

Des Rhombes et des tjurunga. La question des objets sacrés en Australie

In: L'Homme, 1993, tome 33 n°125. pp. 31-65.

Citer ce document / Cite this document :

Testart Alain. Des Rhombes et des tjurunga. La question des objets sacrés en Australie. In: L'Homme, 1993, tome 33 n°125. pp. 31-65.

doi : 10.3406/hom.1993.369580

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1993_num_33_125_369580

ALAIN TESTART

Des Rhombes et des *tjurunga*

La question des objets sacrés en Australie

Alain TESTART, Des Rhombes et des *tjurunga*. *La question des objets sacrés en Australie*. — Dans la première partie, l'auteur passe en revue la plupart des mythes d'origine du rhombe en Australie et conclut que cet objet symbolise l'intériorité des femmes, détachée d'elles-mêmes et transposée sur les hommes. Dans la seconde partie, est examinée la question des objets généralement appelés *tjurunga*, lesquels sont typiques du centre et de l'ouest de l'Australie. A partir des données provenant des Aranda, il conclut que les *tjurunga* symbolisent l'intériorité des femmes transposée en masculinité, tout comme le rhombe, mais à la différence de celui-ci, retournée en extériorité.

Plan

1. Introduction : le vol des objets sacrés dans le mythe des Djanggawul
2. Les rhombes
 - 2.1 Remarques préliminaires
 - 2.2 Mythes
 - 2.3 Fonctions
 - 2.4 La féminité masculine
3. Les *tjurunga*
 - 3.1 Questions de terminologie
 - 3.2 Problèmes de définition
 - 3.3 Le *kuruna* et les cheveux
 - 3.4 Cheveux et sang
 - 3.5 Le *tjurunga* de l'ancêtre et le sang de la mère
 - 3.6 La fécondité selon les *tjurunga*

L'ethnographie australienne révéla très tôt l'existence d'objets secrets sur lesquels paraissait centrée une bonne partie de la vie religieuse aborigène. Il semble que ce fut Howitt (1884, 1904 : 509 *sq.*) qui décrit le premier la nature et la fonction des rhombes (« bull roarers »), sorte de planchettes de forme oblongue ou vaguement losangique, percées d'un trou à une extrémité pour être attachées au bout d'une ficelle et utilisées comme instruments de musique en les faisant tournoyer vivement dans l'air. A la fin du siècle, Spencer et Gillen décrivaient dans leur œuvre classique *Native Tribes*

of *Central Australia* (1899) des objets de formes analogues, tout aussi sacrés et secrets, mais aux fonctions différentes, les *tjurunga* (ou *churinga* selon l'orthographe de ces auteurs) des Aranda (ou Arunta). En dépit de l'ancienneté de ces découvertes et de l'importance cruciale qu'on leur a toujours reconnue au sein des croyances, ces objets ont suscité moins de recherches que d'autres aspects de la vie religieuse, comme le Serpent-Arc-en-ciel par exemple. Notre propos concerne la nature et le symbolisme des *tjurunga*. Il s'inscrit dans une interrogation plus générale sur les objets sacrés d'Australie, de Nouvelle-Guinée ou d'Amérique, au sujet desquels sont racontés des mythes similaires et sont tenues des conduites semblables. Il ne paraîtra donc pas incongru de commencer notre investigation par l'examen d'objets sacrés autres que les *tjurunga* et provenant de régions extérieures à sa zone de diffusion, ne serait-ce que pour préciser notre question.

1. Introduction : le vol des objets sacrés dans le mythe des Djanggawul

Les Aborigènes du nord-est de la Terre d'Arnhem racontent un long cycle mythique centré sur trois personnages, un frère et deux sœurs, appelés collectivement les Djanggawul (Berndt 1952, *passim*). Venant de la mer, les Djanggawul furent les premiers à peupler le pays, ils engendrèrent toutes choses ; au cours de leurs déplacements, ils déposèrent des objets sacrés en maints endroits, ils créèrent des puits et firent jaillir des sources en enfonçant leurs bâtons sacrés dans le sol, ils firent pousser des arbres de la même façon et peuplèrent le pays d'enfants innombrables. Le frère les faisait naître en introduisant son doigt, sa main ou son bras entier dans l'utérus de la sœur aînée ; comme il n'y avait pas encore de loi à cette époque, il faisait l'amour avec ses deux sœurs. L'ensemble du récit insiste longuement sur les pouvoirs fécondants des trois Djanggawul. Leurs pouvoirs provenaient des choses sacrées qu'ils furent les premiers à introduire dans le monde, les chants, les emblèmes ou motifs classiques, les objets sacrés. Ceux-ci étaient de trois types : en premier lieu, une natte analogue à celles que l'on fabrique encore aujourd'hui avec des fibres de pandanus, dans laquelle étaient rangés tous les bâtons sacrés et qui n'était autre que l'utérus des sœurs Djanggawul ; ensuite des paniers sacrés, symbolisant également l'utérus ; enfin des bâtons sacrés, les *rangga*, de plusieurs modèles selon qu'ils étaient utilisés par le frère ou les sœurs (*ibid.* : 3-5). Si le symbolisme des nattes ou des paniers est explicite, le caractère phallique des *rangga* ne l'est pas moins et il n'y a pas lieu de s'étonner que les sœurs en disposent tout autant que le frère, étant elles-mêmes munies de longs clitoris qui traînent à terre tout comme le pénis du frère (*ibid.* : 24-27). D'autres données que nous ne pouvons analyser ici suggèrent que les sœurs Djanggawul étaient en réalité hermaphrodites, ce à quoi sera mis un terme lorsque le frère leur raccourcira le clitoris en même temps qu'il instaurera la circoncision (*ibid.* : 11, 41-43, 45). Quoi qu'il en soit, à l'origine, les sœurs détenaient les *rangga*, tandis qu'il s'agit

à l'heure actuelle d'objets dont la vue est rigoureusement interdite aux femmes. Elles étaient même censées détenir à cette époque tous les objets sacrés qu'elles stockaient dans ces fameuses nattes qui « étaient en réalité leur utérus » — de même que selon certaines versions elles détenaient le feu, qui provenait de la rougeur de leur vagin (*ibid.* : 39, n. 1, 40, n. 1). Suit un récit d'allure assez classique relatant comment les hommes volèrent les objets sacrés aux femmes :

Un jour les sœurs Djanggawul accrochèrent les paniers sacrés dans leur abri et les laissèrent là pour aller ramasser des coquillages dans la mangrove. Les hommes et le frère Djanggawul se tenaient cachés dans leur propre abri. Bientôt alertées par le cri d'un oiseau, les sœurs surent qu'il était arrivé quelque chose à leurs paniers. De retour au camp, elles trouvèrent l'abri vide ; les paniers avaient disparu, mais le sol portait les traces des pas des hommes qui les avaient volés. Les sœurs coururent vers l'abri des hommes qui se mirent alors à entonner des chansons sacrées ; elles en furent saisies d'effroi et se jetèrent à terre¹.

Elles ne craignaient pas tant les hommes que la puissance des chants sacrés. Car les hommes n'avaient pas pris seulement les chants et les emblèmes mais aussi le pouvoir d'accomplir le rituel sacré, un pouvoir qui auparavant appartenait aux seules sœurs. Jusque-là elles avaient transporté les emblèmes et toutes les choses sacrées du temps des origines [dreamings] dans leurs *ngainmara*, qui étaient en réalité leur utérus ; et les hommes n'avaient rien.

Les deux sœurs se relevèrent finalement et la cadette demanda à l'aînée : « qu'allons-nous devenir ? Tout a disparu, tous nos paniers, les emblèmes, tout notre pouvoir rituel ! »

Mais l'autre lui répondit : « Je pense que nous pouvons laisser tout ça. Les hommes peuvent s'en occuper, maintenant, et ils en prendront soin. Et nous, nous irons chercher la nourriture pour eux, car il n'est pas juste qu'ils aillent la chercher eux-mêmes comme ils ont fait jusqu'à présent². Nous savons toutes choses. En réalité, nous n'avons rien perdu, car nous nous souvenons de tout, et nous pouvons bien leur laisser cette petite part. Car ne sommes-nous pas sacrées³, même si nous avons perdu les paniers ? N'avons-nous pas encore nos utérus ? » Et la cadette d'approuver (d'après Berndt 1952 : 38-41).

Dans ce dialogue étonnant, on ne peut dire avec plus de netteté que les objets sacrés ont à voir avec la physiologie féminine, avec les capacités reproductrices des femmes. La réponse en miroir que l'aînée fait à la cadette — « nous avons *tout* perdu » ; « nous n'avons *rien* perdu » — n'a de sens que sur le fond d'une certaine équivalence entre objet sacré et matrice. Car si l'aînée peut argumenter que les femmes n'ont *rien* perdu du fait qu'elles ont *encore* leurs organes génitaux, c'est bien que ce dont il était question dans le vol, ce qu'elles risquaient de perdre, c'était en quelque sorte ces organes. Elles ne peuvent bien sûr les perdre, et pourtant elles ont perdu quelque chose, cette « petite part »⁴ que les hommes, eux, ont gagnée. Aussi ne pouvons-nous nous contenter de remarquer l'équivalence entre matrice et objet sacré sans également noter le décalage qui les sépare.

Si la sexualité féminine ne peut à proprement parler pas être détachée des femmes, les objets sacrés le peuvent — parce qu'ils sont précisément des *objets*, parce que les *ngainmara* et les paniers ne sont que des symboles d'organes féminins, non ces organes eux-mêmes. Entre les uns et les autres, il y a une distance, la distance que l'on peut prendre par rapport à soi, celle qui résulte d'une certaine transformation objectivante ou d'une extériorisation de la personne que l'on peut rendre selon la formule proposée par Munn (1970) lorsqu'elle parle de « transformation des sujets en objets ». Formule d'autant plus pertinente pour notre propos qu'elle s'applique au premier chef à ces ancêtres mythiques qui chez les Walbiri, les Pitjantjatjara ou même les Aranda se transforment en *tjurunga*, ou en objets analogues, lors de leur mort. Qu'il s'agisse donc de l'Australie centrale ou de la Terre d'Arnhem, les objets sacrés s'appréhendent d'abord sous les espèces d'une objectivation de réalités personnelles, ou encore de ce que j'aimerais mieux appeler une réification ou une fétichisation. C'est une première conclusion qui, bien que de nature hypothétique, nous conduit à chercher derrière l'objet (sacré) la réalité personnelle qu'il symbolise et extériorise.

Parce que les objets sacrés du mythe de Djanggawul sont en quelque sorte la sexualité féminine mais détachée de leurs supports personnels, ils sont manipulables — comme le sont éminemment les *tjurunga*. Ils peuvent faire l'objet d'échange, de vol, passer d'une main à l'autre, de la sphère féminine à la sphère masculine. Ce passage est doublement marqué en Terre d'Arnhem. Dans le mythe des Djanggawul, d'abord : les objets passent de l'abri des sœurs à celui des hommes. Cet abri ou cette hutte ne sont pas anodins. C'est la hutte sacrée des cérémonies actuelles dont le mythe se veut l'origine, hutte qui symbolise l'utérus ou la natte *ngainmara* (Berndt 1952 : 5). La hutte doit être située dans la série des symboles utérins, à côté des paniers et des nattes. Mais la hutte sacrée du terrain rituel, si elle est bien une matrice, est une matrice masculine, manipulée par les seuls hommes, pour eux seuls, et à l'exclusion des femmes. Le passage mythique, le « vol » des paniers, fait passer d'une matrice féminine à une matrice masculine, il s'agit d'un remplacement et c'est bien pourquoi il n'est pas question dans ce « vol », et il ne peut en être question, des nattes *ngainmara* dont le mythe dit qu'elles étaient « en réalité » les utérus des sœurs, c'est-à-dire des utérus féminins de femmes réelles. Ce qui pourrait paraître comme une curieuse omission (puisque les *ngainmara* passent dans le mythe pour ce qu'il y a de plus sacré) ne l'est point : elle répond à une absence dans la vie rituelle actuelle, car les nattes *ngainmara* sont des objets tout à fait profanes, d'usage courant et utilisés de surcroît par les femmes⁵. Il y a donc bien changement, plus même, quelque chose comme une inversion : car le sacré par excellence, cet utérus cosmique dont sortent toutes choses dans le mythe n'est plus sacré aujourd'hui tandis que les objets sacrés les plus importants de la vie rituelle sont les *rangga*, ceux dont nous avons noté l'allure phallique, même si certains bâtons sont associés aux sœurs ou si certaines pierres *rangga* proviennent du vagin de ces mêmes sœurs. Le moment du vol est celui où tout bascule : axé

sur les paniers qui ne sont que des matrices symboliques (et non pas comme les *ngainmara* « les utérus réels des sœurs »), il substitue au pouvoir des femmes le pouvoir des hommes, il change une organisation rituelle pour une autre, il remplace l'organe de vie par son image réifiée. L'expression symbolique la plus condensée de cette transformation, ce sont les *ngainmara* devenant profanes, et en même temps, les femmes dans leur ensemble. Contrairement à ce que dit la sœur aînée Djanggawul, même si les femmes ont bien gardé leur réalité et leur intégrité, elles ont bien tout perdu, perdu le pouvoir qui était attaché à leur réalité et qui s'en trouve désormais séparé parce qu'il a pu en être détaché.

Cette interprétation a de plus le mérite de nous faire comprendre pourquoi le mythe imagine un stade originel pendant lequel c'étaient les femmes qui détenaient les objets sacrés et pourquoi il considère cet état premier comme allant de soi, tandis qu'il faut rendre compte par un vol de l'état actuel contraire : si les femmes étaient tout naturellement associés à ces objets c'est qu'ils n'étaient rien d'autre que leur nature féminine. Cette interprétation vaut-elle pour les autres objets sacrés, en particulier pour les *tjurunga* ? Nous n'avons pour le moment aucune raison de le penser, d'autant plus que la Terre d'Arnhem est notoire pour ses grandes héroïnes fondatrices, les Djanggawul ou les Wauwalak, à propos desquelles on a souvent parlé de culte de déesses-mères. Rien de semblable en Australie centrale dont les mythologies mettent en scène des héros masculine. Tout nous porte donc à croire que nous n'avons fait qu'interpréter ce qui semble n'être qu'une particularité régionale propre à la Terre d'Arnhem.

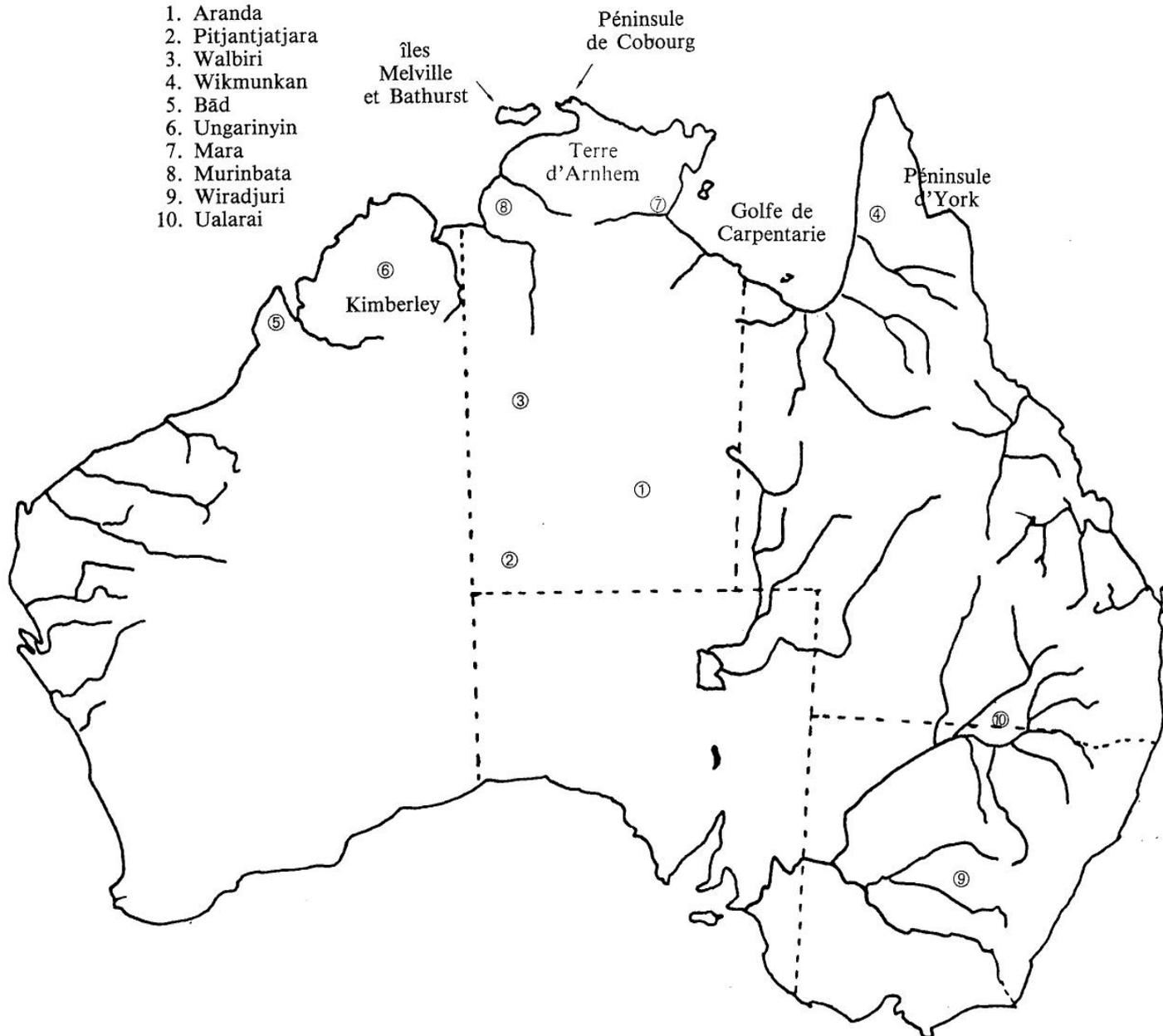
2. Les rhombes

2.1 Remarques préliminaires

Selon McConnel (1935 : 68-71) les rhombes des Wikmunkan, dans la péninsule d'York, se répartissent en trois types, deux femelles et un troisième dont on distingue une forme femelle et une forme mâle : les trois formes femelles « semblent représenter les parties « internes » du *pua*, qui est le sexe de la femme » ; plus précisément, on dit de la forme femelle du troisième type qu'elle est le *pua tantya* « ce qui est caché dans la vulve » ou « à l'intérieur de la vulve », tandis que la forme mâle est « ce qui est dans le phallus, caché » ou « à l'intérieur du pénis ».

Ces remarques sur l'intériorité doivent être rapprochées de la principale croyance relative au rhombe, selon laquelle le vrombissement du rhombe passe auprès des non-initiés pour la voix de quelque esprit ou personnage terrifiant. Cette croyance semble répandue dans toute l'Australie pour avoir été rapportée des régions les plus diverses (Mathews 1896 : 296 ; Spencer & Gillen 1899 : 246 ; Spencer 1914 : 211 ; Howitt 1904 : 631 ; Worms 1950 : 653 ; Berndt 1951 : 24-25 ; R. & C. Berndt 1951 : 140 ; Stanner 1959-1963, 2 : 111, etc.) ; elle est bien connue, en dehors même de l'Australie. Or, toute voix procède d'une ouverture du corps et dévoile à sa façon l'intériorité d'une personne.

1. Aranda
2. Pitjantjatjara
3. Walbiri
4. Wikmunkan
5. Bād
6. Ungarinyin
7. Mara
8. Murinbata
9. Wiradjuri
10. Ualarai



Localisation des tribus mentionnées

Le rhombe se trouve être parfois associé au sang. Le mythe le plus clair provient des Mara, dont nous aurons à reparler. Mais on note également une association, quoique moins directe, avec le sang dans le Kimberley : chez les Bād, c'est un même personnage mythique, Djamar, qui a introduit le rite du versement du sang et a appris aux hommes comment fabriquer les rhombes et s'en servir (Worms 1950 : 644-649) ; chez les Ungarinyin, c'est Ngúnyari qui a introduit la circoncision et les rhombes qu'il aurait fabriqués avec son sang et ses coudes avant d'y déposer sa voix (Petri 1954 : 116-118)⁶. Or le sang, plus encore que la voix, trahit une intimité et manifeste à l'extérieur ce qui devait rester « intérieur » ou « caché » — pour reprendre les mots de McConnel.

Par ailleurs la distinction entre rhombes féminins et rhombes masculins, sans être générale, est assez répandue en Australie (McConnel 1935 ; Howitt 1904 : 628 ; Petri 1954 : 119 *sq.* ; Hernandez 1961 : 120, etc.). A l'évidence, le complexe de croyances associé au rhombe a à voir avec la différence entre les sexes, sinon avec la sexualité — ce qui est la thèse à la fois de McConnel (1935 et 1936 : 87), de R. et C. Berndt (1951 : 140, n. 107) et de Roheim (1970 : 116 *sq.*). Ajoutons enfin que nous retrouvons à propos des rhombes ce thème mythique déjà rencontré à propos des sœurs Djanggawul, à savoir que c'étaient les femmes qui détenaient à l'origine ces objets sacrés, qu'elles les aient découverts ou inventés, avant que les hommes ne les leur volent ou avant qu'ils les reçoivent d'elles en cadeau, après quoi la vue et l'usage des rhombes seront rigoureusement interdits aux femmes. Ce thème est trop répandu (Spencer 1914 : 217-218 ; Thomson 1933 : 466 ; McConnel 1935 : 80-83 ; Stanner 1959-1963, 2 : 263, n. 22 ; R. & C. Berndt 1964 : 224) et la pensée australienne y revient avec trop d'insistance pour que ce ne soit pas là un thème fondamental⁷.

2.2 Mythes

Les indications précédentes sont déjà suggestives. Mais il en va des objets comme des personnages mythiques ou des esprits, nous n'éluciderons leur signification qu'en les replaçant dans le contexte de ce que l'on raconte à leur propos. Soit un premier mythe, qui provient des Mara sur le golfe de Carpentarie, au sud-est de la Terre d'Arnhem :

Une vieille femme, du nom de Mumuna, se servait de ses deux filles pour attirer les hommes chez elles ; après les avoir fait coucher avec ses filles, la vieille les tuait pendant leur sommeil et les dévorait. Elle recrachait leurs ossements sur des fourmilières mais cela ne suffisait pas à ressusciter les hommes. Les filles se prêtaient volontiers au jeu sexuel mais déploraient le cannibalisme de la vieille, en particulier l'habitude qu'elle avait de suspendre aux arbres les parties génitales de leurs amants, qu'elles-mêmes se refusaient à manger. L'histoire se répéta maintes fois et des dizaines d'hommes périrent de cette façon. Mais un jour, un homme réussit à s'échapper et avertit les autres. Un homme-aigle [Eaglehawk] s'en fut au camp de la vieille avec des hommes armés et ils la tuèrent. Au moment de

sa mort, Mumuna cria *brr !* et son cri entra dans tous les arbres ; son sang éclaboussa également les arbres, et c'était ce sang qui contenait le cri. Pour commémorer cet événement, Aigle abattit un grand arbre et de son bois il fabriqua un rhombe que l'on appelle Mumuna. Il voulut reproduire le cri de la vieille au moment de sa mort. Il fit tourner le rhombe, qui « devint un *mumuna* » ; le son qui en émanait était le cri contenu dans le bois de l'arbre, lequel contenait aussi le sang de Mumuna (Berndt 1951 : 148-152).

Ce récit dit avec une extraordinaire clarté ce que nous n'avions fait qu'entrevoir : l'équivalence entre le sang et la voix, l'équivalence entre ces deux émanations corporelles et le vrombrissement du rhombe. La sonorité musicale *sort* de l'instrument comme la voix humaine *sort* des profondeurs de la gorge. L'intériorité est bien marquée, à différents niveaux. Tout d'abord dans l'idée que le son, comme le sang, est *contenu* dans le bois, dans l'idée connexe que le rhombe manifeste ou révèle en extériorité ce qui était déjà contenu tout en restant à l'état latent dans son matériau. Ce qui s'oppose autant à notre idée selon laquelle l'instrument musical « produit » un son qu'à notre conception en termes de vibrations ou d'action de l'instrument sur le milieu. L'intériorité de la vieille est doublement marquée par son cri et par son sang. Les hommes, de même, en passent doublement par l'intériorité des femmes : ils visitent d'abord les vagins des filles, prélude à une exploration plus en profondeur des entrailles de la vieille dont ils ne ressortiront que sous forme d'ossements. Le mythe insiste trop sur la génitalité masculine pour que ce soit un détail fortuit, à la fois dans la mention macabre des pénis suspendus et encore tout dégoulinants de sperme et dans le jeu érotique qui précède. Les filles sont insatiables : « Faites-nous l'amour jusqu'à ce que vous n'en puissiez plus », demandent-elles aux hommes, et elles continueraient volontiers le lendemain si la vieille n'avait malencontreusement tué leurs amants pendant la nuit. A la sexualité débridée des filles répond la voracité extrême de la mère. Sexualité dévorante, sur les deux plans complémentaires de la génitalité et de l'oralité. Deux plans qui néanmoins s'opposent, car les filles qui sont jeunes et apparemment désirables, en tout cas désirantes, usent sexuellement des hommes d'une tout autre façon. Mère et filles manifestent différemment l'intériorité féminine. Il est plus que probable que cette dualité doit être mise en parallèle avec celle qui se révèle au moment de la mort de Mumuna : parce que le cri renvoie à la bouche et à l'appareil digestif tandis que le sang renvoie à l'appareil génital féminin qui le secrète. Cette dualité n'est pas irréductible ; comme l'a déjà noté Hiatt (1975 : 156) à propos de mythes et de rituels dont nous aurons à parler, le système digestif et le système sexuel communiquent, les êtres avalés se retrouvent dans l'utérus, et l'avalement n'est le plus souvent que le prélude à une régurgitation symbolisant l'accouchement.

Dans le mythe de Mumuna, et dans le rhombe de même nom, il est donc abondamment question de l'intériorité des femmes, de leurs entrailles

ou de leur ventre, non point toutefois, comme une interprétation simple et naturaliste conduirait à le penser, de l'intériorité féminine comme source de vie, mais plutôt de cette intériorité comme susceptible de donner la mort. Telle est bien la tonalité dominante du récit. Mumuna, c'est évidemment la mère dévorante, mais plus encore la mère impuissante, non seulement à cause de cette impuissance que suggère le contraste avec les filles débordantes de sexualité (quoique tout aussi peu fécondes) mais encore parce qu'elle recrache des hommes qui ne revivent pas sous la morsure des fourmis, parce qu'elle ne recrache que des ossements. Précisons que le thème mythique qui consiste à redonner la vie à un être tué par dévoration en le faisant mordre par des fourmis carnivores est un thème extrêmement répandu dans toute l'Australie de même que le recrachement d'ossements à la suite d'une dévoration. Or, Mumuna échoue à ressusciter les amants avalés, en dépit de ses efforts et les filles le déplorent. Mumuna est marquée du signe de l'échec, et cet échec est mortel. De même son intériorité ne se manifeste dans l'épisode final que sous la double forme d'un dernier cri et du sang d'une mise à mort. Le rhombe, en conséquence, tel que nous l'avons envisagé jusqu'ici, manifeste l'intériorité dans son incapacité à reproduire la vie.

Le thème de la mère dévorante associée au rhombe se retrouve chez les Murinbata, à l'ouest de la Terre d'Arnhem :

Celle que l'on appelait la Vieille Femme ou la Mère de Tous, Mutjingga ou Karwadi (nom secret), avala un jour une dizaine d'enfants dont les parents lui avaient confié la garde. Elle prit la fuite en se cachant sous l'eau, puis en descendant les rivières. Deux hommes la retrouvèrent, la tuèrent et lui ouvrirent le ventre où les enfants étaient encore vivants. Ils les ramenèrent à leur mère (Stanner 1959-1963, 1 : 260-262).

Un autre mythe — malheureusement donné sous une forme très abrégée par Stanner (*ibid.*, 263, n. 22) — rend compte de l'origine du rhombe :

Un oiseau confectionna le premier rhombe après la mort de Mutjingga, mais la corde se rompit et l'instrument tomba au fond d'une eau profonde. Ce furent deux jeunes femmes qui le découvrirent et le sortirent de l'eau, mais elles en eurent peur. Les hommes les tuèrent et conservèrent l'instrument pour leur usage.

Bien que le rhombe soit chez les Murinbata l'emblème de la Mère et que son vrombissement soit censé manifester sa présence (*ibid.*, 1 : 111), l'association entre la Vieille Femme et l'objet est moins étroite que dans le cas de Mumuna. Il faut toutefois noter cette récurrence du thème aquatique dans les deux mythes murinbata : Mutjingga et le rhombe doivent tous deux être en quelque sorte sortis de l'eau pour le bénéfice des hommes. Dans les curieuses habitudes amphibies de la vieille, on reconnaît sans peine la figure du Serpent-Arc-en-ciel qui habite les trous d'eau. D'ailleurs, on représente parfois Mutjingga comme étant moitié femme, moitié serpent (*ibid.*, 2 : 259, n. 17).

Ces remarques nous ramènent en Terre d'Arnhem, avec un mythe très célèbre pour avoir été souvent commenté et que je résume de façon fort succincte pour les fins de cet article :

Les sœurs Wauwalak, qui passaient pour les filles des Djanggawul, campèrent un jour près d'un trou d'eau où résidait Julunggul, un grand serpent. L'une des sœurs venait d'accoucher et son sang puerpéral coulait encore ; l'autre eut ses règles. Julunggul les avala toutes les deux, et l'enfant avec. Un peu plus tard, le serpent les vomit sur des fourmilières où les sœurs et l'enfant commencèrent à reprendre vie, mais Julunggul les avala à nouveau (Berndt 1951 : 19-24, 31).

Le bruit du rhombe — appelé lui-même *julunggul* ou bien *mumuna*, comme le nom de la Vieille dans le mythe mara — est rapporté à deux événements de ce récit, deux bruits que fit le serpent, lorsqu'il fit claquer des éclairs avant d'avalier les sœurs, lorsque ensuite il avoua aux autres serpents avoir dévoré les Wauwalak (*ibid.* : 24, 24). Voilà donc encore une fois le rhombe associé à une intériorité dévorante et mortifère.

Toutefois, à l'examen de ce mythe, nous ne pouvons maintenir plus longtemps notre conclusion émise à partir de la seule considération du mythe de Mumuna selon laquelle le rhombe représenterait l'intériorité *des femmes*. Julunggul a beau être un serpent femelle dans la version présentée par Berndt, dans celle recueillie antérieurement par Warner (1937 : 250 *sq.*), il s'agissait d'un mâle. Berndt suggère que Warner a pu se tromper, mais lui-même présente une variante où il y a à la fois un mâle et une femelle, chacun dévorant une sœur (Berndt 1951 : 29, 30). Cette question a fait couler beaucoup d'encre mais elle est peut-être aussi oiseuse que celle du sexe des anges. La figure du Serpent dévorant les sœurs Wauwalak présente en effet des caractéristiques aussi bien masculines que féminines : selon les commentaires des Aborigènes eux-mêmes, le Serpent se dressant vers le ciel avant d'engloutir les sœurs est analogue à un phallus dressé, il pointe sa tête à l'entrée de la hutte où se sont réfugiées les sœurs, tel un pénis à l'entrée du vagin, il arrose les sœurs de sa salive, *ngal*, mot qui désigne aussi la semence, mais d'un autre côté, il est « gros » des sœurs avalées, et il les recrache comme s'il accouchait (*ibid.* : 24-25). Il est donc question de l'intériorité d'un être au sexe ambigu⁸. Et plutôt que de tenter de lever une ambiguïté qui est intrinsèque au mythe, il est plus important de se demander de quelle intériorité il est question.

Il existe à ce propos un mythe fort éclairant :

Les faits et gestes de Julunggul avaient été observés par un jeune serpent célibataire du nom de Luningu (mot qui désigne le lieu de résidence des jeunes gens célibataires). Il voulut en faire autant et avala quantité de jeunes garçons, prétendant les recracher vivants comme faisant Julunggul, mais il ne recracha que des os. Les hommes résolurent de le tuer (*ibid.* : 35).

Tout comme Mumuna, Luningu est incapable de redonner vie à ceux qu'il a avalés. Tous deux s'opposent à Julunggul par leur commun désir d'engendrer

et leur impuissance à le faire. Tous deux doivent être mis à mort. Peu importe que Mumuna soit une femme et que Luningul soit un serpent mâle au sexe non ambigu, ils ont en commun leur infécondité — elle, trop vieille, et lui, probablement trop jeune et encore célibataire. Peu importe également que Julunggul soit mâle ou femelle, ce qui compte est sa capacité à assumer une fonction de procréation qui est nécessairement d'essence *féminine* même si ce ne sont pas des femmes qui l'exercent.

Enfin, nous ne pouvons esquiver le fait que le thème du rhombe associé à un être dévorant trouve son lointain écho dans un récit recueilli aux premiers temps de l'ethnographie australienne, provenant de l'autre bout du continent, des Wiradjuri de Nouvelle-Galles du Sud. Avant de le lire, il faut savoir que les peuples de cette région se situaient en dehors de l'aire de répartition de la circoncision et de la subincision et pratiquaient l'avulsion dentaire lors de l'initiation masculine. Baiame, Duramulun, Bunjil, etc., étaient quelques exemples de ces êtres célestes que les savants du début de ce siècle envisagèrent comme des grands dieux, certains y voyant le résultat de l'influence missionnaire (chacun de ces êtres était appelé « Notre Père à Tous »), d'autres autant de preuves d'un prétendu monothéisme original. Le grondement du tonnerre passait pour être la voix de Duramulun, laquelle était reproduite par les rhombes (Howitt 1884 : 446 ; 1904 : 493, 538). Quant à Baiame, il était le grand héros civilisateur, donneur et garant des lois. Voici le mythe :

Il y a de cela très longtemps, on envoyait les jeunes se faire initier auprès de Duramulun. Celui-ci disait qu'il les tuait, les découpait et les brûlait, puis remodelant leurs cendres, qu'il les ressuscitait, avec toutefois une incisive en moins. [Selon certaines autres versions, Duramulun prétendait les avaler et les recracher vivants.] Mais beaucoup de jeunes ne revenaient pas et Duramulun prétendait qu'ils étaient morts de quelque maladie ordinaire. Inquiet de ces pertes, Baiame força un jour les initiés à lui raconter ce qui se passait effectivement au camp de Duramulun : ils révélèrent que les jeunes disparus étaient dévorés par Duramulun, lequel n'avait d'ailleurs aucun pouvoir de ressusciter ceux qu'il prétendait avoir tués, se contentant de leur enlever une dent. Baiame tua Duramulun et mit sa voix dans les arbres : il prit un morceau de bois et confectionna le premier rhombe. Il dit alors aux hommes qu'ils devraient désormais faire eux-mêmes les cérémonies d'initiation, mais qu'il convenait de laisser les femmes et les non-initiés croire à la vieille histoire de Duramulun (Mathews 1896 : 297-298 ; Cameron 1885 : 358 fait une très brève allusion à ce mythe).

Ce récit est étonnamment similaire à ceux que nous avons déjà commentés et qui proviennent du nord. Deux remarques s'imposent. L'association avec l'éclair ou le tonnerre, qui est centrale dans la figure de Duramulun, se retrouve dans le mythe des Wauwalak, puisque Julunggul contrôle cet élément comme le fait ordinairement le Serpent-Arc-en-ciel ; dans une autre version du mythe de Mumuna, Aigle, qui est son meurtrier, est frappé par Foudre qui est le mari de Mumuna (Berndt 1951 : 152-153). Duramulun prétend, comme

Mumuna, cuisiner ses victimes à la différence que l'un ment là où l'autre tente et échoue ; tous deux, enfin, sont incapables de reproduire la vie. Il y a bien d'autres similarités, qui ne sont pas de détail. Sur le terrain cérémoniel de l'initiation des Wiradjuri ou d'autres tribus de la région, était représenté sous forme d'une levée de terre un gigantesque serpent, appelé *wahwee* ou *kurrea* (Mathews 1896 : 301, 1901 : 339). Nous savons que les serpents mythiques ou ces bêtes monstrueuses diversement décrites et dans lesquelles Radcliffe-Brown (1930 : 343 *sq.*) a reconnu la figure du Serpent-Arc-en-ciel étaient de grands dévorateurs de femmes et d'enfants. Il faut noter au moins ce mythe qui provient probablement des Ualarai, lequel met précisément en scène des *kurrea* et Baiame :

Les deux jeunes épouses de Baiame se baignèrent auprès d'une source et furent avalées par deux *kurrea* qui remontèrent le cours de la rivière Narran. Après une longue poursuite, Baiame finit par rejoindre les deux monstres et les tua. Il ouvrit leurs ventres pour en extraire les corps de ses épouses qu'il déposa sur deux nids de fourmis rouges : bientôt les deux jeunes femmes reprirent vie sous la morsure des fourmis. Baiame leur intima de ne plus se baigner dans les eaux profondes de la Narran de crainte qu'elles ne soient habitées par des *kurrea* (Parker 1897 : 11-14).

Encore une fois le rapprochement avec les mythes septentrionaux s'impose. Comme les Wauwalak, les deux épouses de Baiame se font dévorer auprès d'un trou d'eau : elles ressuscitent grâce aux fourmis. La différence n'en est que plus évidente : Julunggul dévore et détient la capacité de faire revivre ceux qu'il a dévorés tandis que les *kurrea* ne font que dévorer celles que Baiame fait revivre. L'homologue nordique du *kurrea*, c'est Luning. Baiame s'oppose dans ce mythe à la bête aquatique comme il s'oppose dans l'autre mythe à Duramulun, c'est-à-dire à deux êtres dévorants dépourvus de la faculté d'engendrement. C'est peut-être pour cela que Duramulun est, comme Luning, *seulement* masculin et dépourvu de l'ambivalence qui caractérise le grand Serpent du nord.

En résumé de ces quelques mythes⁹, nous pouvons dire que :

- 1) le rhombe est associé à une intériorité qui se dévoile, à une ouverture ;
- 2) c'est une ouverture menaçante, synonyme de mort, et, même lorsque le mythe envisage l'aspect positif de cette ouverture, il associe le rhombe au seul aspect négatif (au moment de l'avalement dans le mythe des Wauwalak) ;
- 3) cette ouverture est le fait d'êtres de sexes différents, féminins, masculins ou ambigus ;
- 4) mais il est toujours question de leur capacité ou de leur incapacité à donner la vie ;
- 5) cette capacité est d'essence féminine — ce qui nous semble évident de la façon dont est envisagée la reproduction, en transposant l'accouchement en vomissement, en jouant sur l'analogie entre l'ouverture buccale et l'ouverture vaginale. Transposition qui inclut également le symbolisme curieux et difficile à interpréter des fourmis : leur morsure réveille-t-elle le mort (de même que l'on se réveille d'un mauvais rêve en se pinçant) ou bien la fourmi en mordant

fait-elle affluer le sang si indispensable à la conception puisque l'embryon passe souvent pour avoir été formé à partir du sang menstruel de la femme ? L'élément charnel et sanguin s'opposerait-il au sec de la cuisine de Mumuna ou de Duramulun et au blanc des ossements que les dévorateurs impuissants recrachent ? Au moins savons-nous que le blanc est associé à la mort ;

6) enfin, conséquence du point 2) énoncé ci-dessus, le rhombe étant associé à la faculté de procréation au moment où cette faculté est niée et procédant d'un personnage qui en est dépourvu, il se trouve associé à une incapacité à donner la vie.

2.3 Fonctions

Les mythes ne peuvent tout dire. Ils n'ont d'ailleurs pas à le faire, n'ayant pas à dire ce que sait tout un chacun.

Tout le monde sait par exemple que le rhombe a pour fonction d'éloigner en les menaçant les non-initiés. Cette menace correspond très concrètement dans la vie rituelle à la menace associée au rhombe dans les mythes d'êtres dévorants.

Le rhombe, par ailleurs, menace comme le Serpent-Arc-en-ciel auquel il est tellement lié — rhombe, Serpent, « Mère de Tous », leurs noms se confondent et leurs images se superposent. Or le Serpent montre par grossissement, comme au travers d'une loupe, ce qui est menacé. Ce sont les non-initiés bien sûr — les *medecine men*, ces « super-initiés », pourrait-on dire, puisqu'ils ont subi une initiation supplémentaire, ne sont point menacés ou du moins craignent-ils moins le Serpent-Arc-en-ciel, sont-ils plus aptes à le contrecarrer, éventuellement à le mettre à mort. Mais parmi les non-initiés, les plus menacés appartiennent à deux catégories bien précises : d'une part, les femmes en période de menstrues ou en couches qui, comme les Wauwalak, s'approchent d'un trou d'eau ou se baignent ; d'autre part, les bébés pleurnichards¹⁰. Ce sont des êtres trop ouverts. Le Serpent lui-même procède d'une ouverture (il sort d'un trou d'eau), il est ouverture (gueule béante) et menace les trop ouverts. Il est ouverture menaçant les ouvertures. Or 1) les ouvertures menacées sont féminines, ce sont des femmes indisposées, ou des enfants pleurnichards qui sont comme des femmes ayant leurs règles en raison de l'analogie explicite dans la pensée australienne entre pleurs incessants et ménorragie, ou bien des enfants pleurnichards aux désirs incestueux, c'est-à-dire trop proches de leur mère, comme le sont en général les non-initiés de la sphère féminine ; 2) tout porte à croire que les menaçants sont des répliques, des doubles identiques des menacés — donc également féminins. Ce par quoi nous voulons dire que le rhombe ou le Serpent renvoient à l'intériorité féminine.

La deuxième chose connue de tous est que les hommes se font initier et qu'ils doivent en passer par cette intériorité mythique des Karwadi (ou Mutjingga), Kunapipi, etc., censés les dévorer. Or les initiés renaissent. L'intériorité des êtres dévorants, c'est donc bien en quelque sorte l'intériorité des femmes, ou du moins une intériorité *qui fonctionne comme* celle des femmes, disons une intériorité féminine même si elle est celle d'êtres non féminins, serpent

phallique ou Duramulun. La meilleure preuve de la renaissance symbolique des initiés est encore le sang ou l'ocre rouge dont ils ont été recouverts pendant la cérémonie : de retour au camp, ils sont exhibés chez les Mara et les hommes s'écrient à l'intention des non-initiés : « Regardez les couleurs qu'ils ont sur le corps, ils sont enduits des liquides vaginaux de Mumuna » (Berndt 1951 : 152, 160). Les Murinbata prétendent pareillement qu'il s'agit du sang de Karwadi (Stanner 1959-1963, 1 : 113-115) ; en Terre d'Arnhem, on dit que c'est le sang des sœurs Wauwalak et lorsque les hommes font couler leur sang ils déclarent : « Nous nous rendons comme ces deux femmes » (Warner 1937 : 278 ; Berndt 1951 : 36) ; dans d'autres tribus encore, on identifie la peinture rouge dont sont recouverts les initiés avec le sang de quelque mère mythique ou de quelque ogresse (Meggitt 1966-1967, 2 : 294)¹¹. De cela il faut conclure que le rhombe, qui manifeste dans le mythe l'intériorité féminine dans son incapacité, manifeste dans le rite et la croyance qui lui est associée cette même intériorité mais dans sa capacité à procréer. L'interprétation toutefois ne peut s'arrêter là car cette croyance n'est que celle imposée aux non-initiés : les hommes initiés *savent* que les êtres dévorants sont mythiques et qu'ils n'ont pas la capacité de faire renaître, mais ils le font croire *aux femmes*.

Cela nous amène à la troisième raison pour laquelle le mythe ne peut pas tout dire : il ment, et c'est même là sa fonction principale. Mensonge et tromperie sont explicites dans le discours même du mythe de Duramulun, ils s'avouent comme tels — ainsi que l'a fortement souligné Maddock (1972 : 113-117). Par delà la spécificité de ce récit, la tromperie est intrinsèque à tous les rites d'initiation où l'on prétend que les novices ont été avalés ou emmenés par quelque monstre, et les mythes y contribuent à leur façon en entretenant la croyance en ces êtres cannibales et en la menace mortelle qu'ils représentent. Cette duperie toutefois n'est peut-être que le moyen détourné utilisé pour mettre en œuvre une tromperie plus essentielle qui voudrait que les hommes (initiés) aient la capacité de faire renaître les jeunes gens dévorés par les monstres. Cette nouvelle prétention semble se justifier d'une double manière : 1) parce que les hommes ont réussi à se débarrasser des êtres néfastes ou incapables comme Luningu, Duramulun, et même d'une certaine façon des Vieilles comme Mutjingga ou Mumuna ; 2) parce que ce sont ces mêmes hommes qui contrôlent celui ou celle qui est capable de procréer lorsqu'un tel être existe : ils contrôlent Julunggul, ou bien ils ont remplacé l'incapacité de l'être mythique négatif par leur propre capacité qui passe par l'utilisation magique des fourmis ou l'utilisation rituelle de leur sang dont sont aspergés les initiés tout autant qu'ils sont enduits d'ocre rouge.

2.4 La féminité masculine

La dernière remarque nous amène au sang. Sur cette substance se cumulent en effet plusieurs contradictions :

— le sang ou la peinture rouge dont sont couverts les nouveaux initiés est un sang féminin, c'est celui des femmes mythiques *dévoratrices* dans le cas

de Karwadi ou de Mumuna, mais c'est en Terre d'Arnhem celui des Wauwalak, c'est-à-dire le sang des *dévorées* ;

— dans tous ces cas, c'est un sang de *femmes* mythiques, mais dans le Kimberley, c'est le sang de Djamar ou de Ngúnyari, qui sont des *hommes* mythiques.

Or, le son du rhombe *n'est pas*, contrairement à ce que dit le mythe et à ce que nous avons répété jusqu'ici, exactement le sang de Mumuna. A nous exprimer ainsi, nous avons sauté à pieds joints au-dessus d'une opération dont nous avons déjà parlé et dont d'autres ont précédemment relevé l'importance : le son du rhombe, c'est le sang *extériorisé* dans le bois. C'est un sang d'origine féminine, certes, mais *transformé*, fétichisé, déplacé, détaché et comme tel — ainsi qu'il en va pour la sexualité des Djanggawul — susceptible d'être supporté et manipulé par des hommes. Cette transformation objectivante implique la possibilité de substitution entre les sujets acteurs.

Ce sont bien des hommes qui tiennent les rhombes. Et le remplacement d'un sang féminin (incapable) par un sang masculin fonctionnant (capable) selon les facultés féminines se lit parfaitement dans l'épisode final du mythe de Mumuna que nous n'avons pas encore donné :

Pour se débarrasser de toute responsabilité dans le meurtre de Mumuna, Aigle et ses compagnons procédèrent à un rite qui consiste à s'ouvrir les veines du bras pour laisser le sang s'épancher. A l'heure actuelle les hommes font de même sur le terrain sacré, lors du rituel Kunapipi ; ils mélangent leur sang avec de la terre prélevée auprès d'une fourmilière et avec de l'ocre rouge ; ils s'enduisent avec cette pâte de la tête aux pieds. Lorsqu'ils reviennent au camp, les femmes sont censées croire qu'ils sont couverts du sang de Mumuna, qu'ils ont été avalés entiers et recrachés par elle, avant d'être revigorés par la morsure des fourmis (Berndt 1951 : 152).

Le mythe fait transition avec le rituel. La fonction que le sang de Mumuna est incapable d'assumer, les hommes réels prétendent l'assumer sur le terrain cérémoniel de l'initiation. Même chose chez les Murinbata ou en Terre d'Arnhem où les hommes font couler leur sang tout en l'identifiant à celui de Karwadi ou à celui des Wauwalak.

Nous pouvons désormais résoudre les contradictions apparentes que nous signalions. Peu importe qu'il soit question du sang de la dévoratrice ou des dévorées, c'est toujours d'un sang transformé qu'il s'agit : un sang transposé dans le bois pour Mutjingga, un sang pour ainsi dire digéré par le Serpent dans le cas des Wauwalak. Dans aucun cas ce n'est exactement le premier sang signalé par le mythe. Peu importe de même que ce sang soit d'origine féminine comme dans le cas des Wauwalak ou de Mumuna, ou un sang d'origine masculine comme dans le Kimberley : c'est toujours du sang masculin dont il est question dans le rite, et le mythe ne parle de sang d'origine féminine que pour le détacher (à travers l'avalement mythique par le Serpent ou à travers la substitution du sang d'Aigle à celui de Mumuna) de son support féminin, mais en le faisant fonctionner conformément à sa nature féminine.

Le rhombe est donc le symbole de l'intériorité sanglante des femmes mais détachée de celles-ci, il est le symbole d'une intériorité dont les pouvoirs sont niés pour autant que les femmes sont concernées, et dont l'efficacité a été reportée sur les hommes¹².

3. Les *tjurunga*

3.1 Questions de terminologie

Au sens le plus général du terme, *tjurunga* s'applique dans la langue aranda à tout ce qui est « sacré ». C'est déjà très clair dans le premier rapport de Spencer et Gillen (1899 : 128, 130, 139, etc. ; voir aussi 1904 : 258 *sq.*) comme dans celui de Carl Strehlow (1907-1920, I, 2 : 75 *sq.*) : sont *tjurunga* de nombreux objets cérémoniels qui par ailleurs portent des noms spécifiques d'appellation, est *tjurunga* le nom secret qui sera conféré au jeune homme une fois initié, sont *tjurunga* certaines cérémonies, certains chants, etc. T. G. H. Strehlow (1947 : 84-86) précise utilement cette valeur générale du terme dans la langue aranda : seul le contexte du discours — par exemple du mythe — permet de comprendre de quel objet il s'agit. Il est clair par ailleurs que le terme *tjurunga* s'est imposé dans la littérature ethnologique australienne pour désigner un type d'objet bien spécifique : c'est d'ailleurs, de l'avis de tous, ce type d'objet qui constitue l'objet *tjurunga* par excellence, l'objet principal de la vie cérémonielle sur lequel se concentre un maximum de croyances. Nous suivons donc cet usage courant en parlant des *tjurunga* pour désigner exclusivement les objets de ce type et en distinguant, comme nous y invitent à la fois Spencer et Gillen (1904 : 258) et C. Strehlow (*ibid.* : 75), cette forme nominale du terme de son emploi adjectival en un sens plus général (au sens où d'autres objets sont qualifiés de *tjurunga*).

Quant à leur forme, les *tjurunga* ressemblent à s'y méprendre à des rhombes (pas tous, il est vrai, mais au moins ceux en bois). Aussi la littérature ethnologique les a volontiers confondus qui a employé indifféremment les vocables de rhombe (« bull roarer ») et de *tjurunga*. Spencer et Gillen les premiers ont utilisé tout au long de leur œuvre le terme *tjurunga* au sens de catégorie générale du sacré, non seulement pour les Aranda mais encore pour les autres tribus australiennes, comme si le rhombe n'en était qu'un cas particulier. Par ailleurs, ils distinguent parfaitement — leur exposé de 1904 (257-282) me paraît le plus remarquable — les deux types d'objets et les croyances toutes différentes auxquels ils sont associés, opposant les cultures à *tjurunga*, qui connaissent également le rhombe, à celles qui ne connaissent que le rhombe. Les informations qu'ils fournissent restent essentielles, tout comme leur discussion de la question, mais le parti pris d'utiliser conventionnellement un mot aranda dans un sens général et transculturel rend leur lecture difficile et peut engendrer bien des confusions. On peut préciser tout de suite et de façon élémentaire les ressemblances et les différences entre rhombes et *tjurunga*. Les *tjurunga* de bois ont la même forme

que les rhombes, ce sont des lames de bois de forme oblongue généralement décorées de motifs circulaires ; quant aux rhombes, étant sacrés, ils sont aussi *tjurunga* (chez les Aranda), au sens adjectival du terme, tout comme d'autres objets sacrés utilisés dans les cérémonies. Mais les objets *tjurunga* au sens restreint du terme, ne sont pas comme les rhombes percés d'un trou en une extrémité, sauf exception, et ils ne sont jamais, même pas ceux qui sont percés, utilisés comme instruments de musique. Les fonctions des deux types d'objets sont différentes, comme le sont leurs utilisations rituelles et les croyances qui leur sont associées. Les *tjurunga* sont typiques du centre et sous des noms différents se retrouvent à l'ouest ; les rhombes semblent au contraire d'un usage général en Australie¹³.

3.2 Problèmes de définition

Il est étonnant de constater combien, à relire aujourd'hui les œuvres concurrentes — et pleines de polémiques — de Spencer et Gillen et des deux Strehlow, il est difficile de parvenir à une définition correcte du *tjurunga* et à cerner les croyances spécifiques qui définissent ce type d'objet. De l'avis de tous, il s'agit là du mystère central de la religion aranda ; c'est un objet qui ne peut être manipulé, touché, ni même vu par les non-initiés, femmes et enfants, sous peine de mort¹⁴, interdit qui permet de l'envisager dans la lignée de ces rhombes que l'on avait découverts avant la fin du siècle en Australie, ou de ces objets sacrés tout aussi rigoureusement secrets, rhombes encore ou flûtes sacrées, ou masques, etc., que l'on devait découvrir dans les autres régions du monde. Toutefois le *tjurunga* n'est pas, à la différence du rhombe, révélé lors de l'initiation et n'est pas lié à tout ce complexe initiatique ; plus précisément chez les Aranda, c'est — comme ailleurs — le seul mystère du rhombe qui est levé à l'issue de la circoncision, tandis que les *tjurunga* représentent quelque chose de beaucoup plus important, de plus grave et de plus profond. Le *tjurunga* personnel d'un homme ne lui sera montré qu'à l'âge adulte une fois achevé tout le cycle initiatique et encore, dans plusieurs groupes, qu'au prix d'une cérémonie supplémentaire qui implique l'arrachage des ongles¹⁵. Le *tjurunga* est toujours quelque chose d'intime, ce que n'est pas le rhombe, il est lié à l'existence et à l'origine même de la personne, et il provient de ce « temps du rêve » (dreamtime) qui est un temps mythique à la fois passé mais présent encore par son efficacité éternelle. Voilà en gros ce que nous savons, mais dès que nous tentons de préciser plus avant les croyances en termes, disons, de catégories religieuses, nous rencontrons d'inextricables contradictions. La position de Spencer et Gillen semble claire lorsqu'ils définissent le *tjurunga* proprement dit, par opposition au rhombe, comme un objet associé à un « esprit », une part spirituelle contenue en chaque individu — nous dirions plutôt aujourd'hui, une « âme » — part qu'ils désigneront tout au long de leur œuvre par le terme aranda *kuruna* ; mais C. Strehlow (1907-1920, I, 2 : 76-77) affirme que le *tjurunga* n'a rien à voir avec les âmes ou les esprits, en particulier avec le *guruna*, terme clairement identique au *kuruna* de Spencer

et Gillen. Ce même Strehlow (*ibid.*) affirme que le *tjurunga* n'est autre que le « corps »¹⁶ de l'individu, son « deuxième corps », que le *tjurunga* est aussi le corps même de l'ancêtre du temps du rêve et qu'il représente ainsi « le corps commun de l'ancêtre et de l'individu » ; mais Spencer et Gillen (1927 : 585) rétorquent qu'ils n'ont jamais entendu les Aborigènes parler du *tjurunga* comme d'un « corps » et nient que le *tjurunga* puisse être envisagé comme le corps transformé de l'ancêtre. Bien que Spencer et Gillen insistent toujours sur le lien spirituel, par le *kuruna*, entre *tjurunga* et individu, et que Carl, tout comme plus tard son fils T. G. H. Strehlow (1947 : 16 *sq.*, 87 *sq.*), ne parlent quant à eux que du lien entre l'ancêtre et l'individu, tous semblent néanmoins d'accord sur l'idée de réincarnation, idée sans cesse réaffirmée par Spencer et Gillen comme une croyance centrale ; mais Pink (1936 : 288 *sq.*) devait dans un article clair et parfaitement documenté montrer que les Aranda eux-mêmes repoussaient l'idée de réincarnation.

Il pourrait paraître tentant de concilier ces positions différentes, et parfois violemment polémiques, en invoquant les variations culturelles à l'intérieur du grand ensemble aranda au sein duquel on distingue, surtout à la suite du travail de T. G. H. Strehlow, quatre sous-groupes : Carl Strehlow a travaillé chez les Aranda de l'ouest dont les croyances sont quelque peu différentes de celles des Aranda du sud, du centre et du nord chez lesquels Spencer et Gillen ont conduit leurs enquêtes. Mais il nous semble plutôt que ce sont les catégories religieuses dans lesquelles on tente de formuler ces croyances qui sont inadéquates : les représentations relatives aux *kuruna* semblent bien fluctuantes¹⁷ et, disons-le carrément, le dualisme du corps et de l'âme, avec toutes les représentations et spéculations sur ce thème dans les religions occidentales, ne paraît pas du tout être un sujet clef de la vie religieuse aranda, ni même de la vie religieuse australienne en général. Une autre opposition est beaucoup plus fondamentale : celle entre le monde des êtres réels, de chair et d'os, et le « temps du rêve », ou plutôt, faudrait-il dire, le *monde* du rêve. C'est par rapport à cette opposition que doit tout d'abord être situé et défini le *tjurunga* : il fait le lien entre ces deux mondes¹⁸.

Commençons par le monde réel des êtres actuels et vivants. Tout être humain, et cela vaut autant pour les femmes que pour les hommes¹⁹, se trouve depuis sa naissance associé à un objet qui est son *tjurunga* personnel²⁰. La différence entre les hommes et les femmes étant bien sûr que seuls les premiers peuvent voir, manipuler et connaître l'histoire de leurs *tjurunga* ; ceux des femmes sont pris en charge par leurs frères. Mais tous ont des *tjurunga* car on ne vient à la vie qu'en provenant en quelque sorte de l'un ou de l'autre des *tjurunga* qui constituent le stock et le trésor de chaque groupe totémique. Le *tjurunga* est chose « personnelle » et « intime »²¹, les hommes pleurent lorsque l'on déballe avec mille précautions les *tjurunga* de leurs pères ou les leurs. Le *tjurunga*, enfin, a à faire avec la naissance ou la conception d'un individu, car il représente en quelque sorte son origine, son « corps » selon C. Strehlow, il est l'objet primordial dont provient le *kuruna* qui va féconder la mère selon Spencer et Gillen.

Du côté de l'autre monde, celui du rêve, mais d'un rêve qui s'actualise en permanence et qui est la source d'efficacité de ce monde actuel et réel, il faut noter tout d'abord qu'il est empli et habité de *tjurunga* tout autant que d'ancêtres totémiques. La puissance magique de ces ancêtres leur vient de ce qu'ils possèdent des *tjurunga*, ce que montrent à foison les mythes, qui révèlent aussi que le corps des ancêtres tend à se confondre avec ces objets, soit que les *tjurunga* émanent, comme autant de projections ectoplasmiques, des corps des ancêtres, de leurs aisselles ou de leur volonté, soit que les *tjurunga* poussent comme des champignons magiques aux endroits où les ancêtres sont censés avoir trouvé la mort, c'est-à-dire aux endroits où ils se sont enfoncés dans le sol pour disparaître à tout jamais du temps du rêve. Des *tjurunga* naissent d'autres *tjurunga*, chacun représentant la puissance fécondatrice éternelle — « immortelle » selon T. G. H. Strehlow (1947 : 17) — et sans limite qui caractérise les ancêtres du temps du rêve. Cette puissance n'est nullement d'ordre cosmique ou panthéiste, ni indifférenciée, elle est associée — tout comme les objets *tjurunga* réels — à des êtres personnalisés du temps du rêve, elle est fragmentée en autant d'« ancêtres » totémiques qui représentent le principe de classification de la société actuelle en groupes totémiques, elle est inscrite et localisée en certains points privilégiés du paysage — ce sont les sites totémiques, avec leur *tjurunga*, le site lui-même étant *tjurunga*, dont procède forcément tout être humain actuellement vivant.

Le *tjurunga* est donc un objet intermédiaire entre deux êtres également personnalisés mais appartenant à des mondes différents, à des temps différents. L'ensemble de la croyance s'articule autour d'un jeu entre trois êtres également matériels, également corporels. De l'ancêtre totémique, en effet, il est éminemment question de son corps dans le récit — le mythe — que l'on raconte à son propos, corps bien souvent démembré, castré, circoncis ou initié d'autres manières, mais il en est question encore autrement par son inscription géographique dans le paysage : l'ancêtre a toujours laissé une trace tangible de son passage au temps du rêve, et cette trace, qui est *tjurunga* tout comme les objets qui ont été déposés autour du temps du rêve, est proprement son corps au sens où notre corps est d'abord notre lieu en ce monde.

De ce jeu à trois, résultent deux rapports. Celui entre l'ancêtre et les *tjurunga* est assez simple : il est de ce type « rapport extériorisant » dont nous avons déjà parlé. Cette projection extériorisante ne pose pas de problème dans la mesure où elle n'intervient que dans un récit plus ou moins affranchi des contraintes de la réalité. Reste à étudier pour tenter de le définir le rapport de l'individu à « son » *tjurunga*, rapport d'une autre complexité.

3.3 *Le kuruna et les cheveux*

Il en va des croyances comme des mythes : il en existe en général plusieurs versions et on tient à leur propos des discours variables d'un bout à l'autre d'un même ensemble culturel. Ainsi probablement des croyances aux *kuruna* telles qu'elles sont rapportées par Spencer et Gillen et qui ne semblent confirmées

ni par les travaux de C. Strehlow plus axé sur les Aranda de l'ouest, ni par l'œuvre plus tardive de T. G. H. Strehlow. Mais nous ne sommes pas à la recherche d'une orthodoxie religieuse aranda, nous nous attachons seulement à des croyances qui pour particulières qu'elles puissent être n'en sont pas moins révélatrices.

Les *kuruna* sont ces esprits, comme des fantômes, des idées ou des rêves d'enfants (en anglais, dans toute la littérature ethnographique, des « spirit children »), qui virevoltent autour des sites et des *tjurunga*, difficiles à apercevoir, mais toujours à la recherche d'une femme pour s'incarner. Les images que l'on rapporte à leur propos sont bien floues, petit enfant minuscule ou petite boule rouge comme un nuage ou une vapeur. La seule chose certaine est qu'ils font le lien entre un individu et son *tjurunga* à travers le corps de la mère. Pour analyser de plus près cette notion fluctuante, je prendrai pour point de départ une réflexion développée dans l'excellent travail de M. Moisseeff (1988 : 220 sq.) à propos d'une remarque de Spencer et Gillen (1927 : 406).

A la mort d'un homme on lui coupe les cheveux et avec ceux-ci on confectionne une ceinture dotée de grands pouvoirs magiques, la *kuru-urkna*²². Le mot, précisent Spencer et Gillen (*ibid.*) provient de *kuruna*, ce qui semble déjà indiquer une certaine analogie entre cet esprit et les cheveux. Mais il y a plus. Les Aranda eux-mêmes disent : *kuru-urkna kuruna umbanja* « la *kuru-urkna* et le *kuruna* vont ensemble » (are together). Ils disent encore : *kuruna gola ni-inda* ; or *gola* ce sont les cheveux ou les poils de l'homme, en particulier les cheveux de la tête²³, et *ni-inda* est une expression bien documentée par Spencer et Gillen (*ibid.* : 361 et n. 1), qui signifie l'unicité, la singularité ; l'ensemble de la phrase doit donc être traduite « le *kuruna* et les cheveux, c'est tout un ». Nous apprenons aussi que le *kuruna* qui est censé quitter l'homme à sa mort revient après la confection de la *kuru-urkna* ; il y revient périodiquement et réside plus précisément dans certaines touffes de fourrure animale attachées à la ceinture.

De par le monde, les cheveux et les poils sont bien connus pour les pouvoirs magiques dont ils sont généralement crédités. Les Aranda ne dérogent pas à cette règle générale, avec leur *kuru-urkna* qui est un des principaux objets magiques, mais les cheveux y ont aussi une autre valeur. M. Moisseeff (1988 : 190 sq., 217 sq.) l'a parfaitement mise en évidence et cela nous permettra d'aller vite : les cheveux sont un des principaux symboles qui permettent de tisser les liens sociaux. C'est tout d'abord le cas de ces ceintures ordinaires de cheveux, les *uliara*, qui circulent entre affins, le premier devoir d'une femme étant de fournir son beau-fils en cheveux, engagement pris dès l'âge le plus tendre lorsque le petit garçon se voit affecter une fillette du même âge en tant que belle-mère (Spencer & Gillen 1927 : 469 sq., 486). Mais ce rôle de lien se détecte tout aussi aisément dans le cas de la *kuru-urkna* : lors des rituels préparatoires à une expédition de vendetta, le frère du défunt presse la ceinture contre le ventre de chacun des hommes devant participer à l'expédition ; le lendemain il mettra une extrémité de la ceinture sur le pénis de chacun d'eux et l'autre dans leur bouche,

tout en les embrassant (*ibid.* : 447-449). Il ne s'agit là que de la ceinture faite avec les cheveux du défunt à venger, mais de nombreuses autres *kuru-urkna* sont emportées dans l'expédition ; quant à ces rites que nous venons de citer ils ne sont que quelques-uns parmi tant d'autres, tel celui de portage ou de mise en commun du sang, sorte de « blood covenant », les membres de l'expédition faisant gicler leur sang les uns sur les autres pour éviter, aux dires de Spencer et Gillen (*ibid.* : 449), toute trahison. Le type de lien créé par la *kuru-urkna* n'est pas celui créé par l'*uliara*, il ne vise pas à assurer un lien d'alliance matrimoniale mais plutôt à resserrer une proximité ou à fortifier une identité ; il ne joue pas avec des affins mais seulement à l'intérieur de la consanguinité (kinship par opposition à affinity) ainsi qu'on le voit par le fait que la *kuru-urkna*, fabriquée et héritée qu'elle est par des fils ou des frères, reste à l'intérieur de la patriligne (*ibid.* : 405). Pour leur capacité à dénoter ces deux types opposés de rapports sociaux, les cheveux apparaissent bien comme le symbole le plus général du lien.

Pourquoi donc le *kuruna* se laisse-t-il donc symboliser par les cheveux ? Le *kuruna*, c'est l'idée même de cet esprit qui est censé émaner du *tjurunga* personnel d'un individu pour s'incarner dans la mère, c'est le lien entre l'homme et « son » *tjurunga*. « *Kuruna* et cheveux c'est tout un », ils sont pareillement le symbole d'un rapport personnel et intime. Mais, plus précisément, ce qui « va avec » (go together) le *kuruna*, c'est la *kuru-urkna* — et non point l'*uliara* —, c'est la ceinture de cheveux du mort qui s'hérite à l'intérieur du groupe, qui crée un rapport d'identité et n'a pas pour fonction, à la différence de l'autre, d'entretenir certains rapports avec l'altérité affinale.

3.4 Cheveux et sang

Nous suivons encore Marika Moisseff (1988 : 217 sq.) lorsqu'elle nous dit que les cheveux, en ce qu'ils sont imputrescibles, expriment la permanence ; qu'il en va de même du *tjurunga*, lequel à vrai dire est toujours intimement associé aux cheveux parce qu'il est toujours soigneusement enveloppé, en particulier de cheveux humains et de ceintures en si grand nombre qu'elles le dissimulent à la vue ; que le *tjurunga* exprime par excellence la permanence au delà des générations qui passent, parce que les hommes meurent et que leurs *tjurunga* restent et deviendront les *tjurunga* d'hommes futurs, parce que les *tjurunga*, sauf leurs répliques fabriquées par les hommes, proviennent du fond des temps, de l'époque du rêve, parce qu'ils expriment ainsi la permanence de la vie, au delà des vies successives — et l'on n'ose pas dire au delà des réincarnations successives parce que rien ne semble conforter l'idée que ce serait le même esprit ou la même personnalité ancestrale qui se réincarnerait —, parce qu'enfin les *tjurunga* sont faits de pierre ou de bois dur (bois de *mulga*), matières imputrescibles, et de plus soigneusement entretenus par des applications périodiques de graisse et d'ocre rouge, comme pour mieux les conserver à travers les siècles dans ces sortes de stocks collectifs (les *pertalchera* de Spencer et Gillen) qu'entretiennent chacun des groupes totémiques. Nous sommes d'accord encore avec

M. Moisseeff lorsqu'elle nous dit que les cheveux font exception dans tout le matériel organique en raison de leur caractère durable, qu'ils s'opposent à tout ce qui se putréfie et dépérit, qu'ils s'opposent à la chair et au sang, bref à tout ce qui est *urkna*, à tous les jus douteux de la viande pourrissante (Spencer & Gillen 1927 : 496, 627).

Les cheveux s'opposent à l'organique, au sang et à la mort. Fort bien. Mais la ceinture dont nous parlons depuis le début est fabriquée à partir des cheveux d'un mort et son nom, *kuru-urkna*, est précisément composé d'*urkna*, qui désigne ces liquides louches de la mort auxquels on voudrait opposer les qualités de la chevelure. Il existe d'ailleurs un rite particulièrement significatif au cours duquel sont associés sang et cheveux : c'est le petit rite, mais particulièrement douloureux et sanglant, dit « de morsure de la tête », qui prend place pendant la période de réclusion entre la circoncision et la subincision. Le but avoué de ce rite est de favoriser la pousse des cheveux (ainsi que de la barbe, et le menton est également mordu) ; il faut pour cela faire couler abondamment le sang et les anciens se succèdent pour mordre la tête du garçon jusqu'à ce qu'elle ne soit « plus qu'une plaie » ; les autres hommes chantent une chanson où il n'est question que de « déchirer » le cuir chevelu (Spencer & Gillen 1899 : 251 ; C. Strehlow 1907-1920, IV, 1 : 33).

Il y a bien d'autres indices qui trahissent la similitude de nature des cheveux et du sang et on ne peut que les mentionner dans le cadre de cet article sans s'étendre à leur sujet. Lors des rites préparatoires à l'expédition de vengeance, le contact de la ceinture de cheveux avec les parties les plus intimes des hommes qui vont prendre part à l'expédition sert à assurer la solidarité de ces hommes, à les unir, au même titre que le rite sanglant auquel ils se livrent avant le meurtre prémédité, tout comme cet autre rite étrange qui consiste à rassembler en un seul faisceau leurs lances (Spencer & Gillen 1927 : 449 ; en pareille occasion, le sang peut aussi être bu et même ingéré de force ; *ibid.* : 482). La coupe des cheveux du mort et la confection de la *kuru-urkna* se fait en l'absence des femmes (*ibid.* : 405) de même que ces coupures plus sanglantes que sont la circoncision et la subincision, les femmes qui jouent pourtant un rôle essentiel du début à la fin de l'initiation étant congédiées juste avant le moment de la circoncision ; l'antinomie entre les femmes et la *kuru-urkna*, au sens où l'on parle d'antinomie entre les femmes et le sang de la chasse, est tellement marquée qu'il suffirait de placer une de ces ceintures auprès d'une femme pour qu'elle tombe sérieusement malade²⁴. Un dernier argument, dont la portée sera peut-être difficile à apprécier pour ceux qui ne sont pas familiers avec les données australiennes, mais qui me paraît tout à fait décisif, provient de la comparaison avec certaines informations anciennes du sud-est australien. Il y est fait état²⁵ d'une division de la tribu en deux « sangs », le « sang lourd » s'opposant au « sang léger », division qui ressemble fort à une division en moitiés mais qui semble avoir fonctionné de façon concurrente à cette division dualiste classique pour assurer des fonctions que nous connaissons mal. Or il se trouve que Spencer et Gillen font

état dans leur dernier ouvrage (1927 : 42) d'une opposition corrélatrice de celle entre les moitiés chez certains groupes aranda et qui oppose deux types de cheveux, les « cheveux raides » aux « cheveux frisés ». Ce qui s'exprime en « sangs » dans le sud-est s'exprime en « cheveux » chez les Aranda.

D'une certaine façon, par leurs qualités sensibles toutes dissemblables, chevelure et sang s'opposent. Mais d'une autre façon, ils paraissent fort proches et pour ainsi dire substituables l'un à l'autre. Et comment en irait-il autrement s'il est vrai que les cheveux assument chez les Aranda la fonction de métaphore générale du lien social, de même qu'ailleurs c'est au sang (au sens également métaphorique où l'on parle de parenté « par le sang ») que revient cette fonction ? Chez les Aranda les rapports sociaux sont pensés comme liens de cheveux : reste à savoir ce que signifie pour la personne le fait que le rapport à son *tjurunga* s'opère à travers le *kuruna* et soit donc également pensé comme rapport de cheveux.

3.5 *Le tjurunga de l'ancêtre et le sang de la mère*

Que les cheveux soient réputés secs et imputrescibles et s'opposent à la matière organique, cela vaut aussi pour le *tjurunga*. M. Moisseeff le remarque fort à propos et montre aussi la pertinence dans la pensée aranda d'une double dialectique du sec et de l'humide, du haut et du bas, telle qu'elle se révèle à la fois dans les grands mythes d'origine et dans l'initiation. Le pays tout d'abord, l'environnement désertique, le climat aux variations saisonnières si contrastées, l'apparition soudaine d'une végétation luxuriante après les pluies, toute cela semble déjà inviter à une méditation sur l'opposition du sec et de l'humide (Moisseeff 1988 : 55 *sq.*). Dans un des grands mythes d'origine rapporté par Spencer et Gillen (1899 : 388 *sq.*) les premières formes vivantes, encore tout embryonnaires et inachevées qu'elles sont, se meurent auprès de plans d'eau sur une terre humide et s'opposent aux êtres célestes qui les mettront en forme, les modèleront et procéderont aux premières étapes de leur initiation. Avant cela, la terre passait pour être entièrement recouverte d'eau (*ibid.* : 388) et l'opposition entre une moitié « de l'eau » et une autre « de la terre » dont fait état C. Strehlow (1907-1920, I, 1 : 6) semble faire écho à ce mythe d'origine. Même importance de l'humidité primordiale de la terre dans le grand mythe d'origine rapporté par T. G. H. Strehlow (1947 : 7 *sq.*). C'est enfin tout le complexe initiatique qu'il faudrait citer : à un premier cycle initiatique dont les temps principaux sont la circoncision et la subincision, au cours duquel se produisent des épanchements sanglants, s'oppose le dernier cycle, lequel peut durer jusqu'à quatre mois, centré essentiellement sur des rites du feu, sans opération sur le corps. Pendant le premier cycle, les femmes envahissent à maintes reprises le terrain cérémoniel sur lequel le novice est d'abord couché la face contre le sol ; la terre humide et féminine est encore toute proche. Lors du second cycle, les femmes resteront en contrebas, au delà du cours d'une rivière, tandis que les novices reposeront en une position plus élevée, la tête sur un tertre sacré, auprès d'un mât érigé et d'où pendent quelques *tjurunga*. Cheveux et *tjurunga* ont

pareillement quelque rapport intime avec la tête. Pour les cheveux, c'est évident. Pour le *tjurunga*, il suffira de mentionner le rite bref accompli lors de la première rencontre d'un homme avec un *tjurunga* personnel, après l'arrachage des ongles : on lui incise profondément le front avec une dent d'opossum (ce même instrument avec lequel on incise et décore les *tjurunga* de bois) et il doit frotter ce front enduit de sang sur les dessins totémiques reproduit sur le sol (Spencer & Gillen 1927 : 115). Il y a aussi une remarque de ces mêmes auteurs (1899 : 572) sur l'analogie patente entre le *tjurunga* et le bandeau frontal porté par les hommes, lorsque ce bandeau est déplié et posé à plat. En bref, *tjurunga*, *kuruna*, cheveux, front et tête, tout cela semble être associé dans un même complexe qui conjugue position haute, sinon céleste, avec sécheresse et permanence²⁶.

Et pourtant le *tjurunga* ne répugne pas au sang ni à l'humide²⁷. L'action typique accomplie sur le *tjurunga*, en effet, visant à son entretien auquel l'on doit également veiller constamment, consiste en une onction de graisse et d'ocre rouge (Spencer & Gillen 1899 : 144, 154, 161, etc.). Or l'ocre rouge se trouve, très généralement dans toute l'Australie mais plus spécialement chez les Aranda, être un symbole tout à fait clair et évident du sang, et en premier lieu du sang des femmes (*ibid.* : 442, 463-464). L'ocre, pourrait-on objecter, est sèche, mais elle est mélangée avec de la graisse à propos de laquelle il y aurait beaucoup à dire, pour sa valeur magique, son rôle dans l'initiation des « médecine men », etc. Contentons-nous ici de cette remarque de Spencer et Gillen (*ibid.* : 125) que les *kuruna* sont censés aimer les femmes « grasses » dans lesquelles ils cherchent de préférence à s'incarner. Bref, les « esprits-enfants », pas plus que les objets sacrés, ne répugnent au sang qui leur paraît au contraire tout à fait indispensable²⁸.

Il nous semble que le *tjurunga* et tout ce qui y est associé, *kuruna*, cheveux, etc. ne se laissent pas si facilement ranger d'un seul côté d'une opposition entre le sec et l'humide. Il nous semble que l'ensemble des croyances et des rituels liés au *tjurunga* s'organise autour d'une structure plus complexe que nous pouvons formuler ainsi :

Un ancêtre mort et parfaitement desséché se maintient éternellement dans son principe de vie sous forme d'un objet matériel sec mais qui doit être périodiquement humidifié pour engendrer (conformément au pouvoir fécondant dont il est investi) en tissant un lien de cheveux réputé sec avec l'enfant à naître.

La représentation aranda de la conception ne se meut pas sur le seul registre du sec, elle met en jeu toute une dialectique du sec et de l'humide. Elle apparaît comme étant *strictement inverse* de la représentation la plus courante à travers le monde selon laquelle :

Une femme vivante et féconde a des écoulements menstruels et est généralement conçue comme humide mais son flux doit être asséché pour concevoir un enfant avec lequel elle aura un lien de sang réputé humide.

Il est vrai que semblable représentation « physiologique »²⁹ de la conception — en termes de flux, de qualités et de substances organiques — paraît extrêmement peu élaborée en Australie centrale. Ni Spencer et Gillen ni aucun des deux Strehlow n'en font état et l'on se perd en conjectures pour savoir si cette omission reflète seulement les intérêts de ces chercheurs ou si elle traduit effectivement la réalité de la culture aranda. En tout cas, pareille représentation « physiologique » a été rapportée par d'autres ethnographes pour plusieurs régions d'Australie (R. & C. Berndt 1942-1945, XIII : 245, 1951 : 80-86 ; Meggitt 1962 : 272). Elle fait incontestablement partie du fonds culturel australien et tout porte à croire que si elle n'apparaît pas chez les Aranda, en Australie centrale ou en d'autres régions, c'est qu'elle a été reléguée et effacée par la représentation dite « spiritualiste » de la conception conduite en termes d'« esprits-enfants » (sur le modèle du *kuruna*) et de *tjurunga* (ou d'autres objets sacrés de même type). Mais dans le cadre de ce travail, ce ne sont point ces hypothèses historiques ou diffusionnistes qui nous importent au premier chef, mais plutôt de montrer qu'il existe un rapport d'homologie inverse entre ces deux représentations que nous avons appelées « physiologique » et « spiritualiste ». Tout se passe comme si l'on avait construit la représentation « spiritualiste » (avec le complexe de croyances organisées autour du *tjurunga*) sur le modèle de l'autre, mais en en inversant systématiquement chacun des termes.

Toutefois, nous n'avons conduit jusqu'ici notre démonstration qu'en utilisant l'opposition du sec et de l'humide. Une autre opposition nous paraît également pertinente — et toute la première partie de cet article nous conduit à le penser — c'est celle entre l'intérieur et l'extérieur. La représentation « physiologique », centrée qu'elle est sur l'émergence d'une nouvelle vie au sein d'une femme, parle à l'évidence de l'intériorité et des fluides internes. La représentation « spiritualiste », organisée autour de la notion de *kuruna* et de l'objet *tjurunga*, nous semble au contraire essentiellement bâtie en extériorité.

Il en va ainsi tout d'abord de l'origine ou de la formation de *tjurunga* dont nous avons dit qu'il pouvait être considéré comme l'extériorisation ou la transformation extériorisante d'un de ces ancêtres du temps du rêve. Mais cette première formulation était encore toute provisoire ; il faut dire que cette « extériorisation » ne met pas à l'extérieur quelque chose qui aurait précédemment été contenu d'une certaine façon à l'intérieur du corps de l'ancêtre. De cet intérieur, il est remarquablement peu question — en contraste avec les dépôts d'ocre rouge qui résultent de la chute des organes internes de certaines femmes mythiques (Spencer & Gillen 1899 : 442). Il y a plus. Lors de la mort d'un ancêtre, c'est-à-dire au moment où son existence et ses aventures du temps du rêve viennent à prendre fin, les mythes d'Australie centrale s'achèvent de façon typique avec cette mention qu'il « s'enfonce » dans le sol pour disparaître à tout jamais. Mais le *tjurunga*, pierre ou rocher, qui se forme à ce moment et marque pour toujours ce lieu de disparition reste à la surface du sol, sans l'entamer — ce qui s'oppose à la façon dont les êtres primordiaux, généralement d'origine céleste, marquent profondément le paysage, l'incisant comme ils inciseront les humains

dans l'initiation, faisant surgir partout des cours de rivières et des chaînes montagneuses (Spencer & Gillen 1927 : 356, etc.). Dans ces récits, sur l'origine des *tjurunga*, il n'est pas plus question des profondeurs de la terre que des entrailles des héros ancestraux ; les rapports dans lesquels se trouvent tout d'abord pris et pour ainsi dire définis les *tjurunga* sont exclusivement des rapports externes.

Ainsi en va-t-il pour leur origine mythique et fantasmagorique. Voyons maintenant les manipulations auxquelles les *tjurunga* sont soumis de la part des hommes. Elles semblent mettre en jeu de façon privilégiée sinon exclusive la surface des *tjurunga*. Car c'est par là qu'il faut les entretenir, en les enduisant soigneusement de graisse et d'ocre. Pour en rester au soin et au respect que l'on doit témoigner à l'égard de ces objets, il faut rappeler que les *tjurunga* semblent être toujours soigneusement enveloppés, en particulier enveloppés de cheveux humains, et c'est avec mille précautions qu'on les déballe pour les exposer à la vue lors des cérémonies de prêt de *tjurunga*. On ne les pose jamais sur le sol nu, mais sur des cheveux, sur un lit de feuilles, sur une plate-forme, etc.

Même conclusion, encore, si nous examinons le rapport d'un individu à son *tjurunga* d'origine : c'est son « deuxième corps » si nous suivons C. Strehlow, c'est un lien externe entre deux êtres bien matérialisés et parfaitement distincts ; c'est un lien de cheveux, selon notre interprétation des informations de Spencer et Gillen sur le *kuruna*, un lien certes intime mais qui ne fait pas référence à une intériorité ou à des fluides internes. En cela « être né d'un *tjurunga* » s'oppose au fait d'« être né d'une femme ».

Et pourtant il est question d'intériorité à travers cette métaphore tout à fait claire que véhicule la nécessité périodique de l'onction du *tjurunga* avec un mélange de graisse et d'ocre rouge. Si bien que nous pouvons formuler ainsi la logique globale de la représentation :

D'un objet qui vaut par sa surface externe et les contacts qu'elle implique, dont il n'est pas question de l'intérieur, et qui ne met pas en jeu un passage de l'intérieur et l'extérieur, à l'exception du moment critique de l'onction qui fait référence au sang des femmes, provient un enfant.

Cette représentation inverse les termes de la représentation « physiologique » courante qui fait de l'enfant le produit de la coagulation dans l'utérus d'un sang qui autrement s'échappe lors de la menstruation (par ex. R. & C. Berndt 1942-1945, XIII : 245) :

D'une femme féconde, qui ne l'est que par le creux qu'elle recèle en elle et par l'ouverture qu'elle dévoile vers l'extérieur, dont il est éminemment question de l'intérieur, et qui est le théâtre d'un passage périodique de produits internes vers l'extérieur, à l'exception du moment critique où ces produits se concentrent en cet intérieur, naît un enfant.

Reste à étudier plus avant cette onction du *tjurunga* qui nous a apparu comme le moment critique, sinon le moment clef de toute l'affaire.

3.6 La fécondité selon les *tjurunga*

L'action d'enduire le *tjurunga* d'un mélange de graisse et d'ocre est dite *ulpailima*, or ce même terme est utilisé dans un tout autre contexte : c'est l'*atnitta ulpailima*, l'« assouplissement de l'estomac »³⁰. Cela consiste à frapper violemment l'estomac d'un homme avec un *tjurunga* ou encore avec la tête — ce par quoi l'on retrouve l'équivalence que nous avons signalée entre tête et *tjurunga*. Cette opération rituelle est conduite, selon Spencer et Gillen, à l'issue de chaque cérémonie sacrée et vise à « dénouer » l'estomac des participants (au sens où l'on dit qu'on a « l'estomac noué ») en raison de leur trop grande émotion lors de ces cérémonies, mais elle n'est décrite en détail par ces auteurs que lors d'une cérémonie de prêt de *tjurunga*. L'utilisation du même terme *ulpailima* pour deux rituels aussi différents que l'onction du *tjurunga* et cette façon de dénouer l'estomac pose un intéressant problème. Qu'ont-elles en commun ?

Dans un cas on frotte, dans l'autre on frappe, et ces deux gestes semblent pareillement s'adresser à la surface externe des choses ou des êtres. Mais l'*anitta ulpailima* met directement en jeu des parties internes de celui qui subit l'opération : c'est une opération douloureuse et Spencer et Gillen s'étonnent de la force considérable avec laquelle les hommes sont frappés avec les *tjurunga*, lesquels, dans les exemples commentés, sont de lourds *tjurunga* de pierre. Ils sont frappés à plusieurs reprises et il en résulte souvent des vomissements et des crachements de sang. De toute évidence il est question de l'intériorité des hommes ; il en est question également dans les raisons invoquées pour justifier la pratique, puisqu'il s'agit de « dénouer » l'estomac, ou encore de le vider ou de le rétrécir car l'homme qui a subi cette opération est supposé pouvoir se contenter d'une faible quantité de nourriture, et ainsi n'être plus égoïste, savoir partager. L'opération est bénéfique en un autre sens encore : celui qui l'a subie, étant pour ainsi dire « délié », possède un don de double vue, il peut désormais « voir » ou « sentir » les choses, comme par exemple l'infidélité de sa femme ou la proximité d'un danger. Il est donc question d'intérieur au sens organique le plus trivial comme au sens métaphorique dans lequel la psychologie parle par exemple de « vue intérieure », et pourtant l'action d'« assouplissement de l'estomac » n'entame pas l'enveloppe corporelle, elle reste extérieure à la peau du ventre distendue par la position de celui qui reçoit le choc du *tjurunga* : allongé par terre (dans les cérémonies de prêt de *tjurunga*), mais avec les reins surélevés par deux boomerangs, et cambré en arrière, ou alors (dans la cérémonie de multiplication de la chenille « *witchetty* ») à genoux, mais toujours cambré, les bras et le buste jetés en arrière. En cela l'action rituelle de l'« assouplissement » s'oppose à toutes³¹ les autres actions accomplies sur les corps masculins lors de l'initiation ainsi que dans d'autres rites de moindre importance : circoncision, morsure de la tête, subincision, percement de la cloison nasale, avulsion dentaire, scarification, ouverture rituelle et répétée des veines du bras et du sexe subincisé pour verser le sang, etc. Les corps masculins se doivent d'être ouverts et incisés de multiples façons. A l'inverse l'*anitta ulpailima* consiste

uniquement en un traitement de surface de ces corps, mais suffisamment violent pour qu'il en ébranle l'intérieur. On voit bien désormais ce que cette action a en commun avec l'onction des *tjurunga* et pourquoi cette onction peut être dénommée *tjurunga ulpailima* : il s'agit encore d'un traitement de surface mais au moyen d'un onguent qui symbolise l'intériorité du corps féminin.

Il faudrait dire encore que dans ces deux actions comparables il importe peu que le *tjurunga* soit dans un cas ce sur quoi l'on agit et dans l'autre le moyen de l'action. Peu importe qu'il soit manipulé par la main de l'homme ou au contraire heurté contre son corps, ce n'est pas cette différence entre sujet et objet de l'action qui compte mais plutôt le contact lui-même, un contact en apparence purement mécanique qui met pareillement en rapport un *tjurunga* et un corps. Ce corps, masculin dans un cas, féminin dans l'autre, présent dans sa matérialité ou évoqué par son symbole, vaut pour son intériorité organique. Au contraire, le principe de l'efficacité symbolique du *tjurunga*, ce par quoi il s'anime en quelque sorte et devient mystiquement actif, réside tout entier dans son enveloppe superficielle.

Parvenus à ce point de notre réflexion, il nous faudrait parler plus longuement que ne le permet le cadre de cet article des si célèbres cérémonies d'*intichiuma*, dites de « multiplication » des espèces totémiques. La raison en est simple : ces cérémonies, aux allures si diverses selon les animaux concernés, mettent en jeu, pour plusieurs d'entre eux, des frottements rituels. Deux précisions au préalable sont nécessaires. On a pris l'habitude de parler de ces cérémonies comme de cérémonies de « multiplication » (increase) des espèces totémiques sinon du gibier. Les auteurs plus récents (Hiatt 1971 : 78 ; Morton 1987 : 461) ont fait remarquer qu'il s'agissait tout autant de multiplier des humains, ceux du groupe totémique : elles ne concernent pas seulement la nature, les animaux et les espèces, mais tout autant la fécondité des femmes. Cela résulte tout d'abord du caractère indistinct de l'homme et de l'animal au temps du rêve, du moins du caractère indistinct entre les humains du groupe totémique et les animaux de l'espèce totémique associée³² : et les cérémonies d'*intichiuma* font toujours référence à ce temps du rêve, en conséquence de quoi elles concernent forcément à la fois la multiplication des espèces et celle des hommes³³. Avec ces cérémonies, nous se sortons donc pas de notre sujet puisque les *tjurunga* sont d'abord les moyens sacrés ou spirituels de la reproduction humaine. Deuxième précision : ces cérémonies sont extrêmement variables mais d'une façon générale, beaucoup plus que les objets mobiles et de taille relativement réduite, pierres ou planchettes, auxquels les descriptions classiques des *tjurunga* nous ont habitués, elles mettent en jeu des lourdes pierres ou des rochers inamovibles, éventuellement incrustés dans le sol, sinon des escarpements rocheux. Chacune de ces formations géologiques est collectivement associée au groupe totémique dans son ensemble mais était également au temps du rêve le *tjurunga* personnel de l'ancêtre qui fonde l'identité de ce groupe, de même qu'elle peut encore être à l'heure actuelle le *tjurunga* personnel d'un être humain censé en être la réincarnation³⁴. Entre ces

différents types d'objets tous appelés *tjurunga*, il n'y a pas lieu de supposer une différence d'essence.

De choc, d'*ulpailima*, il est question dans la cérémonie de multiplication de la chenille « *witchetty* » : chacun des participants est frappé sur l'estomac à plusieurs reprises par différentes sortes de pierres, représentant chacune un stade différent de développement de la chenille hors de sa chrysalide, le leader cérémoniel frappe aussi l'estomac des hommes avec son front ; mais les pierres, qui sont *tjurunga*, sont toutes autant frappées, les unes avec un récipient, les autres avec les baguettes (Spencer & Gillen 1927 : 148 *sq.*). De frottement il est question dans la cérémonie de multiplication du totem *ratappa* (petit enfant, nouveau né) : on enduit la pierre *ratappa* d'ocre rouge et on la frictionne rigoureusement ; mais en dehors même de cette cérémonie, tout homme qui souhaite qu'une femme soit enceinte, peut se rendre auprès de cette pierre et la frotter : cela suffira à disperser les *kuruna* qui iront féconder la femme (*ibid.* : 270-273). C'est en des termes semblables qui s'exprime T. G. H. Strehlow (1947 : 17) lorsqu'il cherche à définir l'essence du *tjurunga* : il est une émanation matérielle de la vitalité sans bornes de l'ancêtre et pour cette raison il suffit d'en frotter la surface pour disperser tout autour une fine poussière donc chaque grain est comparable à une cellule vivante ou à un germe de vie.

Mais il en va dans ces actions rituelles comme dans l'opération de *tjurunga ulpailima* : à travers ces contacts externes et ces mouvements de dissémination vers les pourtours se profile l'image d'une intériorité. De même que les *tjurunga* doivent être enduits d'une épaisse couche grasseuse d'ocre rouge, dans plusieurs cérémonies de multiplication, le sol, la roche totémique, les pierres *tjurunga* ou l'escarpement rocheux doivent être abondamment arrosés de sang (Spencer & Gillen 1927 : 154, 158, 173, etc.). C'est d'ailleurs une des choses les plus remarquables que ces cérémonies mettent en jeu alternativement soit une friction ou un choc, soit un épanchement sanglant, et qu'elles semblent balancer entre deux modèles dont l'un relèverait de la physique des chocs et l'autre de la mécanique des fluides. Il est peut-être difficile de comprendre l'équivalence entre deux modes d'action qui paraissent si dissemblables, mais la difficulté est exactement la même que celle que nous avons rencontrée à propos de l'action d'*ulpailima*. Et pour retrouver l'idée d'intériorité dans les gestes de frappe, il suffira de prendre en considération la nature des objets choqués avec les *tjurunga* : lors de la cérémonie de multiplication de la chenille « *witchetty* », la plus grosse roche est frappée par le leader au moyen d'un « *pitchi* », c'est-à-dire un de ces instruments creux utilisés par les femmes³⁵.

L'exemple paradigmatique des cérémonies de multiplication nous paraît être fourni par un rite accompli au cours de la dernière phase de l'initiation, lors de l'*engwura*, rite qui selon Spencer et Gillen constitue le moment clef de tout le cycle cérémoniel : un objet sacré particulièrement important, l'*ambilia-ekura*, doit être élevé et abaissé par le leader cérémoniel tout au long de la nuit (*ibid.* : 289 *sq.*). De cette action est censée dépendre la fécondité des femmes et la reproduction des humains. Dans le rite il n'est pas fait mention d'une quelconque

dissémination, mais le récit mythique du premier *engwura* fait clairement référence à ce thème : les hommes, chacun apparié à une compagne et muni d'un double *tjurunga*, partent dans toutes les directions peupler la terre (*ibid.* : 369). Or l'*ambilia-ekura* consiste en deux *tjurunga* accolés et liés ensemble par une masse impressionnante de ceintures de cheveux. Il s'agit donc d'un exemple parfait de ce que nous avons tenté de mettre en évidence : un contact entre deux *tjurunga*, un lien de cheveux³⁶. Mais le terme *ambilia-ekura* a selon Spencer et Gillen (*ibid.* : 225) une autre signification : *ambilia* serait l'« enfant » et *ekura* désignerait toute « poche ou sac », plus particulièrement la poche amniotique, l'utérus des femmes tout autant que celui des femelles des animaux. Cette étymologie a été fortement contestée, mais il n'en reste pas moins que l'*ambilia-ekura* a, dans tout le mythe qui sert de référence au rite, la signification d'une poche, d'un sac, et faut-il ajouter, d'une poche féconde puisque l'*ambilia-ekura* est censé être plein de *tjurunga* et de *kuruna*, puisque c'est dans une poche de ce type que les héros du temps du rêve transportent les *tjurunga* dont ils ont la charge et puisque c'est encore là qu'ils puisent pour extraire les *kuruna* dont naîtra la future humanité (*ibid.* : 362 sq.). Ainsi cet objet rituel, un des plus sacrés parmi tous les objets sacrés, qui consiste en deux *tjurunga* en rapport externe, vaut néanmoins en lui-même comme l'intériorité d'une femme.

Concluons. Le *tjurunga* est un objet plein et l'intériorité qui est évoquée dans les actions rituelles qui le mettent en jeu n'est jamais la sienne propre mais celle de l'homme (dans l'assouplissement de l'estomac), d'un instrument annexe comme le « pitchi » (dans la cérémonie de la chenille « witchetty »), ou encore provient de la réunion de deux *tjurunga* en un tout qui fonctionne différemment. Tout en faisant apparaître une intériorité significative, le rite respecte le caractère propre du *tjurunga* qui est de n'entrer en rapport avec d'autres êtres que sur le mode externe, sans entamer sa surface. Mais ce contact externe, accolement de surface ou dissémination, engendre la vie tout aussi sûrement qu'un creux utérin : il est le principe de la fécondité selon les *tjurunga*.

Le rhombe, c'est l'intériorité des femmes détachée d'elles-mêmes et transposée sur les hommes. Dans cette transposition, seuls les acteurs changent mais le modèle féminin d'origine n'est pas modifié. Le *tjurunga* permet une transformation beaucoup plus radicale : le modèle féminin est inversé. Principe de fécondité fonctionnant en extériorité, le *tjurunga* peut être défini comme l'intériorité féminine mais retournée comme un gant. Au lieu de concentration à l'intérieur de liquides susceptibles de s'écouler à l'extérieur, c'est d'irradiation de surface qu'il s'agit.

NOTES

1. Comportement typique des femmes et des non-initiés lors des manifestations du sacré réservées aux initiés.
2. Allusion au fait que c'étaient les hommes qui avaient la charge de la cueillette et de la préparation culinaire quand les femmes avaient le monopole du rituel (*ibid.* : 39, n. 1).
3. Les sœurs mythiques se disent « sacrées » (*mareiin*) de même que les petites filles qui naissent dans le même mythe sont qualifiées de « sacrées » (*ibid.* : 31) ; de même encore, l'on dit du sang menstruel ou du sang de l'accouchement qu'il est « sacré » (BERNDT 1951 : 22, n. 3).
4. On sent dans l'expression « petite part » appliquée aux objets sacrés un certain désir de dénigrement que l'on retrouve dans une réflexion faite par une femme à propos de la grande cérémonie du Kunapipi, disant que ce n'était là que « man's rubbish » et commentant : « les hommes font les cérémonies secrètes, mais les femmes font les bébés » (A. Hamilton, citée in HIATT 1971 : 88, n. 18).
5. BERNDT (1952 : 3) rend compte de ce phénomène par un raisonnement dont on voit mal la logique : « les attributs [du *ngainmara*] étaient si sacrés, représentant les utérus des sœurs Djanggawul, qu'il n'est plus aujourd'hui investi d'aucune valeur rituelle ; il est devenu un objet social général et est utilisé surtout par les femmes. Cela veut dire que son caractère sacré était d'une telle intensité qu'il ne pouvait pas être réservé pour les seules cérémonies, mais devint un article d'usage quotidien [...] ». Mieux vaut reconnaître, je crois, qu'entre le temps du mythe et le temps actuel s'est produite une transformation.
6. Il y a également une association entre le rhombe et certaines variétés d'arbres dit en « bois de sang » (*bloodwood trees*), soit que les rhombes soient fabriquées dans ce bois (WORMS 1950 : 645, 649), soit qu'ils soient entreposés dans ces arbres (MCCONNEL 1935 : 82). Les mythes indiquent clairement par ailleurs que ces arbres « en bois de sang » sont tels parce qu'un héros mythique y a déposé du sang (PETRI 1954 : 108 ; MCCONNEL 1936 : 85, n. 38).
7. Ce thème permet d'ailleurs de faire le lien entre le mythe des Djanggawul et le rhombe à travers le mythe de *l'ubar*, objet rituel, sorte de gong utilisé dans l'ouest de la Terre d'Arnhem, et qui est censé avoir appartenu aux femmes à l'origine (R. & C. BERNDT 1951 : 122). *L'ubar* est un instrument musical comme le rhombe, ce que ne sont pas les nattes sacrées dérobées aux Djanggawul ; mais comme ces nattes, à la différence du rhombe, il symbolise l'utérus de la Mère mythique d'après R. et C. BERNDT (*ibid.*).
8. Ambiguïté qui se retrouve également chez les Mara et les Murinbata en ce qui concerne le rhombe qui, bien que rapporté à un être féminin dans les mythes, peut néanmoins prendre un aspect phallique en certaines occasions : ainsi, chez les Murinbata, lors de l'initiation, lorsque chaque nouvel initié reçoit un rhombe tenu entre les cuisses « comme un pénis en érection » (STANNER 1959-1963, 1 : 114) ; même interprétation proposée par les Mara eux-mêmes concernant certaines péripéties racontées dans les chants sacrés (BERNDT 1951 : 164).
9. On connaît quelques autres mythes d'êtres dévorants associés à l'origine du rhombe : SPENCER 1914 : 214-217 ; HERNANDEZ 1961 : 119. Mais il y a aussi le très beau mythe d'origine des rhombes rapporté par MCCONNEL (1935 : 80-84 ; voir aussi THOMSON 1933 : 466) que seules les limites de cet article ne nous permettent pas d'analyser.
10. Concernant ces deux thèmes, leur récurrence dans la mythologie australienne, et leur analyse, je renvoie à un travail antérieur (TESTART 1978 : 109 *sq.*).
11. Plus étonnamment, la même pratique de recouvrir le corps des initiés d'ocre rouge se retrouve dans le sud-est, là où les êtres terribles qui menacent les initiés sont masculins, tel Duramulun chez les Wiradjuri (HOWITT 1884 : 442-443 ; MATHEWS 1895 : 418, etc.). Bien qu'il soit question de l'intériorité de Duramulun, qui dans certaines versions avale les initiés, il n'est pas fait mention de son sang. Les données disponibles ne permettent pas de découvrir de quel personnage mythique l'ocre rouge aurait pu symboliser le sang : s'agissait-il d'un serpent de type *kurrea* ou d'un certain émeu femelle dont plusieurs indices montrent l'importance dans la région — des légendes, des interdits, des représentations de cet animal sur le terrain de l'initiation, certaines allusions à un mythe selon lequel un émeu aurait été chassé et tué par Duramulun ?
12. C'est pourquoi le rhombe symbolisant l'intériorité féminine peut aussi symboliser le phallus (voir note 8). Que le phallus soit le support d'une fonction féminine, cela ne fait aucun mystère pour l'Australie, puisque c'est exactement ce qui arrive dans la subincision, ouverture du pénis explicitement assimilée à un vagin.

13. A l'exception des îles Bathurst et Melville, et de la péninsule de Cobourg (SPENCER 1914 : 211). Il y a peut-être d'autres exceptions.
14. A titre de peine substitutive, la femme peut être aveuglée par un brandon ou violée collectivement (SPENCER & GILLEN 1899 : 128, 134, 196 ; STREHLOW 1901-1920, I, 2 : 78).
15. SPENCER & GILLEN 1927 : 113-116 ; T. G. H. STREHLOW 1947 : 112-124.
16. Le terme aranda cité par Strehlow, *mburka*, traduit par « corps », est identique au *mberka* de SPENCER et GILLEN (1927 : 621, etc.).
17. Carl Strehlow en dit bien peu de choses, et ce serait surprenant de sa part (lui-même missionnaire et si préoccupé des questions religieuses) qu'il ne s'y fût pas intéressé s'il s'était agi d'une question centrale. Plus troublant encore est le fait que ce que dit T. G. H. STREHLOW (1964 : 730-732) du *kuruna*, même en supposant que cela ne concerne que les Aranda de l'ouest, s'accorde mal avec ce qu'en disent Spencer et Gillen. Il semble plutôt que ceux-ci ont voulu élever à la hauteur d'un dogme ou d'une orthodoxie religieuse ce qui n'était qu'une croyance locale ou régionale plus particulièrement liée au groupe totémique des chats sauvages qui occupe une place si importante dans leurs travaux.
18. C'est ce qui nous semble bien exprimé par C. STREHLOW (1907-1920, I, 2 : 76) lorsqu'il insiste sur l'impossibilité de comprendre le *tjurunga* sans faire référence à l'« unité » fondamentale qui lie les humains et les ancêtres totémiques.
19. SPENCER & GILLEN 1899 : 133, 154 ; STREHLOW 1907-1920, I, 2 : 78.
20. Il y a aussi, ce dont nous ne parlerons pas, le *tjurunga twanyirrika* (selon Spencer & Gillen) ou *tjurunga papa* (selon C. Strehlow) « trouvé » ou fabriqué généralement par le grand-père d'un individu au moment de sa conception : ce *tjurunga* n'est qu'une réplique du *tjurunga* véritable et n'a pas de *kuruna* selon Spencer et Gillen. L'information qu'ils mettent en avant dans leur premier ouvrage (1899 : 132), selon laquelle le *tjurunga* aurait été déposé par le *kuruna* au moment de la conception, ne concerne, semble-t-il, que ce type de *tjurunga*.
21. On notera que ces mêmes termes reviennent à la fois sous la plume de Spencer et Gillen comme sous celle de C. Strehlow, pourtant si prompts à la polémique sur d'autres sujets. STREHLOW (1907-1920, I, 2 : 75) analyse le mot *tjurunga* comme un composé de *tju*, qui signifierait « secret », et de *runga* (ou le *-ringa* du *churinga* de SPENCER & GILLEN 1927 : 584) comme signifiant « appartenant en propre ». ROHEIM (1970 : 121) fournit des renseignements similaires.
22. La *kuru-urkna*, ceinture de cheveux prélevés sur un défunt, ne doit pas être confondue avec la ceinture ordinaire portée par les hommes, *uliara*, fabriquée à partir de cheveux coupés sur un être humain vivant (voir plus loin).
23. *Gola* à vrai dire s'oppose à *ulda* qui semble désigner les cheveux de la tête de la femme et les poils du corps (SPENCER & GILLEN 1927 : 579-580), *gola* ne s'appliquant apparemment qu'aux seuls cheveux masculins, comme c'est le cas dans les noms de moitiés (*ibid.* : 42). Mais la coupe funéraire semble transcender cette opposition dans la mesure où les hommes disent à ce moment (*ibid.* : 406) : *gola ulda undaga* (couper).
24. Le parallélisme entre cheveux et sang pourrait être poussé plus loin. On sait, en effet (TESTART 1993), que le sang de la circoncision fait retour aux mères, celles-ci en étant enduites lors de la cérémonie de clôture de l'initiation, tout comme dans d'autres rituels moins importants, lors de l'extraction de la dent ou lors du percement du nez, l'objet de la coupure ou son symbole fait également retour à la mère dans un geste typique qui consiste à lancer dent ou morceau d'écorce vers un endroit qui représente le lieu mythique (du temps du rêve) de la mère ; or, lorsqu'un homme se coupe les cheveux il doit de façon semblable se placer face à cet endroit mythique de la mère (*ibid.* : 486-487).
25. D'après des informations fournies par Mathews, Radcliffe-Brown (TESTART 1980, *passim*).
26. Tout ce paragraphe résume des analyses de M. MOISSEFF (1988, *passim*) et de moi-même (TESTART 1992).
27. Sur ce point, nous nous trouvons en désaccord avec l'analyse de M. MOISSEFF (*ibid.* : 217-218). La remarque qu'elle fait selon laquelle le *tjurunga* n'est normalement pas enduit de sang est juste, mais nous ne la suivrons pas dans les conclusions qu'elle en tire.
28. La question, à vrai dire, ne se pose que pour les objets *tjurunga* au sens strict où nous employons ce terme ici, les autres objets sacrés (*tjurunga* au sens adjectival) étant enduits de sang humain lors des cérémonies (le mât érigé à la fin du dernier cycle initiatique, les rochers de certains sites

- totémiques lors des cérémonies de multiplication, etc.). De même le petit rite du front incisé et sanglant que nous venons tout juste d'évoquer montre que la rencontre avec le *tjurunga* est placée sous le signe du sang.
29. Il est clair qu'il ne s'agit pas ici de la réalité physique telle qu'elle est censée être connue par la science moderne, mais bien de représentation. L'opposition que nous nous efforçons de mettre en évidence n'a rien à voir avec l'ancienne — on aimerait à penser « l'antique » — controverse sur la connaissance ou la méconnaissance des réalités physiologiques de la conception ; notre opposition se situe entièrement à l'intérieur des représentations culturelles de l'Australie, ce n'est pas une opposition entre connaissance et représentation, mais entre deux représentations.
 30. Le terme et la coutume qu'il sert à désigner ne sont mentionnés qu'en passant par Spencer et Gillen dans leur premier ouvrage (1899 : 164, 172, 194) pour n'être commentés avec plus de détail qu'ultérieurement (1904 : 264-266, 1927 : 142-144).
 31. A toutes, sauf précisément aux *dernières* opérations de l'initiation, ces rites du feu par lesquels seront brûlés ou enfumés les novices.
 32. J'ai développé ce thème dans un précédent article (TESTART 1987).
 33. Cette conclusion ressort également de la lecture attentive de Spencer et Gillen : par exemple, ils décrivent la dernière cérémonie du cycle final de l'initiation comme « une grande *mbanbiuma* [autre nom de *l'intichiuma*] dont l'objet est la reproduction des êtres humains » (1927 : 369). Un autre exemple est fourni par la cérémonie de totem *ratappa* (*ibid.* : 271).
 34. Toute l'ambiguïté associée à ces rocs se trouvent résumée dans ce que Spencer et Gillen appellent le *tjurunga knanja*, ou quelquefois seulement *knanja*, terme qu'ils traduisent unilatéralement par « totémique » mais qui a par ailleurs le sens de *tjurunga* personnel, *tjurunga* originaire au double sens de l'origine de la personne et des origines des temps mythiques ou temps du rêve (1927 : 104, 118, 619, etc.). Le *tjurunga* fonde à la fois l'identité collective (le groupe totémique comme classe) et l'identité individuelle.
 35. Sur le symbolisme du « pitchi » ainsi que du bouclier, voir TESTART 1992.
 36. A propos de *l'ambilia-ekura*, M. MOISSEFF (1988 : 261-262) écrit : « Si la reproduction physique renvoie à l'accolement de deux intériorités individuelles, la fertilité spirituelle qui est la condition de sa fructification renvoie pour sa part à la juxtaposition de deux « corps externes », les deux *tjurunga* de *l'ingkura* [ou *engwura*] réunis « extérieurement » par les cheveux.

BIBLIOGRAPHIE

- BERNDT, R. M.
 1951 *Kunapipi*. Melbourne, Cheshire.
 1952 *Djanggalawul*. London, Routledge & Kegan Paul.
- BERNDT, R. M. & C. H.
 1942-1945 « A Preliminary Report of Field Work in the Ooldea Region, Western South Australia », *Oceania* XII, XIII, XIV et XV.
 1951 *Sexual Behaviour in Western Arnhem Land*. New York, Viking Fund Publications in Anthropology 16.
 1964 *The World of the First Australians*. London, Angus & Robertson.
- CAMERON, A. L. P.
 1885 « Notes on Some Tribes on New South Wales », *Journal of the Anthropological Institute* 14 : 344-370.
- HERNANDEZ, T.
 1961 « Myths and Symbols of the Drysdale River Aborigines », *Oceania* 32 : 113-127.
- HIATT, L. R.
 1971 « Secret Pseudo-Procreation Rites among the Australian Aborigines », in L. R. HIATT & C. JAYAWARDENA, eds., *Anthropology in Oceania. Essays presented to I. Hogbin*. London, Angus & Robertson.

- 1975 « Swallowing and Regurgitation in Australian Myth and Rite », in *Australian Aboriginal Mythology : Essays in Honour of W. E. H. Stanner*. Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies.
- HOWITT, A. W.
 1884 « On Some Australian Ceremonies of Initiation », *Journal of the Anthropological Institute* 13 : 432-459.
 1904 *The Native Tribes of South-East Australia*. London, Macmillan.
- MADDOCK, K.
 1972 *The Australian Aborigines. A Portrait of their Society*. London, Allen Lane, The Penguin Press.
- MATHEWS, R. H.
 1895 « The Bora, or Initiation Ceremonies of the Kamilaroi Tribe », *Journal of the Anthropological Institute* 24 : 411-427.
 1896 « The Burbung of the Wiradthuri Tribes », *Journal of the Anthropological Institute* 25 : 295-318.
 1901 « Initiation Ceremonies of the Wiradjuri Tribes », *American Anthropologist* 3 : 337-341.
- MCCONNEL, U. H.
 1935 « Myths of the Wikmunklan and Wiknatara Tribes », *Oceania* 6 : 66-93.
 1936 « Totemic Hero-Cults in Cape York Peninsula, North Queensland », *Oceania* 6 : 452-477 ; 7 : 69-105.
- MEGGITT, M. J.
 1962 *Desert People : A Study of the Walbiri Aborigines of Central Australia*. Sydney, Angus & Robertson.
 1966-1967 « Gadjari among the Walbiri Aborigines », *Oceania* XXXVI, XXXVII.
- MOISSÉEFF, M.
 1988 Rêves et rites chez les Aranda : une médiation opérée par un objet culturel, le *churinga*. Maîtrise d'ethnologie, Université Paris X-Nanterre.
- MORTON, J.
 1987 « The Effectiveness of Totemism : « Increase Rituel » and Resource Control in Central Australia », *Man* 22 : 453-474.
- MUNN, N. D.
 1970 « The Transformation of Subjects into Objects in Walbiri and Pitjantjatjara Myth », in R. M. BERNDT, ed., *Australian Aboriginal Anthropology*, Nedlands, University of Western Australia Press.
- PARKER, K. L.
 1897 *Australian Legendary Tales*. London and Melbourne, Nutt.
- PETRI, H.
 1954 *Sterbende Welt in Nordwest-Australien*. Braunschweig, A. Limbach.
- PINK, O.
 1936 « The Landowners in the Northern Division of the Aranda Tribe, Central Australia », *Oceania* 6 : 275-305.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R.
 1930 « The Rainbow-Serpent Myth in Southeast Australia », *Oceania* 1 : 342-346.
- ROHEIM, G.
 1970 *Héros phalliques et symboles maternels dans la mythologie australienne*. Paris, Gallimard.
- SPENCER, B.
 1914 *Native Tribes of the Northern Territory of Australia*. London, Macmillan.
- SPENCER, B. & F. J. GILLEN
 1899 *The Native Tribes of Central Australia*. London, Macmillan.
 1904 *The Northern Tribes of Central Australia*. London, Macmillan.
 1927 *The Arunta*. London, Macmillan, 2 vol.

STANNER, W. E. H.

1959-1963 « On Aboriginal Religion », *Oceania* XXX, XXI, etc.

STREHLOW, C.

1907-1920 *Die Aranda- und Loritja-Stämme in zentral Australien*. Francfort. Frankfurt Museum für Völkerkunde, 3 vol.

STREHLOW, T. G. H.

1947 *Aranda traditions*. Melbourne, Melbourne University Press.

1964 « Personal Monototemism in a Polytotemic Community », in *Festschrift Ad. E. Jensen*. Munich.

TESTART, A.

1978 *Des Classifications dualistes en Australie*. Paris et Lille, Maison des Sciences de l'Homme et Lille III.

1980 « Some Puzzling Dualistic Classifications in New South Wales », *Bijdragen tot de Taal-Land-en Volkenkunde* 136 (1) : 64-89.

1987 « Deux Modèles du rapport entre l'homme et l'animal dans les systèmes de représentations », *Études rurales* 107-108 : 171-193.

1992 *De la Nécessité d'être initié. Rites d'Australie*. Nanterre, Société d'ethnologie.

THOMSON, D. F.

1933 « The Hero-cult, Initiation and Totemism on Cape York », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 63 : 453-538.

WARNER, W. L.

1937 *A Black Civilization*. New York, Harper.

WORMS, P. E.

1950 « Djamar, the Creator : A Myth of the Bād (West Kimberley, Australia) », *Anthropos* 45 : 641-658.

ABSTRACT

Alain TESTART, *Bull-Roarers and tjurunga : The Question of Sacred Objects in Australia*. — After reviewing most Aborigine myths about the origin of bull-roarers, the conclusion is drawn that this object symbolizes the interiority of women that is detached from them and given over to men. Attention is then turned to what are usually called *tjurunga*, objects typically found in central and western Australia. Data from Aranda are used to show that these objects symbolize the interiority of women transposed into masculinity as happens with the bull-roarers but with the difference that it is reversed into exteriority.

RESUMEN

Alain TESTART, *Acercas de los rombos y los tjurunga. La cuestión de los objetos sagrados en Australia*. — En la primera parte el autor revisa la mayoría de los mitos de origen del rombo en Australia y concluye que este objeto simboliza la interioridad de los mujeres, de ellas desprendida y asimilada por los hombres. En la segunda parte, a partir de datos que provienen de los Aranda, examina la cuestión de los objetos comunmente llamados *tjurunga*, los cuales son típicos del centro y del oeste de Australia. Concluye que los *tjurunga* simbolizan la interioridad de las mujeres masculinizadas, de la misma manera que el rombo aunque con la diferencia de que aquel ha sido transformado en exterioridad.