que de leurs sensibilités personnelles. Alors que dans les relations quotidiennes, l'idée qu'on se fait de l'état d'esprit des uns et des autres est le point de départ à partir duquel se déploie un comportement social négocié, dans le cas du rituel ce sont, au contraire, des schèmes bien définis de comportement social qui constituent les bases pour l'expression, partiellement idiosyncrasique, des sentiments de chacun (Houseman 2012). Victor Turner (1969) a été l'un des premiers à souligner à quel point le foisonnement symbolique propre aux activités cérémonielles a pour pendant la simplification des formes interactives qu'elles mettent en œuvre. Les rituels mettent en forme et en acte des petits mondes synthétiques, éminemment cohérents, soutenus par une coordination particulièrement systématique des conduites des participants.

Il existe ainsi à la fois une continuité et une coupure entre les manifestations quotidiennes de l'affectivité individuelle et l'expression des émotions dans les rites collectifs. La tristesse et le désarroi que donnent à voir les participants lors des cérémonies de deuil ne sont pas de nature radicalement différente des sentiments de chagrin et de détresse qu'ils peuvent manifester à d'autres occasions. Toutefois, en tant qu'expression systématique et épurée de ces sentiments, médiatisée par une coordination collective et animée par des prescriptions conventionnelles, elles s'en distinguent nettement (Berthomé et Houseman 2010). Ce sont des mises en forme synthétiques et éphémères qui s'imposent à ceux qui y prennent part, non pas comme des modèles réalistes pour le comportement de tous les jours, mais comme des expériences conventionnelles, à la fois « privilégiées » (Bell 1992) et énigmatiques, à l'aune desquelles le quotidien peut être (ré)évalué. Ainsi, selon la fameuse distinction de Clifford Geertz (1993) que nous reprendrons à notre compte, les manifestations affectives de la vie courante fournissent un modèle *pour* l'élaboration des émotions rituelles dont l'expression offre aux participants une modélisation *de* leur affectivité quotidienne.

Afin de préciser les ressorts de l'expression émotionnelle particulièrement intense qui se donne à voir au cours de rites collectifs, nous allons tout d'abord poursuivre l'exploration ouverte par Durkheim et Mauss concernant la gestion du deuil, en utilisant des données plus contemporaines relevant de diverses traditions culturelles, et nous la compléterons par celle des pratiques de danse de « découverte de soi » participant d'un mouvement plus général ayant vu le jour au cours du XXe siècle en Occident.

L'expression émotionnelle dans la gestion collective du deuil

Après nous être référés, dans l'introduction, à deux rites aborigènes à partir des données anciennes sur lesquelles s'est fondé Durkheim pour écrire *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, nous allons maintenant nous tourner vers les pratiques funéraires actuelles d'une communauté aborigène du Sud de l'Australie (Moisseff 2016a ; à paraître)².

A l'annonce de la mort, les proches du défunt avec qui il a partagé une forte intimité – conjoint, enfants, père et mère, frères et sœurs –, c'est-à-dire ceux que l'on désigne en

² Pour une présentation plus fournie d'un éventail de pratiques funéraires actuelles des Aborigènes australiens, voir Glaskin *et al.* 2008.

anthropologie comme les deuilés, se mettent à hurler et s'infligent parfois de profondes blessures corporelles. Dans les semaines qui suivent, leur douleur prend la forme d'une prostration plus ou moins marquée qui, la plupart du temps, persiste au-delà de l'enterrement. Cet abattement initial est entrecoupé d'épisodes extrêmement démonstratifs de chagrin et, aussi parfois, de colère, notamment lorsque le décès est inattendu ou causé par des circonstances particulièrement violentes ou traumatiques tels que suicide, meurtre ou accident, nécessitant alors souvent l'intervention des autres.

De nos jours, en raison de la législation australienne, le cadavre est confié aux pompes funèbres qui président à sa mise en bière et à l'inhumation. Le personnel tend à respecter les modalités coutumières aborigènes, en acceptant que plusieurs membres de la famille restent de longs moments et à de nombreuses reprises auprès du défunt, et procèdent à certains soins (le coiffer, le maquiller, parfois couper des touffes de cheveux pour les conserver). Ils acceptent aussi de garder le cadavre beaucoup plus longtemps qu'il n'est de règle pour le reste de la population australienne. L'ethos aborigène exige, en effet, que tout soit mis en œuvre pour s'assurer que l'ensemble des personnes susceptibles d'être affectées par la disparition – souvent plusieurs centaines, voire plus, provenant de communautés très éloignées les unes des autres – soient prévenues et puissent avoir le temps de s'organiser afin de venir soutenir les deuilés et d'assister aux funérailles. Les Aborigènes attendent, en effet, de leurs proches qu'ils soient solidaires avec eux dans le chagrin. Réciproquement, les proches souhaitent ardemment faire montre concrètement de leur solidarité au travers d'une proximité physique et émotionnelle, en acceptant d'être affectés aussi profondément que possible et de l'exhiber³.

C'est pour la même raison que la période qui précède l'enterrement est marquée par la transformation des modes ordinaires de sociabilité. Les deuilés tendent à se regrouper et à résider ensemble. Certains restent dans leur maison tandis que les plus traditionnels s'installent dans un campement à l'extérieur appelé *sorry business camp*. Ils sont dans tous les cas rejoints par les membres de leur famille élargie. D'autres visiteurs viennent marquer leur respect en passant quelque temps avec les deuilés, et leur apportent nourriture et boissons, parfois même leur glissent de l'argent. Des femmes âgées, qui ne sont pas les plus proches parentes, vont jouer le rôle de pleureuses : par intermittence et à l'arrivée de chaque nouveau venu, elles se mettent à pleurer en chœur de façon conventionnelle et extrêmement bruyante pendant quelques minutes. La puissance et le caractère poignant de ces lamentations collectives, qui interrompent de façon soudaine et inopinée le cours des choses, sont à la mesure des sensations physiques qu'elles provoquent instantanément, relançant sans cesse, en les ajustant, les ressentis des personnes présentes sans que celles-ci puissent s'y accoutumer. La mise en place de l'accordage de l'expression émotionnelle qu'établissent entre elles ces vieilles femmes médiatise l'accordage des ressentis émotionnels de l'ensemble des autres participants. L'agrégation du visiteur au *sorry business camp* s'effectue simultanément au plan des sensations physiques induites par les pleurs qui l'accueillent et des gestes significatifs auxquels il doit dans le même temps se conformer avec chacun des proches du défunt : il lui serre la main puis ils s'étreignent dans un geste de compassion mutuelle. On l'informe ensuite à voix basse des circonstances de la mort, des dispositions prises tandis que, par la suite, les propos échangés redeviennent d'ordre plus courant jusqu'à ce que retentissent, à nouveaux, les hurlements des pleureuses. Ce sont des « alliés » du défunt (certains membres de sa belle-famille) ou des consanguins plus éloignés, et non les deuilés, qui fournissent et préparent la nourriture pour les repas et offrent des collations aux visiteurs. Ils participent également aux tâches requises pour les funérailles proprement dites telles que la rédaction et la distribution de la notice nécrologique ou la préparation de la collation qui suivra l'inhumation au cimetière. Ce sont aussi des hommes

³ Cf. Tonkinson 2008 ; pour une analyse analogue concernant une population amérindienne amazonienne, voir Allard 2013.

choisis parmi les consanguins et les alliés du défunt, en raison des relations privilégiées qu'ils ont entretenues avec lui, qui porteront le cercueil.

Le jour dit, les deuilés et les porteurs, qui occupent tout d'abord le devant de la scène, se signalent par la formalité des habits qu'ils portent : robes, jupes ou pantalons noirs et chemises ou chemisiers blancs ou noirs, ces vêtements étant au besoin empruntés à d'autres ou achetés pour l'occasion (souvent par l'intermédiaire d'associations caritatives). Aujourd'hui, il arrive que certains y associent une pièce de vêtement de la couleur qu'affectionnait le défunt et que des rubans de boutonnière de la même couleur soient mis à disposition de l'assistance en même temps que la notice nécrologique. En dehors des personnes venues en leur qualité d'officiels – policiers et autres figures d'autorité – et du personnel des pompes funèbres qui, eux, se font discrets, les autres participants s'habillent comme à l'ordinaire, c'est-à-dire de manière très informelle.

Le cadavre est exposé dans le cercueil ouvert placé à l'intérieur du lieu de culte chrétien choisi, les funérailles aborigènes s'effectuant toujours, au moins en partie, selon des rites chrétiens. Dès l'entrée dans ce lieu de culte, les deuilés et les pleureuses se placent devant le cercueil. Les pleureuses entonnent alors leurs lamentations auxquelles se mêlent instantanément les pleurs et les hurlements retentissants des deuilées, certaines faisant mine de se précipiter dans le cercueil, au bord de l'évanouissement, tandis que d'autres les retiennent et les prennent dans leur bras. Au bout de quelque temps, l'officiant chrétien fait son apparition et les lamentations font place au sermon qu'il prononce et aux chants chrétiens entonnés par tous à intervalles réguliers. Les messages envoyés par ceux qui n'ont pu venir sont ensuite lus. Puis le cercueil est fermé, événement qui suscite à nouveau les lamentations des pleureuses et l'explosion des pleurs et des cris des deuilées.

Les participants s'acheminent ensuite vers le cimetière, à pied ou en voiture, formant un long et lent cortège que l'on ne peut ignorer en raison de l'affluence. Dans le cimetière, ils marchent silencieusement, en communion, jusqu'à l'endroit où le cercueil est déposé à terre. Lorsqu'il est descendu dans la fosse, une nouvelle explosion de pleurs et de cris de la part des pleureuses et des deuilées retentit. La veuve, ou une sœur, ou une fille, peut faire mine de s'élançer sur le cercueil, voire s'évanouir à demi. Il arrive ensuite souvent que des proches du mort se mettent à chanter et à jouer de la guitare, en entonnant les chansons que le mort affectionnait particulièrement, ou qu'il avait composées. Puis chacun jette un peu de terre sur le cercueil ou une fleur, et serre la main des deuilés. Tout le monde repart du cimetière, de manière plus dispersée qu'à l'arrivée, et se retrouve dans un endroit public – hall communautaire, club sportif, pub – où de petits sandwiches, des gâteaux, des boissons ont été disposés sur des tables. L'ambiance n'est alors plus du tout lugubre. Au contraire, et en contraste total avec l'atmosphère précédente, on rit volontiers et bruyamment, entre autres en évoquant certains événements plaisants ou carrément drôles qu'on a vécus avec le défunt. On s'enquiert des nouvelles des uns et des autres. Même la mère qui vient d'enterrer son fils, et qui hurlait encore de douleur quelques minutes auparavant, participe avec entrain aux discussions.

Quelques heures plus tard, les groupes se dispersent mais les deuilés et d'autres membres de la famille tendent à rester ensemble, occasion de questionner les circonstances de la mort et le caractère approprié des dispositions prises pour les obsèques. Il arrive alors fréquemment que des disputes éclatent, et des bagarres plus ou moins sérieuses peuvent prendre place, phénomènes favorisés par la consommation abondante d'alcool. De fait, tout décès tend à raviver les conflits familiaux.

La période collective du deuil que nous venons de considérer débute dès l'annonce du décès et s'achève au terme de la succession des événements qui entourent l'inhumation. Dans l'intervalle, les membres de la communauté concernée contribuent, en fonction du plus ou moins grand degré de proximité qu'ils ont avec le mort, à la mise en place d'une expérience partagée qui s'impose comme une représentation collective de la douleur et de la perte. De ce

point de vue, ils constituent, selon la formule de Arnold van Gennep, une « société spéciale » (1909, 211) qui se caractérise par la restructuration de l'organisation spatio-temporelle de la vie quotidienne. Dans le *sorry business camp* ou la maison qui en tient lieu, les deuilés qui y sont confinés occupent la place centrale autour de laquelle gravitent les autres catégories de participants. Déchargés des tâches ordinaires, assumés par des parents plus éloignés du défunt, ils sont incités à se consacrer entièrement à leur chagrin et à le manifester sur un mode ostentatoire. Les pleureuses participent, quant à elles et comme nous l'avons vu, à l'ajustement de l'intensité des ressentis des uns et des autres. Dans cette première partie de la gestion collective du deuil, le confinement des deuilés dans un espace dédié à l'expression du chagrin, inséré dans la communauté des vivants, renvoie à l'association étroite établie entre eux et le défunt : le corps prostré des premiers se substitue en quelque sorte au corps inanimé du mort en faisant écho à son absence, à sa relégation à l'extérieur. C'est la mise à l'écart des deuilés et du mort, respectivement au centre et à la périphérie de la communauté, qui sous-tend la constitution d'une société spéciale temporaire. De fait, dans la chambre funéraire où repose le cadavre, l'intimité physique des deuilés avec le défunt est transitoirement prolongée. Le jour de l'inhumation, on assiste à la mise en place progressive d'une distance établie entre eux via le passage dans des espaces publics successifs. Dans l'église ou le temple, leur présence conjointe sur le devant de la scène où trône le cercueil les réunit encore mais de façon nettement moins exclusive et privée. Dans le cimetière, la descente du cercueil dans la fosse opère leur séparation physique définitive qui donne lieu à la dernière scène empreinte de pathos. Le cadavre y demeure tandis que les deuilés sont conviés à rejoindre les vivants dans le lieu où prend place la réception qui clôt les funérailles.

L'itinéraire suivi par les deuilés, depuis l'annonce du décès, les fait passer d'un lieu d'enfermement, le *sorry business camp*, à un autre, la chambre funéraire, pour finalement les réintroduire dans des espaces publics de plus en plus ouverts où vont converger, en très grand nombre, divers participants dont la majorité ont des liens plus distancés avec le défunt. La formalité des gestes et des attitudes que ces participants adoptent comme « naturellement » sont tout d'abord en phase avec l'intensité des émotions exprimées par les deuilés, et sont orchestrés par les divers tiers présents : pleureuses, porteurs, officiants du culte ou des pompes funèbres. Mais en se substituant aux lamentations proférées par les femmes, les chants, tout d'abord religieux puis profanes, entonnés en chœur par l'ensemble de l'assistance redonnent à celle-ci et, par là, à la communauté des vivants, une place dont elle s'était volontairement abstraite pour marquer la solennité du moment. L'ensemble des participants recouvre ainsi progressivement la liberté d'exprimer ouvertement autre chose que la tristesse en donnant à voir toute la gamme des ressentis, depuis la joie jusqu'à la colère, à l'instar de ce qui se passe dans la vie quotidienne. Si, au cours de la période qui précède l'inhumation, c'est à n'en pas douter le chagrin exprimé par les deuilés et les pleureuses, qui donne le ton à la mise en place de l'expérience partagée, dès que le mort prend place dans le cimetière, le mouvement s'inverse. C'est au tour des deuilés d'ajuster l'expression de leurs ressentis sur celle des autres participants parmi lesquels se fondent les pleureuses, le rôle de celles-ci étant désormais devenu caduque.

Nous voyons que l'expression collective du deuil repose bien sur la complémentarité des gestes que chacun effectue en fonction des relations qu'il entretenait avec le défunt. La prise en charge de ces gestes par les différentes personnes à la fois les affecte intimement, en modelant leur expérience émotionnelle, et modèle leur façon d'exprimer, face aux autres, cette expérience intime. La mise en scène du deuil selon les conventions culturelles propres à une société donnée va substituer aux obligations réciproques complexes du quotidien entre le défunt et ses proches auxquelles sa transformation en cadavre a mis fin, les obligations mutuelles définissant les relations prescrites entre les deuilés et les autres catégories de participants. Cette réciprocité reconfigurée va se déployer dans des espaces particuliers proprement rituels

au sein desquels la temporalité ordinaire est suspendue : tout un chacun doit disposer de suffisamment de temps pour se consacrer pleinement au travail (*business*) requis pour tisser avec les autres l'expérience du partage collectif des émotions (*cf.* la prolongation du temps de garde habituel du cadavre imposée par les Aborigènes aux pompes funèbres). Elle est médiatisée par des tiers professionnels ou quasi professionnels, ici respectivement les officiants des pompes funèbres ou du culte chrétien et les pleureuses et les porteurs. Les relations rituellement instaurées, et qui sont cependant en continuité avec celles de la vie ordinaire, se réalisent au travers d'interactions simplifiées par leur formalité dont le moteur est alimenté par les émotions générées par l'exhibition ostentatoire du chagrin. Mais ces émotions ne vont pas dans le même sens pour les deuilés et pour les autres. Les intimes du défunt qui sont le plus affectés par sa mort sont incités à extérioriser les émotions internes et intenses qui les habitent. En revanche, ceux qui sont plus éloignés du mort, en étant transformés en spectateurs obligés de cette mise en scène de la douleur associée à la perte, sont mis en contact intime, interne et intense avec leurs propres morts, leurs propres sentiments de tristesse et de perte. La performance rituelle, par le biais de la complémentarité des gestes effectués par ceux occupant des places distinctes vis-à-vis du mort, médiatise par les ajustements réciproques qu'elle implique l'harmonisation de l'intensité des sentiments ressentis par les uns et les autres.

Chez les Kaluli de Papouasie-Nouvelle-Guinée, les hommes des différentes localités s'invitent à tour de rôle pour exécuter ensemble un rite appelé *gisaro* qui donne lieu à une autre forme de partage d'expérience émotionnelle⁴. La cérémonie se déroule durant toute une nuit à l'intérieur d'une maison communautaire dont l'allée centrale est éclairée par des torches. Les hôtes invitants sont assis, dans l'ombre, de chaque côté de cet espace central sur les plateformes de couchage réservées à chaque famille. Parmi les invités, des danseurs magnifiquement parés, le visage baissé et l'expression fermée, dansent avec une lenteur étudiée d'une extrémité à l'autre de l'allée centrale, tout en chantant à voix basse, accompagnés par des chœurs installés à chaque extrémité. Ils sont habillés en oiseaux, animaux étroitement liés aux esprits des morts. Leurs chants obsédants évoquent, au travers d'images poétiques suggérant l'abandon, la perte et la solitude, le paysage environnant et mentionnent des noms de lieux dispersés sur le territoire de leurs hôtes. Ces derniers, profondément émus, sont ainsi amenés à se remémorer les personnes récemment disparues qu'ils associent à ces lieux. La scène suivante est typique de celles qui ne vont cesser de se répéter durant la nuit (Schieffelin 1976, 23). Un ancien, mis en fureur par le chagrin qui l'avait soudain submergé, se mit à proférer de bruyants hurlements de souffrance et se leva d'un bond. Il se saisit alors d'une torche et en enfonça l'extrémité enflammée dans l'épaule nue du danseur-chanteur qui resta impassible. Puis il se précipita dehors pour gémir sur la véranda. Au petit matin, les visiteurs mirent abruptement fin à la cérémonie :

« Les danseurs, dont les épaules étaient assez sérieusement brûlées, payèrent alors une compensation [servant à faire des parures corporelles] à ceux qu'ils avaient fait pleurer, et tous les visiteurs quittèrent ensemble la maison pour rentrer chez eux. Parce que beaucoup de gens avaient pleuré, la cérémonie fut tenue pour réussie. Certains des visiteurs partirent en gémissant par sympathie pour ceux de leurs parents, parmi les hôtes, qui avaient été envahis par le chagrin » (*ibid.*, 24).

Ici encore, la convention rituelle d'expression des émotions de douleur et de deuil permet aux deuilés de faire passer leurs sentiments internes qui les lient au défunt, à l'extérieur d'eux, sur d'autres qui ont charge d'évoquer l'absence du défunt, et notamment la non présence définitive de son corps. Au travers des images lyriques véhiculées par les chants évoquant la

⁴ Pour l'ethnographie originale et une analyse plus complète de ce rite, voir Schieffelin 1976 ; Feld 1982 ; Munn 1995.

solitude et la désolation du paysage, l'absence du défunt, qui a pour pendant l'exacerbation de sa présence dans les souvenirs des deuilés, reçoit une expression symbolique à la fois tangible et suffisamment abstraite pour que chacun se les approprie en les associant aux lieux spécifiques où il avait pour habitude de se rendre avec un parent proche aujourd'hui disparu. La présence de l'étranger évoquant ces lieux redouble, en l'actualisant dans l'ici et maintenant publique du rite, le sentiment, pour le deuilé, de la perte définitive de l'intimité physique et émotionnelle qu'il a autrefois partagée avec le défunt. Mais, en même temps, le comportement rituel, c'est-à-dire conventionnellement prescrit, de pleurer de manière ostentatoire et de brûler le chanteur, sert d'exutoire au chagrin intime.

Les émotions des deuilés sont réifiées par les blessures infligées aux danseurs-chanteurs et échangées contre des présents concrets dont les hôtes vont se revêtir. Les parures corporelles, tout comme les blessures visibles infligées aux chanteurs, extériorisent les blessures internes et invisibles que les chants ont réouvertes. L'émotion personnelle est ainsi objectivée et, en tant que telle, transformée en objet de partage au plan collectif. Ce partage de la tristesse participe, en effet, au cycle d'échanges qui lie les différents groupes kaluli les uns aux autres, tout comme un tel partage participe, chez les Aborigènes, de l'ensemble des obligations réciproques que se doivent les différents membres participant d'un même réseau de parenté élargi qui résident dans diverses localités réparties sur le territoire australien. De fait, les ressorts de l'expression collective des émotions dans le rituel kaluli renvoient, comme dans le cas aborigène évoqué précédemment, à la volonté expressément acceptée – les chanteurs ont répondu positivement à l'invitation formelle que leurs hôtes leur ont adressée afin qu'ils exécutent ensemble un *gisaro*, et ces derniers répondront, à leur tour ultérieurement, à une telle invitation – de manifester publiquement, de manière ouverte et ostentatoire, leurs douleurs intimes et d'être profondément affectés par les émotions des autres.

Notons que le rôle tenu par les pleureuses dans le cas aborigène revient, dans le *gisaro*, aux danseurs-chanteurs : ils jouent le rôle de tiers médiateurs de l'ajustement des émotions entre les individus immédiatement affectés par les émotions liées à la perte d'un proche (les deuilés) et les spectateurs affectés de façon consécutive en raison de l'exhibition du chagrin des premiers. L'expression fermée des danseurs-chanteurs au cours de leur performance, allant de pair avec la lenteur de leurs mouvements et la tonalité basse de leurs chants tristes et lancinants, participe de la tension ascensionnelle ressentie par l'ensemble des participants. Cet effacement conventionnel de l'expression de leurs émotions atteint son acmé lorsqu'ils font montre d'une impassibilité ostentatoire au moment où ils sont brûlés. Il dénote aussi la nécessité protocolaire, au cours du rite, de ne pas usurper la place centrale conférée aux deuilés qui sont alors seuls incités à faire montre, à l'inverse de manière explosive, du ressenti vécu dans leur for intérieur, attestant ainsi de la réussite du rite. Ce qui ne veut pas dire que les exécutants invités, au même titre que les autres spectateurs, ne ressentent rien mais qu'ils n'ont pas alors à l'exhiber. Par contre, une fois le rite achevé, ils sont libres d'exprimer leur propre ressenti de chagrin comme l'illustre le fait que certains visiteurs partent en gémissant « par sympathie » avec ceux qu'ils ont fait souffrir. La clôture du rite marqué par le don des présents faits par les visiteurs à leurs hôtes leur permet de recouvrer leur capacité à donner libre cours à des émotions sur un mode plus ordinaire, c'est-à-dire celui de la vie quotidienne, non contraint par les exigences de l'organisation des interactions proprement rituelles. L'impassibilité performée participe de la structure complémentaire des positions occupées par chacun au cours du rite : il y a bien ajustement mais non confusion des ressentis à partir d'une distinction des places clairement établies. Et cette complémentarité des positions des uns et des autres s'inversera lors des *gisaro* ultérieurs exécutés dans la localité des visiteurs.

Chez les Aborigènes, comme dans nombre d'autres sociétés, lors de la période collective du deuil qui précède la séparation définitive des deuilés d'avec le corps de leur défunt, les salves de chagrin ostentatoire que les conventions culturelles sollicitent de leur part

interrompent leur prostration initiale, associée à leur sidération ou anesthésie affective dont, ici comme ailleurs, ils sont l'objet. Si les autres membres de la communauté « sortent », immédiatement après les obsèques, de la société spéciale, située entre les vivants et les morts, consacrée au partage collectif de la tristesse, la période de deuil se prolonge généralement bien au-delà pour les proches. Leur prostration est alors encouragée et les situe du côté du cadavre de leur défunt jusqu'à ce qu'ils soient réagregés à la société des vivants par l'exécution d'un rite spécial de levée de deuil qui leur est destiné⁵. D'une certaine façon, la tradition du *gisaro* où ce sont les danseurs-chanteurs en tant que tiers non intimes – ils résident habituellement dans une autre localité – qui assument l'impassibilité marque on ne peut mieux la réintégration des deuilés dans la société des vivants : elle notifie de façon spectaculaire leur transformation en sujet à même d'imposer activement aux autres leur chagrin et de le convertir en valeur d'échange participant des obligations réciproques entre vivants ; et c'est bien en tant que tels que les deuilés sont rétribués.

Le *gisaro* est, de fait, consacré au partage collectif d'une expérience émotionnelle prenant acte de ce que la mort fait aux vivants. Il le fait au travers d'une organisation structurée, conventionnellement préétablie sur laquelle nous allons nous arrêter plus avant car elle peut rendre compte de ce qu'il nous semble que l'anthropologie peut contribuer à éclairer quant à cette notion d'émotions collectives que notre discipline a tant de mal à s'approprier, comme le lecteur l'a sans doute perçu, et que les matériaux à partir desquels nous tentons de la saisir nous conduiraient plus justement à qualifier de collectivisation ou mutualisation des émotions.

Notons tout d'abord que nous retrouvons dans le *gisaro* la césure introduite par le rite dans le cours de la vie sociale ordinaire, généralement diurne, au travers de la mise en place d'une temporalité suspendue – toute une nuit – et d'un espace spécialement apprêté pour l'occasion. Celui-ci est composé d'un centre, seul illuminé et délimité par les deux chœurs, réservé à la performance rituelle proprement dite, et d'une périphérie où règne l'obscurité composée d'espaces privés où sont assis les hôtes. La performance est ponctuée par les appariements successifs d'un danseur-chanteur avec le deuilé affecté par son exécution, celui-ci passant de l'ombre à la lumière, de l'intimité familiale au public, à l'instar des affects du deuil : réparties respectivement entre un visiteur-performeur et un hôte, retenue et décharge émotionnelles extrêmes se renforcent l'une l'autre. Nous posons que ce sont ces appariements qui jouent le rôle d'opérateur du partage émotionnel, entre l'ensemble des personnes présentes, des divers ressentis négatifs, en creux et en plein (anesthésie affective, tristesse, colère) que les défunts induisent chez leurs proches.

C'est, en effet, au travers de ce type d'interactions dyadiques à la complémentarité particulièrement bien accordée que ces ressentis, dont les deuilés font l'expérience dans leur for intérieur de manière globale et complexe, sont mis en circulation au sein du collectif disparate rassemblé pour un *gisaro* selon des modalités formelles simplifiées propres aux rituels : ils sont réifiés au moyen de procédures artéfactuelles qui permettent, d'un côté, de les distinguer les uns des autres et, de l'autre, de les conjoindre au sein des couples chanteur-deuilé, c'est-à-dire de les distribuer entre des acteurs occupant des positions distinctives vis-à-vis des absents présentifiés par une évocation esthétique qui anonymise ces derniers et qui, de ce fait, participe à la réappropriation des affects de deuil par l'ensemble des participants. Ainsi, la décharge émotionnelle des personnes les plus affectées, suscitée par les conditions spécifiques mises en place par le rituel – structuration spatio-temporelle, foisonnement symbolique, formalisme interactionnel exceptionnel – induit, chez les autres participants, des sensations physiques cénesthésiques (*infra*) auxquels l'ethos propre à la culture concernée fait correspondre un style d'attitudes expressives qui, s'il ne préjuge en rien des ressentis réels plus

⁵ Pour la description d'un tel rite chez les Aborigènes, cf. Moisseff 2017.

psychologiques des participants, aboutit néanmoins à la coordination d'un partage collectif des émotions.

Les rites funéraires « exotiques » que nous venons d'examiner requièrent, de la part des participants, un mode de participation caractéristique qui, aussi étonnant que cela puisse paraître, est comparable à celui qui régit un ensemble d'activités très « tendance » aujourd'hui, en Occident, à savoir, les pratiques collectives de développement personnel prenant appui sur une attention particulière portée au vécu corporel tel que la respiration, le chant, la danse, ou tout autre type de gestuelle spécifique. En effet, l'intensification émotionnelle qu'elles mettent en œuvre pour offrir à tout un chacun la possibilité de se joindre à d'autres afin de « se découvrir » se fonde, là encore, non pas sur une homogénéisation du positionnement des participants, mais sur l'articulation, rituellement médiatisée, de leurs différences où l'appariement en couples au sein du collectif est également mobilisé. C'est ce que nous allons maintenant tenter de montrer en nous intéressant, plus particulièrement, aux groupes de danse centrés sur la découverte de soi.

La gestion collective de la découverte de soi par la danse

Les danses dites « libres », « spirituelles » ou « extatiques », connues sous diverses dénominations – 5 Rythmes, Danse Médecine, Biodanza, Open Floor, Chakradanse, Danse Méditative, etc. (cf. Houseman, Mazzella di Bosco et Thibault 2016) – rassemblent chaque semaine des centaines de personnes dans les grandes villes. Elles se rattachent davantage au développement personnel qu'à la thérapie en ce sens que, ne faisant pas appel à de véritables professionnels, elles sont plus facilement accessibles et moins contraignantes en termes logistiques et économiques, sans être pour autant simplement récréatives. Selon les sites Internet et les prospectus qui leur sont consacrés, elles invitent « chacun à vivre la rencontre avec soi-même, avec l'autre et avec l'environnement, à travers l'émotion et le plaisir du mouvement » afin de favoriser « l'expression de chacun de manière authentique, spontanée et reliée à notre essence profonde », « à trouver et vivre le plus profond de ce que vous êtes », à s'engager dans « une exploration de soi à travers le mouvement » afin de « redécouvrir nos sensations » et de « développer notre plein potentiel ».

Ces danses de découverte de soi, comme on les appellera ici, réunissent entre quinze et cinquante individus lors de séances hebdomadaires de deux heures. Les pratiquants, guidés par les indications d'une animatrice (la majorité des personnes qui dirigent ces séances sont des femmes), dansent sans parler, en s'inspirant des rythmes et tonalités d'une sélection musicale préparée à l'avance. Chaque séance est généralement constituée d'une entrée en matière douce suivie par une accélération de la musique et des mouvements, un moment d'apogée, puis un ralentissement progressif. Dans certaines de ces pratiques, les participants évoluent librement : ils dansent en solitaire, forment des partenariats transitoires avec d'autres danseurs, et prennent part à des figures impliquant le concours de tous (comme se mettre tous en cercle ou traverser la salle de part en part). Dans d'autres, ils s'engagent dans une série de propositions chorégraphiques : danser ensemble dans une ronde, marcher seul ou à deux en étant « pleinement présent », synchroniser ses mouvements avec ceux d'un partenaire – en restant face à face, les mains jointes et les yeux dans les yeux – sans qu'aucun des deux ne dirige la danse, etc. Dans tous les cas, les danseurs sont incités à bouger chacun à leur façon car ce ne sont pas les mouvements en eux-mêmes qui importent, mais les sentiments et les états d'esprit qu'ils permettent d'exprimer et les expériences qu'ils peuvent susciter. Comme l'explique Gabrielle Roth, la créatrice des 5 Rythmes, dans une de ses vidéos promotionnelles : « *It's not about how you look, it's about how you feel. [...] Whatever you're feeling, surrender to it. Move with it. Breathe into it. And it will change* ». Ainsi, l'attention portée au corps devient

une voie privilégiée d'exploration personnelle : « trouver un mouvement auquel vous pouvez faire confiance », est une instruction parfois donnée aux danseurs, « à force de le répéter, vous verrez qu'il commencera à se transformer... suivez alors le mouvement ».

Conformément aux annonces promotionnelles, ces pratiques invitent ceux qui y prennent part à éprouver et à donner à voir, par leur danse, certaines manières de ressentir et d'agir tenues pour exemplaires : l'expression spontanée, la créativité individuelle, l'authenticité, l'ouverture à l'autre, etc. Diverses injonctions tacites ou explicites aident les participants à « retrouver » ces dispositions régulièrement convoquées mais jamais clairement définies : l'aménagement d'un espace-temps protégé, rendu chaleureux et accueillant par des lumières tamisées et des étoffes de couleur, des musiques associées à certaines façons de bouger (des gestes ondulants et souples, centrés sur le haut du corps, lorsque la musique est lente et fluide ; des sauts et des mouvements secs et saccadés, lorsque la musique est plus rapide et percussive, etc.), l'entrain expressif du mouvement dans une situation où il est interdit de se parler, et enfin, en symétrie inverse, le discours omniprésent de l'animatrice. Ce dernier prend la forme de brèves instructions énigmatiques (« invitez-vous, invitez-vous à bouger... », « suivez vos pieds... », « ressentez l'énergie qui monte dans votre corps », « voilà... relâchez... oui... oui c'est ça... »), alternant avec des flots de paroles dont il est quasi impossible de se rappeler, émaillés d'images puissantes (« laissez exprimer le feu qui est en vous », « c'est comme marcher sur des nuages », etc.) et de slogans accrocheurs (« ne rien forcer, ne rien retenir »). Les danseurs accueillent ces directives bien moins en tant qu'énoncés dont il conviendrait de comprendre le sens exact (d'ailleurs, elles ne sont souvent que partiellement audibles), que comme des autosuggestions véhiculées par la voix d'un autre. En effet, les paroles de l'animatrice visent avant tout à accompagner les danseurs en suscitant chez eux une attention accrue à leurs ressentis propres, afin de les aider à repérer des indices de continuité entre, d'un côté, leurs réflexions et sentiments et, de l'autre, leurs mouvements et sensations corporelles. Les participants, ainsi soutenus et guidés, cessent de vivre leur enveloppe charnelle comme un fardeau contraignant et sont alors à même de s'aventurer à mobiliser leurs corps afin d'expérimenter d'autres manières d'être.

Mais le cheminement que les participants sont amenés à expérimenter est loin d'être simple. Le caractère quelque peu paradoxal des consignes qui leur sont adressées – être volontairement spontané, s'efforcer d'agir authentiquement, se comporter naturellement dans une situation à l'évidence artificielle, etc. – les conduit à percevoir avec une vigilance accrue les écarts existant entre leurs pensées, ressentis et mouvements effectifs et ceux auxquels ils se doivent d'aspirer. Les injonctions auxquelles sont soumis les danseurs les amènent ainsi, de manière répétée, à vivre des moments de désorientation et de malaise. Cherchant à « déconnecter mon mental » afin de puiser au mieux dans mon potentiel créatif, je suis consterné de constater que je répète inlassablement les mêmes gestes. Déterminé à retrouver une façon de bouger qui me serait naturelle, je suis gêné de me voir copier subrepticement les mouvements d'un autre. Voyant que mon invitation à danser reste sans réponse, je m'interroge : mon geste de sollicitation serait-il passé inaperçu ? A-t-il été jugé trop abrupt, ou déplacé ? En même temps, l'impossibilité de rester simple spectateur, la musique qui ne s'arrête jamais, les propos encourageants de l'animatrice et les agissements incessants d'autres danseurs incitent les participants à dépasser ces achoppements en se hasardant à effectuer d'autres gestes, en changeant de rythme, en se déplaçant dans la salle, en adoptant une attitude différente, etc. Puis arrive un moment, occasionné par un coup de fatigue, un deuxième souffle inattendu, un changement de musique, un regard complice ou un mouvement parfaitement coordonné à celui d'un voisin, où cette réflexivité exacerbée se distend, ouvrant alors sur des épisodes de « lâcher prise » jubilatoires. La sensation physique de relâchement qui en résulte apporte à la fois un plaisir intense et, dans un second temps, la réalisation qu'on est en train de se vivre et de vivre ses interactions avec d'autres différemment. La musique, les mouvements des uns et des autres,

les pensées et attitudes du danseur, sa conscience de lui-même et des autres, semblent alors se fondre dans un tout cohérent et dynamique. Philippe, par exemple, se souvient

« de moments de danse à deux, où j'avais l'impression de télépathie. De télépathie, même pas avec un effort. C'est : la musique est géniale, la partenaire entend ce que je fais, moi j'entends ce qu'elle fait, et on arrive à faire des choses sans se toucher, complètement synchrones, d'une beauté extraordinaire, enfin que je sens moi comme d'une beauté extraordinaire parce que je ne le vois pas, mais en général je vois qu'autour de nous, ça... tu sais... on nous laisse l'espace [...]. Et ça c'était vraiment un état de communion avec quelqu'un et avec la danse en même temps ».

Lors de ces moments de grâce fugaces qui, de fait, surgissent fortuitement (c'est-à-dire « spontanément », « naturellement », « authentiquement »), c'est comme si l'aptitude ordinairement voilée des danseurs à « se sentir plus intensément vivant » (comme disent les adeptes de la Biodanza) éclatait au grand jour. Les participants ont alors véritablement l'impression de vivre quelque chose d'exceptionnel, de découvrir un aspect jusqu'alors masqué de ce qu'ils seraient à même de devenir. Mais, en général, au bout de quelques minutes, l'élévation s'éteint, en raison de la fatigue, de ratées chorégraphiques, d'une familiarité croissante avec son partenaire, de sentiments parasites de rivalité ou d'attraction sexuelle ou suscités par l'introspection. On reprend alors l'exploration sensible et conventionnelle de soi par la danse, mais lestée d'expériences inédites d'un « soi véritable » dont les images et les discours, emphatiques et quasi-liturgiques, des flyers et des sites Internet (« trouver et vivre le plus profond de ce que vous êtes », etc.), tout comme les propos des animatrices lors des cercles de paroles, sont des représentations collectives particulièrement saillantes.

Dans les rites funéraires, l'hétérogénéité qui préside à la participation conjointe des deuilés renvoie avant tout à leurs différences sociales préalables : certains agissent en tant que membres de la proche famille du mort, d'autres comme des parents plus éloignés, ou comme des alliés, ou des voisins, etc. En revanche, dans les danses de découverte de soi, l'hétérogénéité se rapporte avant tout à la singularité personnelle de chacun. Pendant la séance, les participants s'efforcent de se défaire de leurs rôles sociaux ordinaires (ceux de parent, d'ami, de voisin, de collègue, etc.) pour agir et interagir en tant que simples individus indépendants. C'est en tant que tels que chacun s'attache à « retrouver » et à faire l'expérience, par la danse, de valeurs essentielles – la spontanéité, la créativité, l'authenticité, etc. – qu'il aurait « perdues » au cours d'une socialisation normative et uniformisante. En personnifiant d'une manière distinctive ces valeurs archétypiques, chacun peut éprouver à la fois corporellement et « en pleine conscience », son « potentiel », son aptitude à « devenir soi-même ». De fait, au fur et à mesure que les danseurs se risquent à expérimenter ces personnifications, en les façonnant avec leurs manières d'être et leur sensibilité propres, en les explorant avec divers partenaires dans différentes circonstances, un renversement s'opère. Progressivement, les pratiquants s'imposent, vis-à-vis d'eux-mêmes et des autres, moins comme des personnes qui s'attachent à incarner certaines qualités, que comme des individus aptes à manifester ces qualités en tant qu'aspects jusqu'alors méconnus d'eux-mêmes. Donner à voir son inventivité, sa capacité à s'émouvoir intensément, son ouverture à l'autre, etc., devient ainsi la démonstration que ces dispositions exemplaires peuvent être « retrouvées ».

En même temps, ces pratiques sont foncièrement collectives. Si chacun y est avant tout attentif à son propre épanouissement, c'est en compagnie d'autres individus qui font de même, dans une ambiance marquée par le respect mutuel et la connivence affectueuse. Il est de rigueur, par exemple, de remercier chaleureusement (mais silencieusement) ses partenaires de danse, et de se montrer attentif à ceux qui vous entourent. Aussi, les expériences intenses des uns et des autres, notamment dans le cadre de partenariats passagers, s'accompagnent souvent d'un puissant sentiment de partage qui peut se traduire par de longues étreintes. De ce point de vue, l'importance des cercles de paroles sont également à souligner. A la fin de chaque séance, les

participants extenués et en nage sont conviés à se réunir en cercle en se tenant les mains. L'animatrice parlera alors brièvement des bienfaits de la danse et invitera les participants à respirer profondément tous ensemble (« on inspire la gratitude, on expire la gratitude »), à « chercher le regard des autres danseurs », et à « partager quelque chose avec le groupe ». La séance est ainsi clôturée par l'injonction explicite d'une prise de conscience collective au cours de laquelle « le groupe » fait souvent l'objet de remerciements émus⁶.

Cette prégnance du « groupe » est d'autant plus remarquable que celui-ci ne renvoie pas à un collectif stable et bien délimité : sur une période de quelques mois, la majorité des danseurs ne participent qu'à quelques séances d'une même animatrice, et près de 15% des danseurs de chaque séance sont des nouveaux venus (Houseman & Mazzella di Bosco 2019)⁷. Même dans le cas de la Biodanza, où une participation régulière au même groupe est fortement encouragée, environ 80% des participants (84,5% dans un groupe, 74,6% dans un autre) assistent à moins de la moitié des séances. En effet, la plupart des pratiquants fréquentent les séances de plusieurs animatrices différentes, et participent en même temps à une variété d'autres activités relevant elles aussi du développement personnel ou de la spiritualité contemporaine. Ainsi, le fait que des personnes se retrouvent régulièrement à danser ensemble reflète moins une adhésion exclusive à un même groupe, qu'une circulation diligente au sein d'un même réseau plus large.

Enfin, si bon nombre des danseurs ne sont pas des inconnus les uns vis-à-vis des autres, il ne s'agit pas non plus de proches (amis ou apparentés). Si les pratiquants les plus assidus connaissent certains des éléments, superficiels, de la vie des uns et des autres (prénom, lieu de vie, profession, etc.), tous ou presque resteront de simples connaissances. En effet, comme le montre Marie Mazzella di Bosco (2020), les participants ont le souci de préserver la distinction entre partenariats dansés et relations interpersonnelles, même si ces deux plans peuvent parfois se croiser. En somme, et à de très rares exceptions près, ceux qui vivent des moments physiquement et émotionnellement intenses en dansant ensemble restent ce que Karen Fingerma (2009) appelle des « inconnus conséquents » (*consequential strangers*), c'est-à-dire des individus dont on peut beaucoup apprécier les qualités dans le contexte de certaines interactions bien circonscrites, mais avec lesquels on se sent libre de ne pas entretenir de relations plus familières⁸. C'est que l'objet de ces pratiques n'est pas d'encourager les participants à devenir des intimes, mais de permettre à chacun, par l'intermédiaire des autres dont il est important précisément qu'ils ne soient pas des intimes, d'éprouver de manière concrète et sensible son aptitude à devenir intimes avec les membres de son entourage personnel. On attend ainsi des danseurs qu'ils puissent « désencastrer » (Giddens 1991, 18) les expériences exceptionnelles qu'ils y vivent du « contexte local » de la séance afin d'en tirer profit dans leur vie de tous les jours.

Les paroles de l'animatrice et les attitudes des pratiquants plus expérimentés sont des repères normatifs importants pour la sociabilité particulière – à la fois intime et distanciée – que

⁶ Dans la Biodanza, qui en principe rassemble le même petit groupe de personnes d'une semaine à l'autre, le cercle de paroles a lieu en début de séance ; lorsque les participants y interviennent pour « déposer » quelque chose avant de danser, c'est pour évoquer la séance précédente ou quelque chose qu'ils ont vécu au cours de la semaine. La clôture de la séance se fait alors au moyen d'une ronde collective finale dite de « revitalisation ».

⁷ D'un point de vue sociologique, la population des danseurs correspond à un profil large mais assez bien défini rappelant celui de la « petite bourgeoisie nouvelle » identifiée par Pierre Bourdieu (1979, 429-431 ; voir aussi Altglas 2014). Ce sont, en très grande majorité, des Blancs appartenant aux classes moyennes urbaines, qui ont en moyenne 40 ans (très peu ont moins de 25 ans) et dont les trois quarts sont des femmes. La moitié exercent des professions relevant du soin, du conseil ou de l'enseignement ; environ un quart exercent une activité artistique, et les autres ont des profils très variés (étudiants, cadres ou employés d'entreprise ou de la fonction publique, etc.).

⁸ Ainsi, les rares participants qui sont en couple dans la vie se montrent attentifs à ne pas exhiber leur intimité quotidienne. Quand certains dérogent à la règle – lorsqu'ils ne cessent de danser ensemble, lorsqu'ils se font des câlins, lorsque l'un repousse de manière appuyée l'invitation de l'autre – l'irruption de leur intimité introduit un sentiment de gêne qui interrompt la fluidité habituelle des interactions.

mettent en œuvre ces danses. Toutefois, cette sociabilité se donne surtout à voir dans les interactions entre danseurs, notamment au cours des multiples partenariats passagers auxquels ils sont implicitement et explicitement conviés. Les danses de découverte de soi, on l'a vu, suscitent chez les participants une conscience de soi appuyée et maintes fois réitérée en toile de fond, ponctuée par des moments exaltants de relâchement. Or, l'appariement impose une interaction plus systémique dans laquelle ces deux types d'expérience – l'attention à soi soutenue et le « lâcher prise » – sont simultanément renforcées. D'un côté, la vigilance introspective des danseurs est continuellement relancée par les réactions du partenaire, de sorte que leurs efforts sont d'autant plus facilement parasités par des pensées et des ressentis dissonants relevant du registre des relations quotidiennes : une attirance physique, un sentiment d'antipathie, une gêne, une réaction de rivalité, un moment d'ennui, etc. Chaque hésitation, chaque initiative – telle façon de se placer vis-à-vis du partenaire, d'imiter ses mouvements, de chercher son regard, etc. – peut facilement devenir l'indice d'une mésentente performative, et du coup, d'une défaillance interpersonnelle que les danseurs se doivent de surmonter ensemble. De l'autre, les sensations de jouissance physique, d'intégration harmonieuse et de prise de conscience d'un « soi véritable », qui surgissent lors des moments de grâce, sont démultipliées par un effet de réverbération : chacun voit, comprend et apprécie le fait que l'autre voit, comprend et apprécie, et cet effet miroir augmente d'autant plus le sentiment d'un partage fluide et cohérent.

Or, cette intensification affective ne procède pas d'une convergence des dispositions respectives des danseurs ou d'une similarité dans leurs façons d'agir. Elle repose plutôt sur une prise en compte systématique et attentionnée des différences qui les séparent. Mazzella di Bosco (2020) restitue et analyse en détail, dessins à l'appui, les enjeux concrets des rencontres dansées, et les processus constants de négociation et d'ajustement présidant aux partenariats éphémères qui se nouent, se développent et se délient :

« C'est donc tout un accordage progressif, fondé sur une grande attention portée sur l'autre, sur ce que l'on en perçoit, mais aussi sur ses propres mouvements et ressentis. Un ajustement opéré par de subtils et fugaces jeux de regards (car tout va très vite) qui se portent visiblement sur certaines parties du corps en mouvement chez les deux partenaires, par des postures et orientations du corps, par des gestes qu'on tente de faire répondre à ceux de l'autre, par des contacts tactiles prolongés ou au contraire interrompus. Dans un état d'hyper-sensibilité et hyper-réactivité, les partenaires adaptent en continu leurs gestes l'un à l'autre et à tous les éléments ambiants (musique, guidage, autres danseurs alentour) ».

Soulignons à quel point les normes de créativité, de spontanéité et de respect des particularités de chacun qui sous-tendent ici l'accordage entre partenaires s'opposent à celles régissant la socialité propre aux véritables intimes. Ces derniers tendent à se retrouver dans une répétition consciemment assumée, et de façon corrélative, dans une homogénéisation de leurs vécus corporels et affectifs qui donne à chacun une emprise sur l'autre. C'est que leurs corps et leurs émotions sont constitutifs de la relation qui les unit, tandis que pour les partenaires de danse, leurs corps et leurs ressentis sont avant tout des moyens qu'ils mobilisent de manière réflexive afin d'expérimenter quelque chose de ce qu'une relation pourrait être ailleurs mais qu'elle n'est pas dans l'ici et maintenant de la séance. Préservant ainsi l'hétérogénéité de leurs positions et points de vue respectifs, les danseurs sont libres d'explorer, physiquement et émotionnellement, les dimensions épanouissantes de la proximité interpersonnelle, sans que cela ne porte atteinte, dans ce cadre strictement défini, à leur autonomie individuelle.

On comprend alors l'impératif d'interagir avec une grande variété d'individus : danser toujours avec la même personne est fortement découragé et les participants sont incités à se déplacer pour trouver de nouveaux partenaires. Ces multiples partenaires, avec leurs manières distinctives de bouger, de croiser le regard, de toucher, d'exprimer des émotions, etc., offrent à

chacun autant de façons d'éprouver sous différents angles le potentiel qui lui est propre pour entrer en relation avec d'autres. « L'autre c'est une lumière », nous a une fois expliqué une animatrice, « comme une lampe torche qui m'éclaire, qui me révèle à moi-même ». Une autre animatrice a été encore plus précise :

« On y fait une rencontre avec soi, une rencontre avec l'autre et une rencontre avec soi par l'autre. L'important est que nous expérimentions notre émotion et notre expressivité, notamment en bougeant le corps, mais surtout au travers de la rencontre avec d'autres. [...] Les gens ont tous des façons différentes de danser et il se peut qu'avec certains il y ait un déclic, avec d'autres moins, et il peut aussi arriver que quelqu'un danse mal : ce n'est pas grave, car c'est quelque chose de nouveau et d'intéressant à expérimenter également ».

Mais, si l'autre est une ressource pour soi-même, chacun l'est aussi pour d'autres, ce qui est aussi source de satisfaction. Ainsi, les participants expriment aisément le plaisir qu'ils ont pu ressentir de voir des émotions émerger d'une interaction, de voir apparaître un sourire sur le visage d'un partenaire qui était au départ mal à l'aise, etc. Être témoin, savoir que l'autre me prend pour témoin, devient ainsi un moyen pour chacun d'expérimenter ses propres capacités d'ouverture et d'empathie.

De ce point de vue, les partenaires de danse de découverte de soi entretiennent entre eux un rapport qu'il est intéressant de comparer à celui mis en œuvre dans un *gisaro*. Au sein de chaque couple chanteur-deuilleur kaluli, le visiteur est une ressource pour l'hôte à qui il permet d'externaliser son émotion interne amenant les autres participants érigés en témoins à être consécutivement, et bien que de façon distinctive, affectés. Mais c'est dans le cadre d'un *gisaro* ultérieur dans une autre localité, que ces rapports complémentaires s'inversent, l'hôte prenant la place du chanteur-ressource et vice versa. Dans les danses de découverte occidentales, c'est au cours d'une même séance que les rapports s'inversent et que les divers participants sont amenés à être alternativement et par moment simultanément ressource, témoin, destinataire des émotions suscitées qui sont, en outre, à l'inverse de celles exprimées et recherchées dans le *gisaro*, de tonalité joyeuse. S'il y a bien dans les deux cas, des obligations réciproques entre les participants, chez les Kaluli elles s'intègrent aux divers échanges fondés sur des relations de parenté qui perdurent au-delà des rites, tandis qu'ici, les relations se doivent de rester cantonnées à la recherche de soi au sein d'activités en principe séparées de la vie ordinaire.

En explorant par différents biais l'expressivité affective de ses propres mouvements, en s'ajustant aux mouvements d'autres danseurs au cours de partenariats passagers, en mettant à profit les ressources relationnelles qu'offre la présence de ces multiples partenaires et du groupe, en agissant soi-même comme ressource pour d'autres, les participants font l'apprentissage d'un assouplissement à la fois physique et émotionnel. En d'autres termes, ils acquièrent une aptitude à s'éprouver sans cesse à nouveaux frais. Plus précisément, en médiatisant un va-et-vient continu entre une réflexivité exacerbée et un lâcher prise jubilatoire centrés sur les sensations corporelles et les ressentis affectifs, ces pratiques apporteraient à chacun l'expérience d'une prise de possession de son corps et de son vécu émotionnel. Au cours de ces danses, corps et émotions sont expérimentés, moins comme des présences ou des forces extérieures à soi que l'on est destiné à subir, et plus comme des dimensions utiles de sa personne sur lesquelles une certaine emprise est possible. Ainsi, les valeurs exemplaires souvent convoquées en lien avec ces pratiques – spontanéité, authenticité, créativité, ouverture à soi et à l'autre, etc. – renverraient, en fin de compte, à un sentiment d'autonomie et à une plus grande confiance en soi en compagnie d'autres personnes. Dans cette optique, on peut comprendre les danses de découverte de soi comme contribuant, à leur manière, à la consolidation et à la transmission d'une certaine conception occidentale du socius selon laquelle le potentiel relationnel des individus reposerait sur l'accomplissement volontaire de chacun.

Au fur et à mesure qu'avance la séance de danse, les participants se déplacent davantage, passant d'un partenaire à un autre, échangeant des regards et ajustant leurs mouvements différemment avec chacun. Leurs corps s'expriment de plus en plus librement, et lors d'épisodes de lâcher prise de plus en plus fréquents, certains peuvent aller jusqu'à crier ou éclater en sanglots ; d'autres deviennent joueurs, formant des cercles de danse à plusieurs, ou sautillant autour de la salle. Un sentiment de reconnaissance réciproque et de connivence joyeuse devient palpable, s'exprimant dans la plus grande expressivité des mouvements comme dans les tendres étreintes et les gestes consciencieux de remerciement qui marquent la fin des partenariats. Le sentiment que partagent alors les danseurs n'a rien d'un élan fusionnel. Tout comme l'accordage entre partenaires qui en est le creuset interactif, il représente une mutualisation émotionnelle de type spécifique, régie par des prescriptions que nous qualifierons volontiers de « rituelles » et soutenu par l'engagement volontaire de chacun. C'est ainsi qu'il arrive très souvent qu'à la fin de leur danse, des partenaires reconnaissent avec gratitude le rôle de support ou de ressource que chacun a accepté de jouer pour l'autre. C'est cette appréciation réciproque, à la fois complice et éminemment réflexive, qui les lie désormais l'un à l'autre et à la collectivité des danseurs. Témoignant à la fois de l'intensité de leur expérience partagée et de l'altérité qui les sépare, ce sentiment d'appartenance commune sera consacré par le groupe dans son ensemble lors du cercle de parole (ou ronde collective) final(e).

Les danses de découverte de soi sont marquées par une sociabilité où intensification émotionnelle et distance interpersonnelle vont de pair. En promouvant l'expression démesurée et hautement réglementée d'une familiarité corporelle et affective, mais en l'absence des attaches contraignantes propres aux interactions entre intimes, ces danses instaurent des conditions relationnelles qui rappellent par bien des aspects l'intimité distanciée ou anonymisée qui préside à la rencontre avec les « psy ». En effet, ces derniers assument le rôle de « tiers médiateurs » en raison de « la qualité de dépositaire de l'intime de chacun que la société leur a déléguée depuis l'assomption de l'idéal individualiste, précisément en vertu du fait qu'ils ne sont pas des intimes » (Moisseff 2012, 63 ; 2016a). Or, au cours de ces danses, chacun est appelé à assumer le rôle de tiers médiateur pour les autres, l'animatrice l'assumant pour tous. Cela ne veut pas dire que ces pratiques sont assimilables à une démarche psychothérapeutique ; leurs animatrices s'en défendent d'ailleurs explicitement. Toutefois, bien qu'émotionnellement et corporellement investies, les relations qui s'y nouent entre participants, à l'exemple de celles qui s'instaurent entre les psychothérapeutes et leurs patients, ont pour visée, non pas l'identification des uns avec les autres, mais au contraire la préservation de l'autonomie de chacun. Ainsi, dans le microcosme que représente l'espace de danse, se réalise, en quelque sorte, la mise en forme et en acte d'un modèle social utopique cher à la sensibilité occidentale contemporaine : celui d'un « individualisme collectif » admettant la coexistence sans heurt des sentiments de solidarité et de plénitude personnelle (Houseman à paraître). Corrélativement, le régime d'interaction que mettent en œuvre ces danses fait naître un vécu émotionnel spécifique, celui d'une intimité à la fois exacerbée et impersonnelle. A l'instar des émois funéraires (et des expériences rituelles en général), ce vécu se démarque des sensibilités et façons de faire ordinaires et échappent donc en partie à une intelligibilité en ces termes. Cependant, en raison de son ancrage corporel et affectif, il est impossible de l'appréhender comme non significatif. C'est pour cela même qu'il s'impose aux participants comme référence privilégiée, dotée d'une valeur en soi, à l'aune de laquelle ils peuvent évaluer à nouveaux frais leur quotidien.

Une symphonie concertante

Arrivés au terme de notre présentation de quelques pratiques rituelles, nous pouvons nous interroger sur le caractère partagé des émotions qui s'y manifestent. Dans quelle mesure peut-on parler d'émotions collectives ? Répondre à cette question revient à préciser les rapports

complexes qui existent entre, d'un côté, ce que peuvent éprouver les individus qui prennent part au rituel, et de l'autre, les états émotionnels que le rituel donne à voir.

Les moments forts des performances envisagées sont clairement organisés de manière à privilégier certains registres affectifs : la détresse ostentatoire des deuillements aborigènes lorsque le cercueil est fermé ou descendu dans la tombe, la fureur de ceux qui brûlent les chanteurs lors d'un *gisaro*, l'affabilité empressée des partenaires et la joie débridée des épisodes de « lâcher prise » dans les danses de découverte de soi, etc. Comme le suggérait Mauss, il est plus que probable qu'au final il y ait concordance entre les ressentis personnels des acteurs concernés et les émotions qu'ils performant dans le rituel. Mais nos expériences d'anthropologues de terrain nous amènent à constater que cette correspondance est avant tout le résultat de l'attention qu'ils sont incités à porter sur le fait d'ajuster leur comportement à celui des autres dans le cadre d'interactions complémentaires, à la fois convenues et inhabituelles, dont l'exécution comporte une expression affective : se précipiter sur le cercueil comme pour rejoindre le mort lorsque retentissent les lamentations des pleureuses, danser en manifestant comme naturellement sa « spontanéité » et son « ouverture à l'autre » en suivant ensemble les directives de la animatrice, etc. Si l'engagement corporel dans ce type d'interactions est un impératif, leur réalisation, en revanche, n'exige en rien l'alignement des ressentis des divers participants ou la conformité de leur vécu privé avec leurs comportements publics. Dépourvus des moyens qui nous permettraient d'évaluer avec certitude le degré de similarité effective qui existe sur l'un et l'autre plan, nous préférons laisser en suspens cette question.

Toutefois, les propriétés spécifiques des actes rituels laissent supposer la présence de divergences significatives à la fois entre ce que ressentent les différents acteurs, et pour chacun d'eux, entre leurs sentiments intimes et les manifestations affectives qu'ils mettent en scène. Leurs ressentis respectifs prennent corps au travers d'actions et d'interactions conventionnellement régies par des contraintes particulièrement fortes dont l'exigence d'une coordination sans heurt. Cette régulation systémique spécialement resserrée entraîne une schématisation simplificatrice des relations rituelles qui se nouent entre les acteurs. De façon concomitante, les émotions rituelles, qui sont à comprendre comme les corrélats sensibles de ces relations (*cf.* Bonhomme 2008), acquièrent une qualité flagrante et épurée, comme en témoignent par exemple les exhibitions dramatiques de désespoir au cours des rites funéraires, ou les démonstrations exagérées de fougue ou de tendresse dans les danses de découverte de soi. En même temps, les actions et interactions conventionnelles auxquelles se livrent les participants sont marquées par une complexité distinctive : le comportement des deuillements les identifie au défunt tout en témoignant d'une séparation radicale entre eux, les danseurs de découverte de soi se doivent d'entretenir des rapports à la fois excessivement intimes et sensiblement distancés avec leurs partenaires, etc. C'est cette complexité qui rend les actes rituels, les relations qu'ils définissent, et les émotions qu'ils mettent en scène partiellement obscures et difficiles à appréhender à l'aune des intentions et attitudes propres à la vie quotidienne. Or, l'incertitude qu'introduit cette complexité, associée au caractère à la fois exacerbé et stylisé des états affectifs que les rituels donnent à voir, ne peuvent que favoriser une importante variabilité dans la façon dont chacun vit ces expériences exceptionnelles. En somme, les émotions rituelles, reconnaissables mais singularisées, interviennent davantage comme des embrayeurs de vécus affectifs sous-déterminés que comme des repères émotionnels normatifs.

Il est vrai que les références qui légitiment les principes de fonctionnement mis en œuvre dans les rituels que nous avons examinés sont sensiblement différentes. Les rites funéraires aborigènes et kaluli sont de facture canonique. Les participants s'y engagent dans des actions auxquelles ils confèrent une valeur et une efficacité propres et que d'autres auraient effectuées avant eux (ancêtres et autres représentants de la « tradition »). En revanche, dans les danses de découverte de soi, les participants cherchent à induire et/ou à exprimer des *dispositions*

supposées avoir une valeur et une efficacité intrinsèques (« spontanéité », « créativité », « ouverture à l'autre », etc.), et qu'ils attribuent à d'autres qu'ils ne sont pas ou plus (peuples non occidentaux ou préchrétiens, enfants et autres figures d'une authenticité perdue). De ce point de vue, ces danses s'apparentent à bon nombre de ritualités contemporaines (Houseman 2016). Dans l'un et l'autre cas cependant, ceux qui prennent part au rituel élaborent leurs vécus affectifs dans le cadre d'une préoccupation commune, à savoir celle d'accomplir correctement et de concert les actes qui le constituent. Cette intention partagée des participants – un alignement de leurs *concerns* (Salmela 2012) focalisé sur le rite lui-même – se traduit concrètement par les obligations réciproques qui les engagent les uns vis-à-vis des autres et qui sont mises au service du bon déroulement de leur performance conjointe. Ainsi, les manifestations de tristesse lors des rites funéraires obéissent à une coordination complexe dans laquelle des personnes appartenant à des catégories distinctes se doivent de moduler leurs expressions émotionnelles respectives en fonction de celles des autres ; de même, dans les danses de découverte de soi, chacun s'efforce de rester attentif aux réactions des autres danseurs autant qu'au siennes propres en marquant cette vigilance par des gestes qui peuvent, au départ, être de convenance mais qui, au cours du déroulement de la séance, en raison d'une implication concrète volontairement acceptée, acquiert une efficacité indéniable. Cet engagement personnel dont font preuve les participants fournit les conditions, non tant d'un partage d'une même émotion, que de l'expérience de ressentir ensemble simultanément des émotions diversifiées et cependant ajustées les unes aux autres ; c'est bien en ce sens, et en ce sens seulement, que les ressentis sont partagés. On retrouve dans cette mutualisation ou collectivisation des émotions quelque chose de semblable au sentiment que Pierre Livet (2002, 135) appelle « la perception du partage de l'émotion » qu'il associe plus particulièrement aux fêtes rituelles (*ibid.* 142 ; voir aussi Kaufmann 2019). C'est la reconnaissance par les participants de cette émotion de partage, centrée sur l'expérience quelque peu mystérieuse du rite lui-même, qui s'exprime, par exemple, dans la détente enjouée qui règne lors de la réception qui suit un enterrement aborigène, et dans les remerciements émus adressés au « groupe » qui marquent la fin de la séance de danses de découverte de soi.

Selon nous, cette émotion de partage se fonde sur la contribution conjointe à un *accordage de l'intensité* affective. A l'instar de ce qui se produit dans le rite totémique aranda décrit en introduction, cet accordage est sous-tendu, par l'intrication de la modulation gestuelle et sonore – lamentations funéraires, chants soutenus par les chœurs dans le gisaro, succession de musique dans les danses de découverte – qui participe de sensations physiques d'ordre cénesthésique (Moisseff 2016b) dont elle favorise l'ajustement. Ces sensations sont suscitées par la stimulation de récepteurs internes dont le fonctionnement dépend, non du système nerveux central régissant la motricité volontaire et la cognition, mais du système nerveux dit autonome ou neuro-végétatif qui régit des phénomènes physiologiques tels que, entre autres choses, les fréquences cardiaque et respiratoire et la sudation. Les phénomènes de cet ordre tendent à s'ajuster entre les personnes rassemblées dans un collectif. Lors d'une décharge émotionnelle particulièrement intense – événements traumatiques mais également configurations relationnelles particulièrement significatives et tendues – l'amplification de ces réactions viscérales sont susceptibles de favoriser la déconnexion d'avec les afférences corticales en inhibant partiellement ou totalement la capacité à les contrôler par la volonté, l'expérience et sa mémorisation se centrant alors sur les ressentis et les perceptions associées aux circonstances qui les ont déclenchés. C'est, par exemple, ce qui est à l'origine des symptômes itératifs et particulièrement invalidants du syndrome de stress post-traumatique. Nous posons donc que, dans des situations socialement régulées mais tout aussi chargées, telles que les rituels considérés, les sensations cénesthésiques concourent en grande partie à assurer l'harmonisation de l'intensité des ressentis qui sous-tend la mutualisation des émotions.

En tant que série d'actes prescrits, un rituel ne peut pas être mal fait : soit il est reconnu comme ayant été fait comme il fallait, soit on estime qu'il n'a pas été fait du tout. Cette aptitude à induire une évaluation en termes de oui-ou-non (plutôt qu'en termes de plus-ou-moins) est un des traits qui distinguent le rituel d'autres modes performatifs comme le jeu ou le spectacle : on peut mal jouer ou mal danser sans pour autant cesser de jouer ou de danser. Mais une pratique rituelle peut néanmoins être jugée défailante, (Ronald Grimes [2010, 183] parle de *infelicitous performances*) lorsque ce que nous désignons comme la mutualisation des émotions – l'émotion de partage – ne se réalise pas. Par exemple, il arrive que les Aborigènes soient conviés à effectuer ensemble un rituel devant des Blancs qui ne participent qu'en tant que spectateurs au sens strict, c'est-à-dire non impliqués dans son exécution. En l'absence d'obligations réciproques du même ordre entre performeurs et spectateurs, les Aborigènes se contentent de faire un spectacle. En ce cas, si les Blancs ont un ressenti, il est esthétique et/ou fondé sur la projection de ce qu'ils pensent être un rituel aborigène. En revanche, lorsque les Aborigènes participent dans le cadre de festivals aborigènes à des représentations ritualisées, parce que les uns et les autres en connaissent les enjeux et de ce fait s'y impliquent fortement, il y a une véritable émulation entre eux et l'intensité émotionnelle est remarquable.

Comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises, le bon déroulement du rite repose sur une dynamique continue d'ajustement des comportements des participants et de l'intensité des expressions affectives que ces comportements occasionnent. Pour ce faire, le recours à des tiers – les officiants rituels que sont, par exemple, dans les funérailles aborigènes, les pleureuses, dans le *gisaro*, les chanteurs, et dans les danses de découverte de soi, l'animatrice – est tout à fait crucial : ils n'agissent pas en leur nom personnel mais au nom de la charge qu'ils assument de médiatiser les relations des uns et des autres en sorte que leurs expressions affectives respectives constituent un tout cohérent. Cette intervention de tiers médiateurs va de pair avec le rôle central que joue dans ces pratiques la figure de l'appariement. La complémentarité des gestes entre les deuilés et chaque visiteur dans le *sorry business camp* aborigène sous la houlette des lamentations des pleureuses, ou l'affrontement dramatique entre visiteurs-performeurs et deuilés dans le *gisaro*, ou encore les partenariats qui se succèdent au cours des danses de découverte de soi en sont autant d'exemples tout comme l'appariement entre le justicier initiant une expédition de vengeance aranda et chacun de ses acolytes. L'interdépendance dyadique, en raison des dynamiques d'identification et de différenciation réciproques qu'elle induit, impose des contraintes particulièrement fortes aux interactions et à leur expression émotionnelle. En engendrant ainsi des sites d'intensification de l'expérience vécue des participants dont elle marque le tempo, elle s'impose comme le ressort privilégié de la structuration du champ relationnel qu'instaurent les performances rituelles. De ce point de vue, le recours à des tiers médiateurs à même d'incarner une autorité propre aux pratiques cérémonielles, d'un côté, et la mise en place de dispositifs d'appariement, de l'autre, contribuerait de façon décisive à l'expression rituelle des émotions.

La symphonie est caractérisée par la multiplicité des exécutants et la diversité des timbres, et le concerto par l'articulation d'un ou plusieurs instruments solistes avec l'orchestre. De ce point de vue, l'orchestration rituelle de l'expression et de l'ajustement des émotions telle que nous avons tenté de la décrire renverrait à une symphonie concertante où fusionnent les deux genres : la coordination systématique et conventionnellement réglée des corps d'un ensemble disparate de participants médiatise la constitution d'un collectif extra-ordinaire, à la fois en continuité avec et disjoint de la vie quotidienne, au sein duquel, sans abolir la distinction de leurs places respectives, l'accordage du vécu affectif idiosyncrasique des individus particuliers à celui des autres concourt à la réalisation d'une expérience émotionnelle partagée d'une ampleur exceptionnelle.

Pour Claude Lévi-Strauss (1962, 3-47), l'œuvre créée par un artiste doit être appréhendée comme le modèle réduit d'un phénomène permettant au spectateur de saisir celui-

ci, non plus sous l'angle de ses parties séparées, mais dans sa globalité, expérience sur laquelle se fonde, selon cet auteur, la spécificité du plaisir esthétique. Dans cette optique, « [...] la vertu intrinsèque du modèle réduit est qu'il compense la renonciation à des dimensions sensibles par l'acquisition de dimensions intelligibles » (*ibid.*, 36). Pour notre part, nous suggérons que si le rite est bien une création culturelle dont découle une expérience esthétique, c'est-à-dire sensible et affective comme l'entend Jean-Louis Génart dans ce volume, participant de l'appréciation de la réussite d'un rite, et s'il peut effectivement être considéré comme un petit monde synthétique, en dehors du cas où il est érigé en spectacle pour touristes, on ne peut parler de spectateurs dans le même sens que celui dont use Lévi-Strauss pour qualifier l'admirateur d'une œuvre d'art. Dans le rituel, l'ensemble des participants contribuent activement à la production de l'expérience globale par les obligations réciproques qui les engagent les uns vis-à-vis des autres. Nous inverserons donc la proposition lévi-straussienne concernant la valeur intrinsèque du modèle réduit qu'il applique à l'œuvre d'art pour suggérer, en conclusion, que la vertu intrinsèque du rituel est qu'il compense la renonciation à des dimensions intelligibles par l'acquisition de dimensions sensibles.

BIBLIOGRAPHIE

- Allard Olivier, (2013), « To Cry one's Distress: Death, Emotion, and Ethics among the Warao of the Orinoco Delta », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19 : 545-561.
- Altglas Véronique, (2014), *From Yoga to Kabbalah. Religious Exoticism and the logics of bricolage*, Oxford / New York, Oxford University Press.
- Bell Catherine, (1992), *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford / New York, Oxford University Press.
- Benedict Ruth, (1934), *Patterns of Culture*, Boston / New York, Houghton Mifflin Company.
- Berndt Ronald et Catherine Berndt, (1945), « A Preliminary Report of Fieldwork in the Ooldea Region, Western South Australia », *Oceania* XV (3) : 239-75.
- Berthomé François et Michael Houseman, (2010), « Ritual and Emotions: Moving Relations, Patterned Effusions », *Religion and Society* 1 (1) : 57-75.
- Bourdieu Pierre, (1979), *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Editions de Minuit.
- Caplow Theodore, (1971 [1968]), *Deux contre un. Les coalitions dans la triade*, Paris, Colin.
- Collins Randall, (2004), *Interaction Ritual Chains*, Princeton, Princeton University Press.
- Durkheim Emile. 1913. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Feld Steven, (1982), *Sound and Sentiment. Birds, Weeping, Poetics and Song in Kaluli Expression*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Fingerman Karen L., (2009), « Consequential Strangers and Periferal Partners: The Importance of Unimportant Relationships », *Journal of Family Theory and Review* 1 : 69-86.
- Geertz Clifford, (1973), « Religion as a Cultural System », in Geertz Clifford (dir.), *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York, Basic Books, 87-125.
- Giddens Anthony, (1991), *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Blackwell.

- Glaskin Katie, Myrna Tonkinson, Yasmine Musharbach et Victoria Burbank, (2008), *Mortality, Mourning and Mortuary Practices in Indigenous Australia*, Farnham / Burlington, Ashgate Publishing.
- Houseman Michael, (2012), *Le rouge e(s)t le noir. Essais sur le rituel*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.
- Houseman Michael, (à paraître), « Becoming autonomous together: distanced intimacy in dances of self-development », in Salomonsen Jone, Michael Houseman, Sarah Pike et Graham Harvey (dir.), *Reassembling Democracy. Ritual as Cultural Resource*, London, Bloomsbury Publishing.
- Houseman Michael et Marie Mazzella di Bosco, (2020), « Dances of self-development as a resource for participatory democracy », in Pike Sarah M., June Salomonsen et Paul-François Tremlett (dir.), *Ritual and Democracy: Protests, Publics, and Performances*, Sheffield, Equinox Publishing.
- Houseman Michael, Marie Mazzella di Bosco et Emmanuel Thibault, (2016), « Renaître à soi-même. Pratiques de danses rituelles en Occident contemporain », *Terrain* 66 : 62-85.
- Humphrey Caroline et James Laidlaw, (1994), *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford, Clarendon Press.
- Le Bon Gustave, (1905), *Psychologie des foules*, 9e édition, Paris, Édition Félix Alcan [1895].
- Lévi-Strauss, Claude, (1962), *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- Malinowski Bronislaw, (1927), *Sex and Repression in Savage Society*, New York, Kegan Paul.
- Mauss Marcel, (1921), « L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens) », *Journal de psychologie* 18 : 425-34.
- Mazzella di Bosco Marie, (2019), « 'Danser la relation'. Interactions en mouvement dans les danses libres en conscience », *Ateliers d'anthropologie* 47
- Mead Margaret, (1928), *Coming of Age in Samoa: a psychological study of primitive youth for western civilization*, New York, Perennial Classics.
- Moisseff Marika, (1994), « Les objets culturels aborigènes ou comment représenter l'irreprésentable », *Genèses* 17 : 4-32.
- Moisseff Marika, (1995), *Un long chemin semé d'objets culturels : le cycle initiatique aranda*. Paris, EHESS.
- Moisseff Marika, (2012), « L'Objet de la transmission : un choix culturel entre sexe et reproduction », in Schwering Karl-Leo (dir.), *Se construire comme sujet entre filiation et sexualité*, Toulouse, Erès, 47-76.
- Moisseff Marika, (2016a), « Le mort, ses proches et les autres : ici et ailleurs », in Caiozzo Anna, (dir.), *Mythes, rites et émotions, les funérailles le long de la Route de la soie*, Paris, Honoré Champion, 29-48.
- Moisseff Marika, (2016b), « Cadavres et Churinga : des objets culturels exemplaires ? », *Arch. de Sc. soc. des Religions* 174 : 255-278.
- Moisseff Marika, (2017), « Setting Free the Son, Setting Free the Widow: Relational Transformation in Arrernte Life-Cycle Rituals (Central Australia) », *Anthropological Forum* 27 (1) : 34-48.

Moisseeff Marika, (à paraître), « Dealing with Death in Contemporary Western Culture: a View from afar » in Salomonsen Jone, Michael Houseman, Sarah Pike et Graham Harvey (dir.), *Reassembling Democracy. Ritual as Cultural Resource*, London, Bloomsbury Publishing.

Munn Nancy, (1995), « An Essay on the Symbolic Construction of Memory in the Kaluli *Gisalo* », in Coppet de Daniel et André Iteanu (dir.), *Cosmos and Society in Oceania*, Oxford & Herndon, 83-104.

Radcliffe-Brown Alfred Reginald, (1922), *The Andaman islanders. A study in social anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press.

Schieffelin Edward, (1976), *The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers*, New York, Saint Martin's Press.

Simmel Georg, (1999 [1908]), *Sociologie. Etudes sur les formes de la socialisation*, Paris, Presses Universitaires de France.

Spencer Baldwin et Francis Gillen, (1927), *The Arunta. A Study of a Stone-Age People*, Londres, Macmillan.

Tonkinson Myra, (2008), « Solidarity in Shared Loss : Death-related Observances among the Martu of the Western Desert », in Glaskin Katie et al. (dir.), *Mortality, Mourning and Mortuary Practices in Indigenous Australia*, Farnham / Burlington, Ashgate Publishing, 37-53.

Turner Victor. (1969), *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago, Aline Publishing.

Van Gennep Arnold, (1981 [1909]), *Les Rites de passage*, Paris, Picard [1909]

Whitehouse Harvey, 2000, *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*, Oxford, Oxford University Press.

