

M. Moisseeff. Un long chemin semé d'objets culturels. Le cycle initiatique aranda.

In: L'Homme, 1997, tome 37 n°141. pp. 192-195.

Citer ce document / Cite this document :

Testart Alain. M. Moisseeff. Un long chemin semé d'objets culturels. Le cycle initiatique aranda. In: L'Homme, 1997, tome 37 n°141. pp. 192-195.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1997_num_37_141_370230

Marika MOISSEEFF, *Un long chemin semé d'objets culturels. Le cycle initiatique aranda*. Paris, Éd. de l'EHESS, 1995, 280 p., bibl., fig., tabl., croquis, cartes (« Cahiers de L'Homme », n.s. XXXIII).

On me pardonnera, j'espère, de ce qu'à propos de ce livre je ne puisse faire un compte rendu parfaitement neutre et impersonnel ainsi qu'il convient dans les matières académiques. C'était au début de l'année 1989, si ma mémoire est bonne, alors que j'étais moi-même engagé dans un laborieux travail d'analyse des rites d'initiation aranda, que je reçus un mémoire de maîtrise qui traitait du même sujet. J'en fis la lecture pendant la nuit et téléphonai à son auteur le lendemain. Ce qui se présentait comme un simple mémoire était à l'évidence, par sa taille comme par ses qualités, du niveau d'une thèse, d'une de ces thèses que l'on juge immédiatement dignes d'être publiées. C'est ce mémoire qui, à peu de chose près, est paru dans les « Cahiers de L'Homme ».

Ce qui me séduisit à l'époque, et doit séduire tout lecteur de cet ouvrage, c'est l'ampleur des connaissances que possédait son auteur sur la culture aranda, la pertinence des analyses proposées, le souci, enfin, de prendre en compte la moindre phase, la moindre geste de ces rituels particulièrement longs et compliqués. À cet égard, il faut sans doute rappeler quelques données élémentaires. Les Aborigènes australiens sont célèbres en raison de certaines particularités, entre autres la subincision qu'ils sont les seuls à pratiquer, du moins comme rituel d'initiation. Ce que l'on sait moins, c'est la complexité de ces rituels : environ dix jours de cérémonies ininterrompues pour la circoncision d'un seul adolescent, quelques jours encore pour la subincision, le tout s'étendant sur plusieurs semaines ; et, des années après, le rite de l'*engwura*, collectif cette fois, qui peut durer jusqu'à quatre mois, et marqué entre autres par des épreuves du feu. Ces rites ont été décrits dans le plus grand détail à la fois par B. Spencer et F. Gillen, et par C. Strehlow. Nous disposons donc depuis le début de ce siècle d'une documentation colossale pour les seuls Aranda, dont j'ai la faiblesse de croire qu'elle n'est comparable à aucune autre en Australie — je ne parle que de ce qui est publié. Or cette documentation n'a suscité que fort peu d'intérêt puisqu'aucune analyse de ces rites n'a vu le jour jusque récemment. Nous possédons maintenant trois études sur la question : celle de Morton¹, celle de Moisseeff et la mienne².

La compréhension d'un rituel dépend de la connaissance que l'on a de la culture dans laquelle il s'inscrit et de la capacité de l'analyse à mettre en évidence des rapports entre des éléments qui a priori n'en ont pas. Et l'intérêt d'une analyse réside tant dans l'élégance de son schéma interprétatif général que dans son efficacité à organiser l'infini détail des données. Aussi ne doit-on voir de ma part aucune malice si je situe d'abord l'intérêt du travail de Marika Moisseeff dans le détail.

Ce détail, c'est la question des cheveux dont, à ma connaissance, personne avant elle n'avait vu l'importance. Mais c'est un détail qui implique une réinterprétation d'ensemble du symbolisme religieux des Aranda et qui constitue un des pivots de tout le cycle initiatique. Comme j'ai moi-même repris et développé — en un sens où elle ne me suivra peut-être pas — ses analyses dans plusieurs publications, y compris dans cette même revue, je me permettrai d'être bref en renvoyant le lecteur à celles-ci pour de plus amples développements³. Les *tjurunga*, objets sacrés par excellence, sont toujours enveloppés d'une masse compacte de cheveux humains. Le déballage de ces objets peut prendre des heures et les hommes, lorsqu'ils contemplent enfin les *tjurunga*, pleurent. Nous sommes au cœur de ce que l'on doit appeler la religiosité australienne. Que les *tjurunga* soient au contact des cheveux, cela donne déjà à penser une analogie probable entre tête et *tjurunga*. Une multitude de données mises en perspective par l'auteur permet d'étayer cette hypothèse : similitude entre bandeau frontal et *tjurunga*, incision sur le front des motifs qui ornent les *tjurunga*, mise en contact répétée des

têtes des initiés avec ces motifs, etc. Enfin a lieu un petit rite entre la circoncision et la subincision — la morsure de la tête — au cours duquel le sang doit couler pour que poussent les cheveux. Tout au long du cycle initiatique, et même au delà, il est question de cheveux (et de têtes nécessairement). Pourquoi est-ce important ? Parce que les cheveux *enveloppent* la tête comme ils *enveloppent* les *tjurunga* et parce que l'initiation commence par la circoncision, c'est-à-dire par l'enlèvement de l'*enveloppe* que constitue le prépuce pour le gland. À ce même thème se rattachent bien d'autres données symboliques, en particulier le symbolisme des perches *arachitta enveloppées* de feuilles que l'on enlève précisément au moment de la circoncision. Il y a dans tout cela une même dialectique de l'intériorité et de l'extériorité. On ouvre, de façon sanglante, le pénis à deux reprises, ainsi que la tête, dans le rite de la morsure qui a lieu entre les deux opérations sur le pénis. Les cheveux ont un rapport tout à fait explicite avec le sang dans le rite et dans les expressions linguistiques elles-mêmes. Mais en même temps ils en sont le contraire : ils sont imputrescibles, comme les *tjurunga* (de pierre ou de bois dur), ils sont du côté de l'éternité, des êtres du Temps du Rêve, des objets sacrés et ils s'opposent à l'organique, au périssable. Il en va de même pour les têtes. Dans la première phase de l'initiation elles sont ouvertes et saignantes ; elles ne le seront pas dans la seconde qui se déroule entièrement sur le mode du sec et met essentiellement en scène des rites du feu. Les têtes des hommes complètement initiés sont désormais *comme* des *tjurunga*, des *tjurunga* enveloppés dans des cheveux. Si tout commence par l'ouverture des corps, tout doit s'achever par cette fermeture qui se clôt dans l'éternité. Pour penser ce renversement, le couple tête-cheveux fournit la métaphore principale. Voilà ce que je lis et comprends à partir du travail de Moisseff. Peut-être suis-je allé un peu au delà, mais un texte vaut par ce qu'il donne à penser, plus encore que par ce qu'il dit.

La place me manque pour souligner l'importance de plusieurs aspects de l'analyse du symbolisme aranda mis en évidence par Moisseff (l'opposition du sec et de l'humide, le rôle des directions spatiales dans le rituel, etc.), mais il faut au moins signaler l'heureuse distinction (pp. 190-193) établie entre deux types de cérémonie : les *quabara* et les *intichiuma*. L'analyse de la religion australienne est très peu avancée, encore moins celle de ses rituels. Le repérage de ces deux types constituent donc un acquis. Il reste à montrer comment ces éléments s'agencent et se regroupent dans de grands cycles rituels.

Qu'en est-il maintenant de la perspective d'ensemble, du schème interprétatif global ? La thèse essentielle de l'auteur est que le *tjurunga* est un facteur d'identification de l'individu et que l'initiation est un processus d'individualisation. En elle-même, cette thèse est évidente ou presque : chaque individu, chez les Aranda et dans toute la vaste zone centrale qui connaît des objets rituels de type *tjurunga*, est associé à un *tjurunga*, et un seul, la finalité ultime de l'initiation étant la révélation à l'initié de son *propre tjurunga*. Mais on en voit immédiatement les limites, car l'initiation est générale en Australie tandis que le *tjurunga* ne l'est pas. Certes, les différents stades de l'initiation aranda représentent autant d'étapes cruciales dans l'identification du jeune Aranda, mais cela ne nous dit pas ce que représente l'initiation dans les structures sociales et religieuses aborigènes dont personne ne met en doute, par delà l'infinie variation des détails, qu'elles obéissent à un modèle commun. Qu'en est-il ailleurs, là où il n'y a pas de *tjurunga* mais seulement des objets rituels non ou faiblement individualisés, comme les rhombes, les flûtes, les paniers, etc. ?

Sur les questions plus générales de sociologie australienne (toute la première partie), je serai plus réservé. Il est devenu de règle aujourd'hui dans les travaux sur l'Australie de commencer par expliquer longuement que le Temps du Rêve n'est pas un temps, ni une temporalité primordiale, ni un temps du mythe. Personnellement, j'ai beaucoup de mal à voir en quoi ce qu'on appelle traditionnellement le Temps du Rêve en Australie serait différent du temps du mythe, celui, par exemple, des dieux de la Grèce ancienne, celui de la Genèse ou encore celui du mythe pour les Indiens d'Amérique. Deux choses me paraissent

claires. Premièrement, le Temps du Rêve est fondateur (au sens où on dit que le mythe l'est) ; dans la conception aborigène, il fonde la quasi-totalité du monde, à la fois le paysage, les détails de la géographie et les institutions ; or ce qui est fondateur possède nécessairement une priorité logique et/ou temporelle sur ce qui est fondé, il est *avant*. Deuxièmement, il y a dans le Temps du Rêve, comme dans l'ensemble de la mythologie propre à chaque peuple aborigène, quelque chose comme une progression, une dialectique différenciatrice, une *temporalité*, donc. C'est en ces deux sens que, contrairement à ce qu'écrit l'auteur (p. 38), l'expression « Temps du Rêve » me paraît équivalente à celle de « temps du mythe ». Il y a deux temps, dans les conceptions aborigènes comme ailleurs : un temps du mythe et un temps qu'on peut dire « actuel » ou « temps des hommes » ; ce sont deux mondes, deux temporalités, chacun régi par ses lois propres, mais dont le premier est toujours conçu comme avant le second, quelles que soient les difficultés que l'on ait à les raccorder.

Aucun des arguments contraires présentés par Moisseeff ne me paraît recevable. Je m'étonne même qu'elle puisse écrire : « il ne peut s'agir d'un temps historique » (p. 35). Qui confondrait le temps du mythe et le temps historique ? Dans la phrase suivante, l'auteur explique ce qu'elle entend par temps « historique » dont les caractéristiques impliquent, selon elle, « qu'il ait une origine et, par là, un âge ». Or « l'origine du temps » est certes une expression qui a un sens en mathématiques, ou encore au sein de la mythologie, mais pas en histoire. Quant à « l'âge du temps », cela fait penser au célèbre dialogue entre le poète qui dit « Oh temps ! suspends ton vol ! » et celui qui lui répond « Mais pour combien de temps ? » Si je comprends bien l'argumentation, on réfute l'idée que le Temps du Rêve est un temps du mythe en montrant que ce n'est pas un temps historique, après avoir attribué à celui-ci précisément les caractéristiques d'un temps mythique. Quelques lignes plus loin, Moisseeff écrit que (néanmoins) le Rêve « est bien le temps », mais « du temps dans le sens du mouvement qui se génère tout seul... » J'avoue ne pas arriver à donner un sens à cette phrase, car on ne peut concevoir le mouvement que *dans le temps*, ce qui implique d'une part que le temps ne saurait être un mouvement, d'autre part que le mouvement suppose le temps. Je continuerai donc à parler du Temps du Rêve. Mais ce temps du Rêve n'est pas situable dans le nôtre. La raison en est simple : ce qui s'est passé *en ce temps-là* fait, pour les hommes, référence *pour l'éternité*. Que le temps du Rêve constitue l'éternité pour les hommes, *de leur point de vue*, n'empêche pas qu'il soit bien, *en lui-même*, un temps.

Aussi bien, la distinction qu'établit Moisseeff (pp. 42 *sq.*) entre les mythes qui seraient de vrais « mythes d'origine » et ceux qu'elle appelle « récits rituels » me paraît particulièrement malheureuse. D'autant plus qu'elle insiste sur le caractère différenciateur, progressif et fondateur de la mythologie en général, plus spécialement à propos du mythe des *inapatua*, les premiers êtres différenciés. Mais elle n'aperçoit pas qu'il en va exactement de même pour les « récits rituels » qui, selon elle, décriraient « avant tout une topographie et une toponymie » (p. 32). Or ces derniers sont fondateurs au même titre que les autres, mais au lieu de l'être du cosmos ou des principales institutions humaines, ils le sont des multiples détails des rites d'initiation dans leur première phase (circoncision et subincision), de la façon de couper, d'utiliser des couteaux de pierre et non des brandons, de la danse des femmes portant des boucliers, de certains motifs peints sur le dos du novice, etc. Moisseeff analyse ces rites, mais sans les mettre en relation avec les mythes qui les fondent. C'est là, à mon avis, la principale faiblesse du livre, partiellement rachetée, il est vrai, par la belle analyse qu'elle fait (pp. 229 *sq.*) de la suite du mythe des *inapatua* en rapport avec la seconde phase de l'initiation (*engwura*). Il n'y a pratiquement aucun détail du rituel, aucun geste (comme la façon de porter le novice sur les épaules) ou objet (comme les plats en bois dans lesquels on recueille le sang de la circoncision) qui ne trouve sa raison d'être dans ces récits que l'on voudrait réduire à une signification purement « topographique ». Ce sont bien des mythes d'origine et ils poursuivent, à leur façon, la tâche de différenciation par coupure

entreprise par les héros célestes sur les *inapatua*. La mythologie aranda est un ensemble cohérent et ordonné en fonction d'une temporalité propre, et c'est ce qui donne toute sa signification à la notion de *Temps du Rêve*.

Et si nous pouvons aujourd'hui mieux le comprendre, c'est en grande partie grâce au véritable travail d'orfèvre que Marika Moisseeff nous donne à admirer lorsqu'elle analyse ces rites d'initiation, travail que, pour reprendre un mot qu'elle affectionne, on pourrait qualifier de « ciselage ».

Alain Testart

Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative
Université de Paris X – Nanterre

-
1. J. A. MORTON, *Sustaining desire. A structuralist interpretation of myth and male cult in Central Australia*, Ph. D. Thesis, Canberra, Australian National University, 1985.
 2. Alain TESTART, *De la nécessité d'être initié. Rites d'Australie*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1992 (« Mémoires de la Société d'ethnologie » III).
 3. Cf. *ibid.* : 116-119 et « Des rhombes et des *tjurunga*. La question des objets sacrés en Australie », *L'Homme*, 1993, 125 : 31-65.

Jane C. GOODALE, *To Sing with Pigs Is Human. The Concept of Person in Papua New Guinea*. Seattle-London, University of Washington Press, 1995, xvi + 269 p., bibl., index, fig., pl., carte.

C'est en 1962 que Jane Goodale s'aventura pour la première fois dans l'arrière-pays, alors non encore cartographié, de la station de Kandrian (côte sud-ouest de la Nouvelle-Bretagne) pour établir ses quartiers au sein du groupe linguistique kaulong ; elle était accompagnée d'Ann Chowning qui s'installa chez les Sengseng voisins.

On connaissait déjà les Kaulong par quelques articles du même auteur, notamment sur les jeunes célibataires terrorisés par la sexualité et le mariage, et prenant la fuite pour échapper à l'assiduité des jeunes filles, sur la strangulation des veuves à la mort de leur époux — tâche qui incombait au frère de la victime, voire à son fils (après l'interdiction administrative, les frères eurent pour tâche de veiller à ce que leur sœur veuve ne se suicide pas) —, ou encore sur le modèle de la « reproduction » d'une paire ancestrale de germains de sexes opposés déterminant deux lignées de « germains » s'intermariant (que l'auteur nomme *affinal* « *siblings* », faute de terme pour cousin croisé), terminologiquement différenciées en tant que descendant respectivement du frère ou de la sœur fondateurs du hameau¹. Le présent ouvrage reprend ces sujets et les expose sous une forme à la fois thématique et narrative où l'auteur se met souvent en scène dans ses rapports avec les habitants des deux villages kaulong où elle a séjourné. Comme le suggère le titre, le souci de Goodale est plus spécialement ici d'analyser comment les Kaulong se définissent comme « êtres humains » (*potunus*) : « Comment devient-on humain et [...] comment maintient-on cette condition humaine ? Enfin, comment montre-t-on — et, de ce fait, comment légitime-t-on « son humanité par des célébrations et activités publiques ? » (p. xi).

Après le chapitre 1 décrivant la situation des Kaulong et de leurs voisins, et les conditions dans lesquelles Goodale s'installa, le chapitre 2 définit les composantes de la personne