



HAL
open science

A LA RECHERCHE DES ALURIDJAParenté et Organisation Sociale chez les Ngaatjatjarra du Désert de l'Ouest Australien

Laurent Dousset

► **To cite this version:**

Laurent Dousset. A LA RECHERCHE DES ALURIDJAParenté et Organisation Sociale chez les Ngaatjatjarra du Désert de l'Ouest Australien. Anthropologie sociale et ethnologie. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), 1999. Français. NNT: . tel-00202005

HAL Id: tel-00202005

<https://theses.hal.science/tel-00202005v1>

Submitted on 3 Jan 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**ECOLE DES HAUTES ETUDES EN SCIENCES
SOCIALES**

ANNEE 1999

N° attribué par la bibliothèque

□□□□□□□□□□

THESE

pour l'obtention du grade de

DOCTEUR DE L'EHESS

Discipline: *Anthropologie sociale et ethnologie*

présentée et soutenue publiquement par

Laurent DOUSSET

le 06 Décembre 1999

Titre: **A LA RECHERCHE DES ALURIDJA**

Parenté et Organisation Sociale chez les Ngaatjatjarra du Désert de l'Ouest Australien

Volume I sur II

JURY

Mr Emmanuel DÉSVEAUX (Maître de Conférences, EHESS)

Mme Barbara GLOWCZEWSKI-BARKER (Chargé de Recherches, CNRS)

Mr Maurice GODELIER (Directeur de thèse, Directeur d'Etudes, EHESS)

Mr Franklin E. TJON SIE FAT (Associate Professor, Leiden University)

Mr Robert TONKINSON (Professor, University of Western Australia)

Mr Eduardo VIVEIROS DE CASTRO (Profesor, Museo Nacional, Rio de Janeiro)

Table des Matières

VOLUME I

Avertissement, conventions et préface	6
<i>Avertissement</i>	6
<i>Abréviations et conventions</i>	7
<i>Cartes générales</i>	10
<i>Phonétique et alphabet</i>	13
<i>Préface et remerciements</i>	15
Introduction	21
I. Le contexte historique et géographique	27
<i>I.1. Histoire de l'avant-contact et géographie</i>	29
I.1.1. Ecologie et climat du Désert de l'Ouest	30
I.1.2. Histoire de l'occupation du Désert de l'Ouest	35
I.1.3. Langue et identité tribale : qui sont les Ngaatjatjarra?	44
a) La notion de tribu	44
b) La classification linguistique	47
c) L'identité dialectale chez les Ngaatjatjarra : une construction historique récente ?	52
I.1.4. Y-a-t-il encore des chasseurs-cueilleurs en Australie?	60
<i>I.2. Histoire du contact</i>	63
I.2.1. Les explorateurs	64
I.2.2. Les missionnaires	67
I.2.3. Les patrouilles gouvernementales	77
a) La station d'essais atomiques à Woomera (WRE)	78
b) Les répercussions de l'exode pour les populations migrantes	83
c) Les répercussions de l'exode pour les populations nomadisantes, ou la démographie du désert avant et pendant le contact	89
I.2.4. Les ethnologues	98
<i>I.3. Le contexte politique</i>	106
I.3.1. Le gouvernement et la terre	106
I.3.2. Le Ngaanyatjarra Council	115

II. Parenté et organisation sociale à Tjukurla	121
<i>II.1. Quelques préliminaires sur la parenté australienne</i>	122
II.1.1. La distinction entre parenté et organisation sociale	123
II.1.2. Le caractère universaliste de la parenté australienne	125
<i>II.2. La communauté de Tjukurla</i>	131
II.2.1. Habitation	136
II.2.2. La population de Tjukurla	147
a) Origines de la population	147
b) Population actuelle	154
II.2.3. Economie traditionnelle	160
II.2.4. Economie moderne	165
<i>II.3. L'organisation territoriale</i>	172
<i>II.4. L'organisation sociale</i>	184
II.4.1. Le système formel	186
a) Le système à 4 sections	189
b) Le système à 6 sections	194
c) Le système à 8 sous-sections	197
II.4.2. Les moitiés générationnelles	202
II.4.3. L'origine du système à section	209
a) Origine locale des sections	209
b) La diffusion des sections jusque chez les Ngaatjatjarra	215
(1) Les Pintupi ou la transition de 5 sections à 8 sous-sections	222
(2) Diffusion des sections dans le Désert de l'Ouest : une vue d'ensemble	227
<i>II.5. La parenté</i>	230
II.5.1. La famille	231
a) Quelques remarques sur la notion de " famille "	231
b) La famille chez les Ngaatjatjarra	239
II.5.2. La personne	248
a) La conception	249
b) La naissance	258
c) Nomenclatures personnelles	260
(1) La section	261
(2) Les noms personnels	266
d) <i>Kalyartu</i> : transmission de l'identité	272
e) L'adoption et la tutelle	278

f) La mort	286
II.5.3. Ego et les autres ou la méthode généalogique	288
II.5.4. La terminologie des consanguins	296
(1) La famille nucléaire et les proches	298
(2) Siblings, cousins parallèles et croisés	303
(3) Les grand-parents et les petits-enfants	312
II.6. <i>L'alliance de mariage et les affins</i>	315
II.6.1. Les règles de l'alliance : comment trouver une femme?	315
a) La promesse cérémonielle	319
b) La promesse exo-cérémonielle et alliances sans promesse	323
II.6.2. La terminologie des affins	328
II.6.3. Moitiés générationnelles et mariage irrégulier : aspects formels de l'alliance de mariage	332
II.6.4. L'échange restreint ou direct	350
II.6.5. Alliance de mariage : aspects économiques et politiques	365
II.7. <i>Organisation sociale et parenté : une distinction justifiée ?</i>	371
II.8. <i>Un modèle de la société Ngaatjatjarra</i>	375

VOLUME II

III. Les Aluridja sont-ils un problème ?	384
III.1. <i>A.P. Elkin et " ses " Aluridja : l'origine d'une confusion</i>	386
III.1.1. D'autres " Aluridja " en Australie	397
a) Les Kurnai de Gippsland (Victoria)	399
b) Les recherches de R.H. Mathews dans le New South Wales	402
III.1.2. Des types Aluridja dans d'autres régions du monde	405
a) Les Ngawbe du Panama	406
b) Les basses terres de l'Amazonie	409
c) La terminologie Athapaskan en Amérique du Nord	412
III.2. <i>Spéculations théoriques sur le problème Aluridja : approches envisagées et envisageables</i>	415
III.2.1. Hypothèses sur l'évolution des systèmes	415
III.2.2. Approche totémique : de l'équivalence soeur - épouse	423
III.2.3. Approche formaliste : faire abstraction des stratégies	434

IV. Conclusion.

Distance et proximité : pour une définition désinstitutionnalisée de la parentèle **440**

Références bibliographiques et documentaires citées 453

(a) Références publiées, en cours de publication et thèses	453
(b) Notes de terrain et manuscrits	478
(c) Ressources électroniques (WWW)	479
(d) Outils cartographiques	480
(e) Archives	480
(f) Presse	485

Annexes 486

(a) Tableaux résumant la terminologie Ngaatjatjarra	486
(b) Complément sur la discussion horde - groupe local - patrilignage	487
(c) L'archéologie et la notion d'anomalie	489
(d) Différence d'âge dans le couple lors du mariage	494
(e) Démographie	497
(f) Evaluation de l'âge des personnes	501
(g) Glossaire des mots Ngaatjatjarra utilisés	501

Liste des illustrations 510

(a) Liste des cartes	510
(b) Liste des tableaux	510
(c) Liste des figures	511
(d) Liste des photographies	513

Avertissement, conventions et préface

Avertissement

Des données parfois personnelles sont inévitables dans un travail ethnographique. Afin de sauvegarder l'anonymat des personnes, je les ai codifiées par des numéros qui correspondent aux numéros d'entrée donnés à chaque individu lors de la collecte des généalogies. J'aimerais toutefois souligner que si je n'apprecie guère l'idée de numéroter les individus, c'est pourtant la seule méthode efficace que j'ai trouvée. Inventer des noms pour chaque personne citée aurait certainement contribué à la confusion.

Toutes données sensibles, telles celles touchant à la vie cérémonielle et aux croyances sacrées et secrètes ont été, avec l'accord des personnes avec lesquelles j'ai travaillé et l'organisme les représentant — le *Ngaanyatjarra Council* —, omises dans ce travail. Les quelques allusions brèves à la vie cérémonielle sont des éléments qui sont connus d'un point de vue général pour l'Australie, ou ont déjà été publiés ailleurs. Ceci n'a rien d'exceptionnel dans l'ethnographie australienne mais mérite d'être mentionné pour des lecteurs français.

Une dernière remarque sur la nature de mon terrain en Australie s'impose. Pour des raisons qu'il me paraît inutile de détailler ici, la réserve du Centre dans l'Etat de l'Australie de l'Ouest a été, suite aux vœux des Aborigènes et sous le contrôle du *Ngaanyatjarra Council*, fermée aux recherches anthropologiques indépendantes depuis une trentaine d'années environ. Si j'ai pu, malgré tout, obtenir un permis de recherche, je le dois à de nombreuses personnes qui m'ont soutenu tout au long des démarches et pendant le terrain, notamment à Lizzie Markily Ellis et sa famille de Tjukurla.

Si le conseil régional et l'assemblée des Aborigènes de la réserve m'ont finalement autorisé à effectuer des recherches à Tjukurla, communauté qui, de son côté, n'avait pas hésité à me donner son autorisation, c'est aussi parce que j'ai accepté de signer un contrat et fait certaines promesses qui ne sont pas sans conséquences directes pour le travail ethnographique. La première est bien évidemment de ne pas divulguer, et si possible de ne pas prendre note, d'éléments concrets des domaines secrets-sacrés et des événements

cérémoniels. Par ailleurs, le sujet de ma recherche était la parenté et l'organisation sociale et je devais, autant que possible, m'y limiter. Ensuite, je devrais soumettre toute donnée et texte au conseil régional qui devait approuver la publication des matériaux. Enfin, je ne devais pas résider de manière permanente à Tjukurla. Cette dernière condition n'a pas posé de problèmes particuliers car, ayant à ma disposition une voiture, j'ai bien souvent fonctionné comme chauffeur et accompagnateur lors des nombreux voyages.

Je ne connais que très vaguement les conditions du travail anthropologique qui règnent dans d'autres parties du monde. En Australie, des restrictions de cette nature, variables en fonction de la région et donc de l'encadrement politique des communautés Aborigènes, sont courantes, voire la norme. Il est bien évident que je me suis tenu au contrat et à mes promesses. Si le présent travail en souffre, tel en a été le prix à payer.

Abréviations et conventions

AIATSIS	Australian Institute for Aboriginal and Torres Strait Islanders Studies, Canberra
ANU	Australian National University, Canberra
ATSIC	Aboriginal and Torres Strait Islander Commission
CLC	Central Land Council
UAM	United Aborigines Mission

Les Etats australiens

NT	Northern Territory, capitale Darwin
WA	Western Australia, capitale Perth
QLD	Queensland, capitale Brisbane
SA	South Australia, capitale Adelaide

NSW	New South Wales, capitale Sydney
VIC	Victoria, capitale Melbourne
TAS	Tasmania, capitale Hobart

Conventions pour la description des relations de parenté

f	Ego féminin (<i>female speaking</i>)
m	Ego masculin (<i>male speaking</i>)
e	aîné (<i>elder</i>)
y	cadet (<i>younger</i>)

M	Mère (<i>mother</i>)	F	Père (<i>father</i>)
Z	Soeur (<i>sister</i>)	B	Frère (<i>brother</i>)
D	Fille (<i>daughter</i>)	S	Fils (<i>son</i>)
Ch	Enfants (<i>children</i>)		
W	Epouse (<i>wife</i>)	H	Epoux (<i>husband</i>)
coW	Co-épouse (f. <i>speaking</i>)		
X	Cousins croisés	Xm	Croisés matrilatéraux
		Xp	Croisés patrilatéraux

La lecture se fait donc à l'anglaise (en partant d'Ego). Par exemple, **mMyBD**, est la fille du frère cadet de la mère pour Ego masculin (*male speaking, Mother's younger Brother's Daughter*).

L'usage est de distinguer les parents classificatoires des parents réels en les plaçant entre guillemets simples : **M** pour la mère réelle (biologique) et '**M**' pour la mère classificatoire. Afin d'éviter tout malentendu, cette convention a été utilisée avec parcimonie, préférant, lorsqu'il était possible sans alourdir trop le texte, d'explicitement s'il s'agit de parents réels ou classificatoires. Je renvoie au chapitre *Le caractère universaliste de la parenté australienne* à la page 125 pour une explication de la distinction entre parents

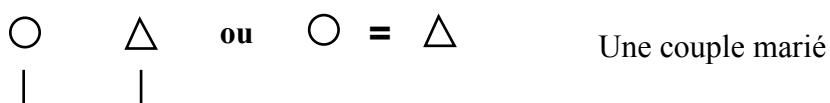
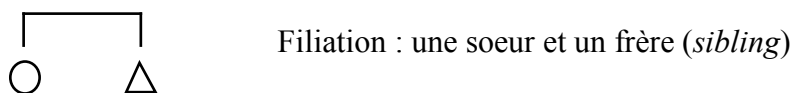
classificatoires et réels.

J'utiliserai lors de la discussion de la terminologie de parenté le mot " réciproque ", comme l'utilisaient Elkin et d'autres, pour désigner un terme qui est symétrique ou ce que Testart (1996) appelle autoréciproque et Scheffler (1978) *self-reciprocal*, c'est-à-dire une relation dans laquelle le terme utilisé par Ego pour X est identique à celui utilisé par X pour Ego. La relation " frère " en Français en est un exemple : lorsque Ego appelle une personne " frère ", il sera appelé par cette personne par le même mot. Le terme et la relation " frère " seront donc, dans ce travail, appelés " réciproques ".

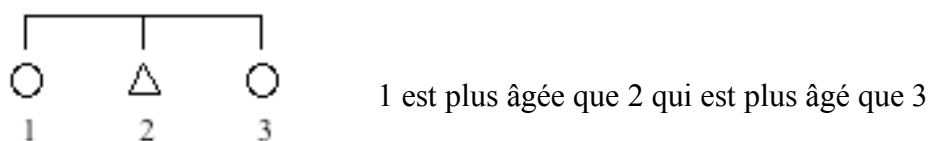
Conventions pour la représentation graphique des relations de parenté

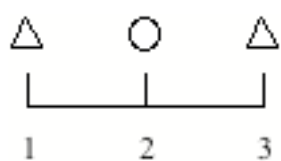
Les symboles classiques sont utilisés tout au long du travail. En voici un rappel.

○	Féminin	△	Masculin
●	Féminin, décédé	▲	Masculin, décédé



En général, c'est-à-dire lorsque la représentation graphique le permet, la temporalité procède de gauche à droite, de sorte à ce que :

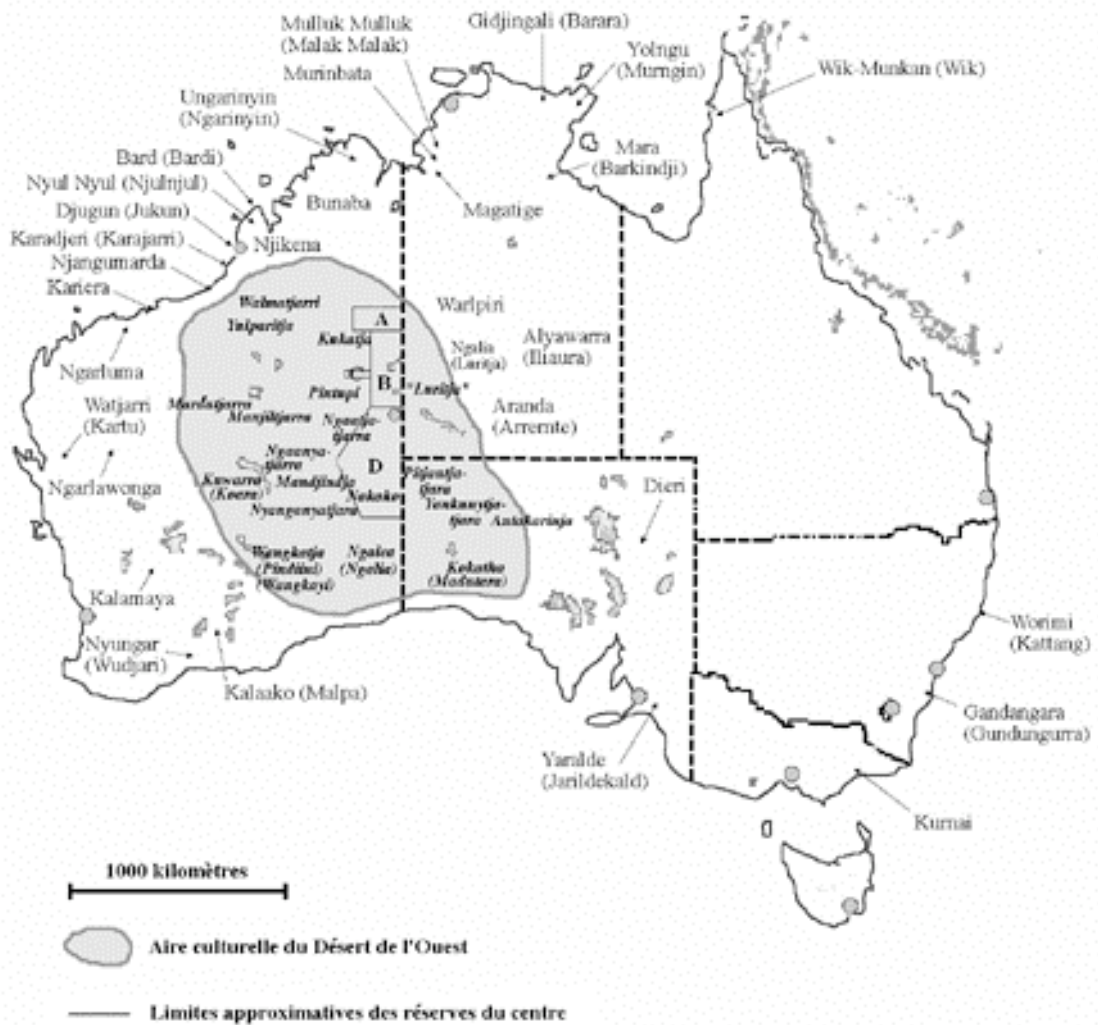




2 a d'abord épousé 1, puis 3

Dans un certain nombre de figures, les personnes sont dotées de numéros (comme dans les deux exemples ci-dessus). Ces numéros sont les numéros de série (ou d'entrée) donnés aux personnes lors du recueil des généalogies. Des numéros identiques renvoient toujours à des personnes identiques.

Cartes générales



Les réserves du centre

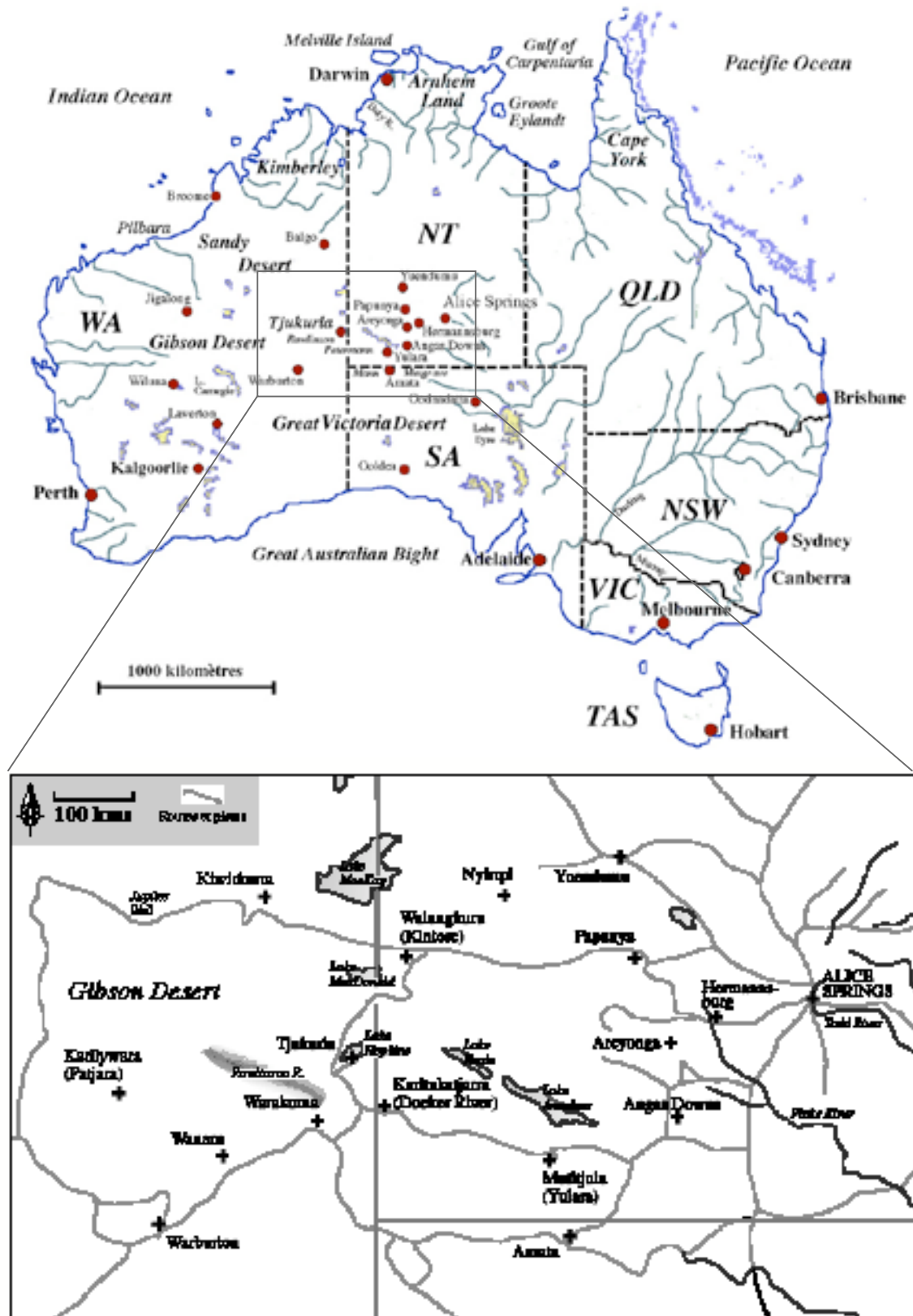
A *Balwina*

C *Kiwirrkurra*

B *Central West Australia*

D *Central Australia et Warburton Ranges*

Carte 1: Les groupes, langues et tribus mentionnés



_Carte 2: Les Etats, principales villes et communautés mentionnées

Phonétique et alphabet

Le Ngaatjatjarra, dialecte de la langue du Désert de l'Ouest principalement parlé à Tjukurla, connaît 17 consonnes et 6 voyelles, dont 3 courtes et 3 longues. Le mode de transcription adopté est celui proposé par Douglas (1977 [1964]).

Les consonnes

Écrit	Oral	Exemple	Traduction	Remarques	Prononciation
p	{ p }	<i>papa</i>	chien		père
tj	{ dJ } { }	<i>katja</i>	fil	stop dentale	similaire à l'anglais <i>jam</i>
t	{ t }	<i>kata</i>	tête		terre
rt	{ t̥ }	<i>warta</i>	arbre	rétroflexe	(p.e.a.f.)
k	{ k }	<i>kapi</i>	eau		qui
m	{ m } { }	<i>mama</i>	père		mère
ny	{ nj } { }	<i>nyangu</i>	à vu	nasal	similaire à l'anglais <i>canyon</i>
n	{ n }	<i>wanka</i>	vie		nous
rn	{ ni } { }	<i>parna</i>	sol (<i>ground</i>)	rétroflexe nasal	(p.e.a.f.)
ng	{ N }	<i>ngurra</i>	camp	nasal	angl. <i>sing</i>
ly	{ lj }	<i>palya</i>	bien, Ok	dentale latéral	similaire à l'anglais <i>million</i>
l	{ l }	<i>pala</i>	cela		sol
rl	{ l̥ }	<i>marlu</i>	kangourou	rétroflexe latéral	(p.e.a.f.)
rr	{ r }	<i>warru</i>	wallabie	roulé, vibrant	alm. <i>Regen</i>
r	{ r̥ }	<i>waru</i>	feu	rétroflexe	(p.e.a.f.)

w	{ w }	<i>wiya</i>	non		<u>oui</u>
y	{ j }	<i>yuwa</i>	oui		angl. <u>yet</u>

Les voyelles courtes et longues

Écrit	Oral	Exemple	Traduction	Remarques	Prononciation
a	[a]	<i>nyaku</i>	allons voir		patte
i	[i]	<i>wiltja</i>	ombre		<u>il</u>
u	[u]	<i>purni</i>	cheval		<u>roue</u>
aa	[a:]	<i>nyaaku</i>	pourquoi?	comme a mais long	<u>pâte</u>
ii	[i:]	<i>wiilyka</i>	chat sauvage	comme i mais long	angl. <u>mach<u>in</u>e</u>
uu	[u:]	<i>puunu</i>	soufflé	comme u mais long	angl. <u>too</u>
p.e.a.f. : pas d'équivalent en anglais ou en français; angl.: anglais; alm.: allemand					

Tableau 1: Alphabet Ngaatjatjarra

Préface et remerciements

C'est en 1992, lorsqu'en compagnie d'un ami d'école je décidais de parcourir les endroits les plus reculés d'Australie, que j'ai rencontré pour la première fois des personnes de la communauté de Tjukurla qui allait, de septembre 1995 à mai 1997, m'accueillir pour mon travail de terrain.

Fasciné par les milieux tropicaux et humides, c'est pourtant la Terre d'Arnhem du Nord du continent qui avait jusque-là attiré mon attention. Avec mon ami, nous espérions alors pouvoir nous rendre dans cette fameuse Terre. Je pensais, naïvement, qu'une lettre de recommandation que m'avait préparée François-René Picon, que je remercie non seulement de m'avoir " initié " à l'ethnologie, mais aussi d'avoir été un ami depuis les toutes premières années d'études, suffirait à obtenir un permis d'entrée en terre aborigène et surtout une autorisation de séjour dans une communauté. Nous obtenions le permis d'entrée, mais pas le permis de séjour. Quelque peu découragés, nous nous rendions malgré tout jusqu'à la pointe septentrionale du parc national de Cobourg, dans la péninsule de Cobourg, cogéré par les administrations fédérales et la communauté Aborigène de la région. Les contacts avec la population locale restaient loin de mes attentes et il était hors de question d'envisager dès ce moment un possible terrain.

Nous avons poursuivi notre découverte du continent austral pour atterrir enfin dans les milieux désertiques du centre. C'est alors que j'ai dû réviser tous mes a priori sur ce milieu dans lequel les Aborigènes ont été considérés longtemps comme " survivant à peine ". La diversité de la faune et de la flore, le jeu des couleurs qui passe du rouge saignant le matin au rose violet le soir, ces espaces interminables remplis de beauté intouchée par l'homme moderne, ces morphologies géologiques au caractère dramatique sont le contraire parfait de l'imaginaire monotone que l'on peut avoir d'une région désertique avant de la connaître. En fait, je n'ai jamais eu l'impression d'être dans un désert, ce cliché qui m'a vraisemblablement été inculqué à l'école et qui le décrit comme le néant interminable et mortel, l'ennemi de l'homme.

Nous avons décidé de pénétrer dans ce que l'on appelle les Déserts de l'Ouest, notamment le désert de Gibson, et même de traverser ce désert d'est en ouest, partir d'Alice Springs et arriver sur la côte à la hauteur de Broome. Peu expérimentés et mal équipés, la police d'Alice Springs nous déconseillait vivement une telle traversée et nous nous sommes contents alors d'entrer dans le désert jusqu'à Docker River, à la frontière entre le

Territoire du Nord et l'Australie de l'Ouest, de monter jusqu'à Kintore, le pays des Pintupi, et de revenir, en passant par Papunya, sur Alice Springs. La terre dans laquelle nous allions pénétrer était propriété Aborigène dans le Territoire du Nord gérée par le Pitjantjatjara Council et réserve en Australie de l'Ouest sous le contrôle du Ngaanyatjarra Council. Découragés par nos expériences dans la Terre d'Arnhem, nous n'espérions plus obtenir le permis de séjour dans une communauté et avons bénéficié sans difficulté majeure d'un permis d'entrée et de transit pour la région en question.

Après avoir franchi la frontière entre le Territoire du Nord et l'Australie de l'Ouest, nous nous attendions à ne plus rencontrer aucun être humain jusqu'à Kintore, notre carte n'indiquant aucune communauté. Or, après une centaine de kilomètres de piste un homme armé d'un fusil assis le long de la piste nous faisait signe de nous arrêter. D'autres Aborigènes se joignaient à nous et finissaient par nous inviter à nous rendre dans leur communauté qui se trouvait à quelques kilomètres. Mais, par peur d'un contrôle de permis nous refusions et après quelques jours nous continuions notre route vers le Nord. Ce soir-là, j'écrivais dans mon carnet de terrain le nom de cette communauté qui allait, trois années plus tard, devenir le lieu de mon terrain : Tjukurla.

De retour en France, j'allais oublier cet événement pour me plonger à nouveau dans mes études et ce n'est qu'en 1994 que je devais, par le hasard des choses, être confronté à nouveau avec cette communauté. Jacques Montredon organisait en commun avec Lizzie Ellis un cours de langue Aborigène, le Ngaatjatjarra, au Centre de Linguistique Appliquée à Besançon. Comme il cherchait des personnes intéressées, Maurice Godelier lui indiquait mes coordonnées ce qui me permettait de participer à cette initiation linguistique. Je savais alors, par la lecture des travaux de Gould, que les Ngaatjatjarra étaient une tribu, ou plutôt un groupe dialectal, de la région que nous avons traversée en 1992. Mais mes connaissances s'arrêtaient là. Je saisis l'occasion et, avant même de participer à ce cours linguistique, j'écrivais une lettre à Jacques lui demandant s'il avait connaissance d'une communauté nommée Tjukurla. La réponse de Jacques fut des plus étonnantes : non seulement le Ngaatjatjarra était le dialecte parlé à Tjukurla, mais, de plus, Lizzie Ellis, avec qui Jacques allait donner le cours, est elle-même originaire de cette communauté et s'y rend fréquemment pour y rendre visite à ses parents et proches.

Lizzie et Michael, son époux, étaient des personnes d'une grande ouverture et gentillesse permettant de discuter les problèmes qui m'intéressaient, c'est-à-dire la relation entre sections, alliance et descendance, entre organisation sociale et système de parenté. Je savais que les groupes du Désert de l'Ouest connaissent 6 sections et je ne pouvais concevoir un tel système comme régulier, statique, normal ou équilibré. Je pensais qu'il devait s'agir d'un stade intermédiaire entre un système à 4 sections et celui à 8 sous-sections. En profond désaccord avec les écrits de Scheffler pour qui des moitiés non-nommées étaient inexistantes, j'extrapolais ce principe aux sections et pensais que les Ngaatjatjarra devaient connaître deux sections non-nommées et " implicites ", ce qui ferait de leur système à 6 sections un système à 8 sous-sections. Lizzie ne semblait pas en désaccord avec cette thèse et remarquait qu'il y avait bien à l'intérieur des sections nommées quelque chose qui permettait de classer certains parents en plus proches ou plus lointains.

Non seulement j'avais a priori trouvé un terrain, mais aussi une première question fondamentale. Commença alors le début des démarches administratives qui, en fait, allaient durer jusqu'à mon retour en France en 1997. Un voyage en Australie d'octobre 1994 à janvier 1995 avait permis de recueillir les premiers éléments de la généalogie de la famille de Lizzie, et de rencontrer Marika Moisseeff, Michael Houseman et Nicolas Peterson à Canberra et d'établir des contacts avec l'AIATSIS, notamment avec Mary Edmunds, Jacquie Lambert, Bernard Huchet et Stephen Wild. Je commençais à comprendre, grâce à la patience et l'indulgence de ces Australiens et Australianistes, que non seulement mes espoirs en ce qui concerne l'obtention d'un permis de recherche dans la région de Tjukurla n'étaient peut-être pas réalistes, mais, et c'était peut-être là le plus important, que la question que je me posais était largement dépassée : 6 sections ou 8 sous-sections, nommées ou implicites, tel n'était pas le problème de l'organisation sociale dans le Désert de l'Ouest et surtout pas des recherches actuelles sur la parenté australienne. L'intérêt de la parenté australienne devait être déplacé de l'étude formelle des structures, que je pensais avec mon regard d'étudiant français être encore d'actualité, vers les pratiques et stratégies concrètes.

Je rentrais en France où mon épouse donnait jour à une fille, puis nous repartions tous les trois pour le continent austral début juillet pour nous installer à Alice Springs. L'enthousiasme de Lizzie et la confiance qu'elle me témoignait sont à l'origine de la

délivrance d'un permis de la part des habitants de Tjukurla m'autorisant à travailler dans leur communauté. Ce n'est que plus tard que j'ai réellement compris le privilège qui m'avait été accordé. En effet, depuis les années 60, aucun ethnologue indépendant n'avait obtenu de permis de recherche dans cette région. Suivaient alors quelques difficultés préliminaires à l'obtention du permis d'entrée et de séjour dans la réserve et deux mois de travail à la " frontière " des terres Aborigènes. Je partais le 20 septembre 1995 pour la première fois pour Tjukurla et devais y retourner périodiquement pour des durées variables jusqu'en mai 1997. Je passe sur les quelques difficultés rencontrées pour obtenir un permis de séjour dans la réserve, auxquelles j'ai déjà fait allusion dans l'avertissement. Il est plus important de souligner pourquoi, au contraire, j'ai pu bénéficier de ce permis.

Le soutien humain et logistique que je dois à de nombreuses personnes pour lesquelles le mot " remerciement " me paraît trop faible a été un facteur primordial. Dans des situations dans lesquelles j'envisageais de tout abandonner, j'ai pu compter sur Maurice Godelier qui, en arrière ou en premier plan était toujours présent. Ethnologie ou relations humaines, il a sans exception aucune trouvé le temps et la force d'écouter, de s'intéresser et de trouver des solutions. En Australie, Robert et Myrna Tonkinson nous ont tous les quatre (entre temps un fils été né en Australie) reçus dans leur demeure comme si nous avions toujours été des amis. Le soutien et l'aide de Bob dans de nombreuses situations ont été, et sont encore, inestimables. C'est, par ailleurs, grâce à Nicolas Peterson que nous avons obtenu le visa Australien. Il a su également me conseiller dans des situations juridiques difficiles et discuter mes travaux. François-René Picon, que j'ai déjà cité, ethnologue, ami et gardien de mes soucis et enthousiasmes, fait partie de ces personnes que l'on ne peut imaginer ne pas avoir rencontré.

De nombreuses autres personnes m'ont, tout au long de mon terrain, soutenu et aidé, ou ont apporté leur savoir-faire à des problèmes spécifiques. Je ne mentionnerai que Stephen Wild pour son soutien durant les six mois lors desquels je bénéficiais d'une bourse de recherche de l'AIATSIS. Mary Edmunds pour son aide dans la formulation du projet de recherche pour l'AIATSIS. Marika Moisseeff pour m'avoir expliqué longuement ce qu'est un terrain en Australie et m'avoir introduit auprès des Australianistes, Jacques et Denise Montredon qui sont, depuis le cours de Ngaatjatjarra, devenus des amis. Marion Selz et Laurent Barry pour leurs conseils et traitement informatique des données généalogiques. Philip Jones enfin qui m'a ouvert les portes des archives du *South Australian Museum* à

Adelaide.

D'autres encore ont su me conseiller et m'aider à un moment ou un autre. Je les remercie d'avoir tous avec la même gentillesse répondu à mes nombreuses questions et demandes. Parmi eux je mentionnerai Fred Myers pour des correspondances sur mes généalogies, Richard Gould pour des explications sur certains points de son ouvrage, Robert Hoogenraad pour ses conseil linguistiques, Jeremy Long pour ses récits et correspondances sur l'époque où il ramenait les Pintupi à Papunya, John Stanton pour sa correspondance sur le problème des moitiés patrilinéaires, Philip Young pour avoir répondu à mes questions sur les Ngawbe, Will Christensen pour m'avoir fait part de sa thèse, Michael Gallagher pour son aide dans l'accès aux archives de Perth, Isabelle Daillant pour m'avoir indiqué la présence de systèmes de parenté similaires en Amérique du Sud et du Nord, et bien d'autres.

Sans la complicité de Lizzie Markilly Ellis et de sa famille, je n'aurais pas pu dépasser le tout premier stade d'une recherche en Australie et je n'aurais même pas pu présenter le projet devant l'assemblée des Aborigènes des communautés Ngaanyatjarra. Sur place, à Alice Springs ou à Tjukurla, elle, son époux Michael et ses amis Bess et Dave Price ainsi que Sally et Angas Green et Alastair Burns, qui sont tous devenus aussi les nôtres, ont été d'un soutien inestimable. Combien nous manquent ces discussions interminables devant un feu entre deux dunes dans le "*no-man's land*".

Inutile de souligner que sans une allocation de recherche (DPSUP 10) et une bourse de recherche de l'AIATSIS (L95/4916) ce travail n'aurait pu avoir lieu. Je remercie tous ceux, déjà mentionnés ou non, qui ont directement ou indirectement contribué à ce que ce privilège me soit accordé. Inutile aussi de souligner le soutien humain et financier donné par ma famille qui n'a jamais, même sans toujours saisir l'importance de partir aussi loin et aussi longtemps, remis en cause et toujours encouragé mes projets.

Partir sur le terrain en famille, avec un enfant de 6 mois, n'est pas chose facile. Pourtant le retour s'est avéré encore bien plus difficile. Nous en sommes revenus avec une fille de près de trois ans à qui il a fallu apprendre à mettre des vêtements et des chaussures, bref à se conduire comme une enfant civilisée, et un garçon qui est né à Alice Springs. De retour en France, il a fallu du temps pour s'habituer au froid, qu'il s'agisse du climat ou des relations humaines, et nous avons rapidement compris que le centre rouge du continent australien et ses habitants, et tous les autres que nous avons eu la chance de rencontrer à

Canberra, Adelaide et Perth, allaient nous manquer à tout jamais. A Alice Springs on dit que lorsque vous voyez dans le Todd, rivière qui parcourt la ville et qui la plupart du temps est asséchée, de l'eau couler une fois, vous allez y revenir; et que lorsque vous la voyez trois fois remplie d'eau, vous allez vous y installer. Nous l'avons vu trois fois.

Je ne remercie pas Meriem, mon épouse, et nos enfants. Ils ont intégralement fait part de l'aventure et si c'est moi qui rédige, c'est que je ne suis que le rapporteur. Je dédie, par contre, le présent travail à la petite dernière, Alicia, née durant la rédaction, la seule à ne pas avoir, ou pas encore, goûté à cette " drogue " de l'autre bout du monde.

Introduction

Edmund Leach, dans *Pul Eliya* (1961: 11), explique que ce que nous devons comprendre d'une société n'est pas de savoir si elle est patrilinéaire, matrilinéaire, les deux ou ni l'un ni l'autre, mais de savoir à quoi correspond la notion de patrilinéarité et pourquoi elle est présente. Et Jack Goody, dans le quatrième chapitre de *Comparative Studies in Kinship* (1969), souligne qu'il est nécessaire de réserver l'expression *double descent systems* aux sociétés dans lesquelles matriclans et patriclans sont effectivement des groupes constitués. Mais allons plus loin. Lester Hiatt (1996: 25, voir aussi 1962) écrit que la horde patrilinéaire était, pour l'Australie, la création fantomatique d'une reconstruction théorique faisant suite à l'invasion coloniale. Le message de ces trois auteurs pourrait être reformulé en une morale de l'ethnologue : vérifiez que les unités sociales, politiques, lignagères que vous recherchez existent véritablement et, seulement lorsqu'elles existent, cherchez à comprendre à quoi elles correspondent dans la réalité et quelles pourraient en être leurs raisons d'être.

Les Ngaatjatjarra sont un groupe dialectal de ce que l'on appelle le bloc culturel du Désert de l'Ouest, situés dans l'Etat de l'Australie de l'Ouest et dans le désert de Gibson. Tjukurla est une communauté Aborigène au sud du lac salé Hopkins, au sein du désert de Gibson, et habité par des personnes que l'on appelle Ngaatjatjarra. Ces personnes connaissent un système de parenté de type Aluridja que Lévi-Strauss avait inclus dans un chapitre dont le sous-titre est "Les systèmes dits aberrants" (1967 [1947]: 587). Aberration qui se résume dans le problème que ces gens peuvent ne pas distinguer terminologiquement les soeurs des épouses, alors que la mère de l'épouse n'est ni un père féminin, ni une mère. Mais aussi : les Ngaatjatjarra ne sont pas une tribu, ne connaissent pas d'organisation clanique ou lignagère, pas d'organisation territoriale fondée sur la horde, pas de sections ou sous-sections regroupant les individus dans des unités sociales, du moins jusqu'à récemment, pas de notion pour désigner la famille nucléaire, pas de terme pour désigner la maisonnée ou le campement, pas de concept spécifique qui différencie les communautés résidentielles. — Quelle est donc cette société?

Voilà posé les deux contextes de ce travail. En voici aussi les modalités. Une thèse est une thèse. Il faut donc bien trouver une idée qui guide les quelques pages qui suivent. Il faut bien quelque chose qui permette de transformer ce que Meyer Fortes (1970: 4) appelle la *culture* — l'aspect qualitatif des faits sociaux — en ce qu'il nomme la *structure* — les phénomènes sociaux qui sont susceptibles d'une description quantitative —. Bref, il faut que l'ethnographie devienne ethnologie. Mais comment faire de l'ethnologie avec une société dont on dit qu'elle “ n'a pas ”, “ ne connaît pas ” et “ ne distingue pas ” ?

C'est un faux problème, évidemment, car s'il n'y a pas ceci, c'est qu'il y a autre chose. Et, par déduction, c'est qu'il y a des épouses qui peuvent être appelées comme des soeurs, ou des soeurs qui peuvent être appelées comme des épouses. Mais aussi, et c'est une évidence, c'est qu'il y a quelque chose qui permet de parler d'une unité sociale de base sans qu'elle soit nommée, quelque chose qui permet de parler des Ngaatjatjarra sans qu'il y ait la tribu. Ce qui sera donc nécessaire dans une ethnologie des Ngaatjatjarra, c'est de définir leur identité. C'est ici que je propose une thèse. La *structure* de la *culture* Ngaatjatjarra, et en conséquence le complexe Aluridja, est telle qu'elle ne peut être définie par des unités sociales discrètes, tel des lignages, des clans ou des groupes territoriaux. Ce qui la fonde sont les relations. Relations entre qui et entre quoi ? Entre des unités qui sont elles-mêmes variables en fonction de ces relations. En effet, ce qui fonde la relation entre individus, familles, groupes ou communautés est la redéfinition incessante de la proximité et de la distance, de l'hostilité et de l'amitié, de l'identité et donc d'autrui, du *nous* et du *vous*; et, par conséquence, de celui qui donne et de celui qui reçoit, du consanguin et de l'affin. Car la relation est toujours une relation d'échange — de biens, de femmes, de savoir — et celui avec qui l'on échange dépend de ce que l'on veut échanger et de ce que l'on attend de cet échange. Je tenterai donc de montrer comment les unités échangistes Ngaatjatjarra sont dynamiques dans leur composition, presque segmentaires, sans toutefois, bien évidemment, être lignagères. J'essaierai d'expliquer pourquoi les Ngaatjatjarra ne sont pas heureux d'être intégrés dans un conseil régional Aborigène aux composantes déterminées, prenant des décisions communes pour tous ses membres. Mais je pense aussi pouvoir montrer que cette redéfinition constante de la proximité et de la distance, du centre et de la périphérie, se retrouve dans celle de la consanguinité et de l'affinité et donc dans cette fameuse et soi-disant absence de distinction entre soeur et

épouse. Car, et je me permets d'insérer ici une remarque qui est bien trop importante pour être une note de bas de page, “ [...] la définition de la consanguinité est au premier chef une affaire de choix et de reconnaissance sociale ” (Héritier, 1981: 13; *cf.* aussi Malinowski, 1963 [1913]: 182); et, exprimé de manière tautologique pour le moment du moins, est un consanguin celui qui n'est pas considéré comme un affiné et vice versa. J'essaierai de montrer pourquoi des institutions telles les sections, qui fixent l'appartenance d'un individu à une unité ou classe sociale, ne sont guère appréciées, mais aussi pourquoi elles ont malgré tout été adoptées. Car si elles ont l'effet fâcheux d'engendrer des groupes dont l'essence serait, formellement du moins, une solidarité organique, elles sont aussi l'outil par excellence pour établir et entretenir des relations avec des “ étrangers ”.

Définir l'identité des Ngaatjatjarra, une identité relationnelle, c'est ce que Fred Myers (1986) avait entrepris pour les Pintupi, voisins des Ngaatjatjarra. En effet, la structure sociale des Ngaatjatjarra et des Pintupi est similaire, sinon identique. Socialement et historiquement il est même difficile de différencier sans ambiguïté ces deux groupes. Je n'envisage pas de continuer là où Myers s'est arrêté. Au contraire, ma tâche est celle que Myers a peut-être entreprise sans nous en faire part avant de s'attarder sur les *sentiments, l'espace et la politique*, comme le titre de son ouvrage l'indique. Pourtant, les conclusions de l'auteur seront mes hypothèses. Résumons-en rapidement quelques points. Myers définit la dialectique de la vie sociale des Pintupi comme consistant dans l'opposition entre “ *overall relatedness* ” et “ *differentiation* ”, les deux trajectoires possibles de l'autonomie individuelle (1986: 288). Etudiant la relation entre événement et structure, il en conclut que les Pintupi sont “ phénoménologiques ”, au contraire des Warlpiri, par exemple, qui seraient “ structuraux ” dans l'approche et la conception de leur forme culturelle. C'est-à-dire, alors que les Warlpiri se réfèrent à des institutions qui permettent d'englober et de justifier les structures sociales et les types de comportements individuels, tels les patrimoitiés par exemple, les Pintupi ne connaîtraient pas cette hiérarchisation des événements dans des structures invariantes. Sans vouloir confirmer cette différenciation culturelle que propose Myers et qui ne me semble pas suffisamment prendre en compte l'histoire pourtant distincte de ces deux groupes — car peut-être que les Warlpiri ont, entre temps et suite à la foule d'ethnologues qui leur ont rendu visite, tout simplement l'habitude de répondre de manière structurale aux questions sur l'événementiel que posent les anthropologues —, il paraît pourtant que les phénomènes d'inclusion et exclusion des

relations au sein de structures sociales ou institutions englobantes soient effectivement absents, ou extrêmement flexibles, parmi les Pintupi comme chez les Ngaatjatjarra. Le contenu ne donne pas la forme au contenant et le contenant ne délimite pas des contenus acceptables et circonscrits. Si Myers nous démontre cette dialectique entre *relatedness* et *differentiation* ou, pour employer les termes que j'ai utilisés plus haut, proximité et distance ou amitié et hostilité, ou encore centre et périphérie, en étudiant la relation entre stratégies individuelles, discours et domaine transcendantal (le *Dreamtime*), je m'attacherai plutôt, en revanche, à exposer en quoi cette même dialectique n'est pas seulement événementielle ou phénoménologique, mais aussi structurale. L'absence de structure, ou le fait que Myers pense que les Pintupi ne sont pas "structuraux", n'est rien d'autre que le reflet d'une autre structure, peut-être inattendue ou mise à l'écart parce que manquant d'institutions que l'on pense peut-être trop souvent être généralisées en Australie : rappelons-nous les citations de Leach, Goody et Hiatt. C'est donc à un niveau "inférieur" à celui envisagé par Myers que se trouvent mes préoccupations. Ce sont les comportements qui font système et qui sont "structuraux" qui m'intéressent, et non pas une relation ou interdépendance culturellement spécifique entre l'existential et l'essence. Ce sont des phénomènes concrets tels la concentration des groupes familiaux dans des missions, l'adoption du système à sections, les stratégies de l'alliance, le système terminologique qui, je l'espère, me permettront d'illustrer cette dialectique entre proximité et distance, et non pas le fonctionnement des négociations, des prises de décisions et de leur rapport avec le transcendantal. C'est je pense aussi pouvoir montrer que s'il n'y a pas de "*enduring corporations*" chez les Pintupi et Ngaatjatjarra, ce n'est pas seulement parce que il y a le *Dreaming* qui reste "*as a control, a structure beyond individuals and binding them to itself*" (Myers, 1986: 297), car ceci est bien, me semble-t-il, le mode de fonctionnement des systèmes religieux qu'ils soient australiens ou non, mais parce que cette absence de "*enduring corporations*" elle-même structurale, est une forme d'organiser la vie sociale en fonction d'une flexibilité institutionnelle et institutionnalisée et donc de mettre en avant non pas la définition des structures, mais leur redéfinition en fonction des relations : c'est ici peut-être l'essence même de ce que nous entendons par "structure" : des relations de rapports. Mais venons-en aux choses concrètes.

Kungkakatja minalinkatja! C'était l'exclamation de Toby lorsque j'insistais pour

comprendre pourquoi certains hommes et femmes étaient décrits comme ayant les mêmes parents, comme étant des siblings, alors que, selon les alliances, je savais que les premiers étaient classés frère de mère et les seconds soeurs de père. Littéralement, l'expression signifie *provenant d'une femme* (kungka-katja), *provenant (aussi) de l'homme* (minalin-katja). La phrase prête à de nombreuses interprétations, amplifiées par l'absence de verbe auxiliaire en Ngaatjatjarra, pourtant les explications et contextes qui accompagnent l'expression sont univoques: *les enfants d'un frère et d'une soeur tiennent dans la même main*, ou, utilisons le jargon anthropologique, les cousins croisés du premier degré sont en réalité des siblings. Ceci n'était pas le début de l'aventure qui allait me mener à étudier le système de parenté dit Aluridja chez les Ngaatjatjarra, mais le début d'une complexification quasi insurmontable des données généalogiques que j'avais pourtant soigneusement recueillies pendant des mois. Avaient-ils bien distingué les frères et soeurs des cousins? M'étais-je assez bien fait comprendre lorsque je me renseignais sur tel ou tel lien généalogique?

L'aberration Aluridja, bien résumée dans cette phrase " emique ", paraît pourtant être un faux problème : si, en effet, certains cousins croisés sont appelés comme des siblings, et j'aurai amplement l'occasion d'y revenir, ce n'est pas pour autant que l'on épouse une " soeur ", et ce n'est pas pour autant que le frère de la mère est identique au père. Ce n'est donc qu'une " aberration terminologique ", mais nullement relationnelle ou structurale. C'est aussi simplement que se résume une grande partie du travail que j'ai entrepris en Australie pendant plus de deux ans. C'est donc aussi forcément prendre position par rapport à des institutions définies par l'ethnologie, tel le classificatoire, l'iroquois, le dravidien etc., en se posant la question formulée par Leach déjà mentionnée : une société ou, dans ce cas un système de parenté, n'est pas " iroquois " ou " dravidien " en soi, mais si des caractères " iroquois " ou " dravidiens " sont retrouvés, c'est qu'il faut se poser des questions sur ses caractères ainsi que sur leur raison d'être. Espérons que ces questions sont les bonnes.

Attardons-nous maintenant sur la structure du présent travail, divisé en trois parties. Il est inutile de trop longuement détailler le contenu de ces parties, chacune ayant sa propre introduction. Je ne ferai que développer rapidement en quoi ces trois parties correspondent à une progression de l'historique vers le théorique en passant par l'ethnographie.

La première présentera le contexte historique et géographique du Désert de l'Ouest et des Ngaatjatjarra. Il sera question de la notion de tribu, du contact avec l'Occident et de ses effets sur la structure traditionnelle. J'y présenterai aussi les principales études ethnologiques entreprises dans cette aire culturelle. L'idée principale qui guidera cette partie est non seulement de présenter la dynamique du peuplement du Désert de l'Ouest et de la diffusion de certains traits culturels, mais aussi d'illustrer, ce qui n'est peut-être pas très original, en quoi la notion unificatrice de "tribu" n'est pas applicable dans cette région. Les sources principales de cette partie seront les oeuvres écrites et les archives.

La seconde partie, ethnographique cette fois-ci, discutera les divers éléments de la parenté et de l'organisation sociale des Ngaatjatjarra, tout en présentant la communauté dans laquelle j'ai effectué la majeure partie de mes recherches, Tjukurla. Il s'agira d'illustrer l'organisation territoriale et donc l'absence de groupes locaux à noyau patrilinéaire, de s'attarder sur la notion de famille et sur les divers éléments qui constituent l'individu en tant qu'élément de la parentèle, tels la conception, la naissance, les noms personnels ou encore les relations spécifiques entre personnes de moitiés générationnelles identiques. Dans cette même partie, je présenterai également la terminologie et les comportements associés aux catégories de parents, l'alliance de mariage, ses règles et pratiques, ainsi que l'organisation sociale, c'est-à-dire les sections et les moitiés générationnelles.

Dans une dernière partie, cette fois-ci à caractère ethnologique, je tenterai de décrire des possibles hypothèses qui permettraient d'illustrer le problème Aluridja. Il s'agira de faire de la "structure" à partir de la "culture". Paradoxalement peut-être, il ne s'agira pas d'établir une structure pour une culture, mais de proposer un certain nombre de types d'explications ou d'approches théoriques qui pourraient résoudre un certain nombre de problèmes. En conclusion, enfin, j'essayerai de faire concorder ces diverses approches en tentant de dégager une définition de la parenté, ou plutôt de la parentèle, qui est opératoire pour le bloc culturel du Désert de l'Ouest.

I.

LE CONTEXTE HISTORIQUE ET GEOGRAPHIQUE

Il est plus évident et facile de faire une liste des travaux caractérisés par l'absence de présentation du " contexte ", surtout en ce qui concerne les études de la parenté, que d'exposer un cadre théorique formalisant la nécessité de sa prise en compte.

J'attache, et c'est une opinion personnelle, une importance toute particulière à cette partie pour deux raisons. D'abord, il est inapproprié de présenter les structures de la parenté sans les confronter à un contexte social plus large et cette affirmation renvoie évidemment à la problématique fondamentale des " causalités structurales ". Car le terme *contexte* vient du latin *contexere* signifiant " tisser ensemble ", menant aussi à *contexture* dont la définition est : " façon dont sont assemblées les différentes parties d'un tout ; structure " (Larousse).

Mais il me paraît tout aussi important de rompre avec une tradition implicite qui fait abstraction de la " modernité " (ou actualité) dans laquelle les communautés aborigènes baignent aujourd'hui. La présentation de l'actualité sociale est souvent allusive dans des ouvrages qui deviennent rapidement, au fil de la lecture, d'un formalisme si bien connu pour l'Australie et qui finit, à mon avis, par être incompréhensible. Ce formalisme, accompagné de l'absence ou quasi-absence de description même et forcément subjective de la réalité me semble avoir comme premier effet celui de tromper le lecteur qui n'a aucune expérience australienne personnelle. Que l'on ait la possibilité ou la volonté de relier parenté et actualité ou non n'est pas la question; il s'agit seulement d'honnêteté ethnologique.

Mais il y a aussi des raisons plus " scientifiques " à mes préoccupations. Comment le contexte historique, politique, légal et social est-il à l'origine d'unités socio-politiques plus larges, mieux organisées et définies qu'elles l'étaient " traditionnellement " ? Comment se crée une quasi-tribu, comment se fait le recrutement dans des communautés et comment deviennent-elles des quasi-institutions ? En conséquence, comment formule-t-on la règle

exogamique en fonction de ces transformations et comment la conceptualisation de la consanguinité et de l'affinité se transforme-t-elle selon ces contextes historiques ? Si répondre à ces questions n'est pas toujours possible, il relève toutefois du devoir ethnographique d'en présenter les substrats potentiels.

Cherchant à justifier ou renforcer cette position, je me suis souvenu de l'extrait d'un cours magistral donné par Husserl en 1925/26 nommé *Analyse der Wahrnehmung* que j'avais lu il y a plusieurs années. Mes souvenirs de ce texte étaient vagues et se résumaient à l'exemple que Husserl donnait lui-même, celui de la perception d'une table. La perception d'une table est, du point de vue du mécanisme de la pensée, un mélange de la perception effective de la part visible de cette table et de perceptions potentielles de ses faces cachées.

J'ai depuis repris ce texte mais l'ai rangé presque aussitôt dans la poussière qui l'avait abritée. A vrai dire, je n'y comprenais plus grand chose, ou plus exactement je n'y voyais plus ce que je croyais comprendre autre fois. Mais l'exemple est approprié. Il est bien évident que si ces perceptions potentielles mènent à quelque chose qui ressemble effectivement à une table, c'est que j'ai déjà en tête ce à quoi le concept "table" doit correspondre et c'est que la perception de l'apparence m'a donné la possibilité d'identifier l'objet à ce concept. Remplaçons la table par "le complexe culturel actuel" et sa face apparente par "la parenté", et nous voyons que le concept de ce "complexe culturel" ne peut se réaliser que si le lecteur a au préalable une connaissance de sa "face cachée" ou non-évoquée par l'ethnographe. Mais, me dira-t-on, il est impossible de présenter la totalité de la face cachée voire de décrire objectivement la face apparente. Certes, mais le partiel même erroné est toujours plus utile que le silence.

Ce "contexte" sera, pour des raisons de commodité, divisé en trois parties chronologiques : L'histoire ou ce que l'on en sait avant l'arrivée de l'Occident, l'histoire du contact, des premières années pendant lesquelles les populations du Désert de l'Ouest ont pris connaissance et sont entrées en relation avec les étrangers, et enfin le contexte politique actuel, c'est-à-dire l'histoire présente, les conditions juridiques et politiques auxquelles les populations sont confrontées.

I.1. Histoire de l'avant-contact et géographie

L'histoire de l'avant-contact sera lui-même divisé en trois parties. Dans un premier temps, je présenterai l'écologie et les conditions climatiques propres au Désert de l'Ouest. Si des corrélations universelles entre systèmes de parenté ou organisation sociale et écologie semblent être difficiles à établir, ce n'est pas pour autant que ces systèmes ou organisations en soient indépendantes. Ceci est peut-être particulièrement vrai pour le Désert de l'Ouest dont l'extrême aridité a impressionné les premiers explorateurs et, au vu des descriptions parfois folkloriques, on a l'impression que toute erreur, non seulement humaine mais aussi culturelle ou sociale, est fatale.

Ensuite je tenterai de réunir les quelques maigres informations dont nous disposons sur l'histoire humaine dans cette aire précédant le contact avec l'Occident. Dans l'état actuel des choses, c'est-à-dire à défaut de construire une méthodologie qui permettrait d'inclure d'autres éléments sociaux et culturels que la culture matérielle et la langue dans la reconstruction et la datation de "proto-systèmes culturels", c'est bien évidemment l'archéologie et la linguistique qui nous fournissent l'essentiel, sinon l'ensemble des matériaux. Il s'agira de tracer les grandes lignes migratoires et les origines de la population du Désert de l'Ouest. Nous passerons progressivement à l'histoire du contact des 200 dernières années où il s'agira également de montrer la continuité des pressions migratoires et des diffusions de traits culturels au sein du désert et entre le Désert de l'Ouest et les régions limitrophes.

Ceci nous conduira à la troisième partie dans laquelle je discuterai plus longuement la composition des populations de ce désert et, de ce fait, essaierai de cerner la question de l'organisation tribale ou de l'identité du groupe, mais aussi celle de l'émergence de nouvelles identités dont l'existence est directement liée à la présence du colonisateur. Dans une dernière partie je tenterai de satisfaire les désirs intimes des amateurs de l'exotique en évoquant la question de savoir si, quelque part derrière une dune de sable, une famille sauvage et oubliée attend toujours d'être ethnographiée. Ces quelques paragraphes

anecdotes permettront, en revanche, d'introduire la partie suivante qui présentera pourquoi les " autres " ne sont, justement, plus derrière ces dunes.

I.1.1. Ecologie et climat du Désert de l'Ouest

Faire face au désert est un dur travail, surtout pendant les sept ou huit mois de la saison chaude. Rapidement l'on développe une immense admiration et respect pour les Aborigènes qui l'ont conquis et fait sien. (Tonkinson, 1991 [1978]: 15)¹.

Tel est ce que nous rapporte Tonkinson dans un chapitre sur les conditions de terrain dans le Désert de l'Ouest; et les remarques faites par Gould quelques années auparavant n'étaient guère différentes :

Comparés aux gens du Kalahari, les habitants du Désert de l'Ouest doivent subsister avec significativement moins d'eau, gibier et aliments végétaux. [...] Les Aborigènes du Désert de l'Ouest ont réussi à survivre dans l'environnement physique le plus rude jamais habité par l'être humain avant la Révolution Industrielle (Gould, 1969c: 273)².

Les mémoires de la missionnaire Dora Wakerley (1990) qui allait, engagée dans la

¹ " Coping with the desert is hard work, especially during the seven or eight months of the hot season. You soon develop immense admiration and respect for the Aborigines who have conquered it and made it their own. "

² " Compared to the Kalahari people, the Western Desert people must subsist on significantly less water, game, and plant foods. [...] Western Desert Aborigines have managed to survive in the harshest physical environment on earth ever inhabited by man before the Industrial Revolution. "

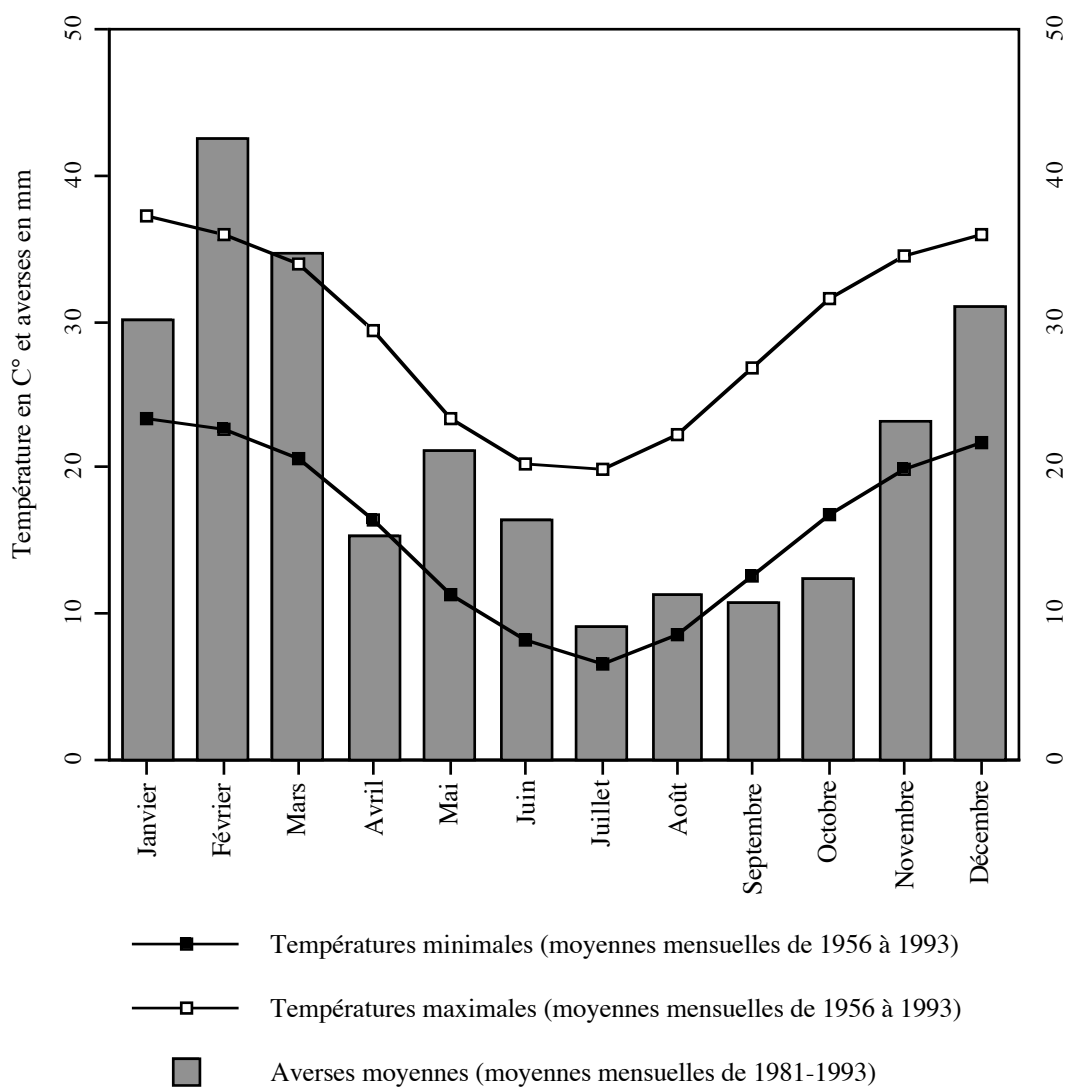
United Aborigines Mission, travailler plusieurs années à Warburton à partir de la fin des années 30, témoignent de la difficulté pour l'homme blanc de s'établir dans cette zone écologique et, encore auparavant, l'explorateur Ernest Giles, premier homme blanc à traverser le Désert de l'Ouest d'est en ouest et d'ouest en est, et sur lequel je reviendrai avec plus de détail dans un chapitre ultérieur, pensait qu'il n'y avait que les indigènes qui sont encore plus hostiles que cette nature.

Les citations et récits pourraient être multipliés, mais ils ne feraient que souligner les propos rapportés ci-dessus¹. Un dernier point, pourtant, doit être mentionné : le Désert de l'Ouest n'a, pour sa majeure partie, pas été considéré apte à nourrir du bétail. Ce fait n'est évidemment pas sans importance car ce n'est probablement que pour cette raison que jusque à la fin des années 60 de ce siècle, et pour un groupe jusque en 1984, des Aborigènes avaient été “ épargnés ” par le contact direct avec le colonisateur.

Avec des pointes de parfois 45°C le jour, la température peut descendre la nuit en hiver jusqu'au point de gel. Les averses sont rares toute l'année mais avec une période plus abondante pendant l'hiver. Les pluies y sont alors d'une grande violence et disparaissent après quelques jours, le plus souvent quelques heures, comme elles sont arrivées : accompagnées de vents violents. Les lits des rivières, lorsqu'il y en a (à proximité des collines, par exemple), se remplissent d'eau pendant quelques jours pour redevenir ensuite ce qu'ils sont pendant la majeure partie de l'année : un lit de sable bordé de végétation quelque peu plus dense. Grande est la surprise lorsque pour la première fois vous pénétrez dans ce désert et que vous cherchez vainement à vous orienter à l'aide d'une carte et des cours d'eau qui y sont pourtant clairement indiqués. Il reste, cependant, que ces quelques pluies violentes suffisent à remplir des trous d'eau — des cavités dans des rochers et des trous ou crevasses dans le sol — éparpillés dans la nature, dont certains tiendront l'eau jusqu'aux pluies prochaines.

¹ Voir par exemple les citations des explorateurs Warburton, Forrest, Giles et Carnegie dans Tonkinson, 1991 [1978]: 31-34.

Photographie 1: Pangkupirri (la tache noire au fond), à une trentaines de kilomètres au sud de Tjukurla, est un des quelques rares points d'eau permanents (yirnta) de la région.



_Figure 1: Données climatiques sur les Rawlinson Ranges (limite est du Désert de Gibson)¹

Photographie 2: Une tempête, amenée par les vents de l'Ouest, s'annonce à Tjukurla. Cette formation de nuages noirs interrompus par des couches blanches est appelée Kurtu kurtu. Les pluies violentes ne dureront que 30 minutes.

Les écosystèmes varient selon qu'il s'agit de plaines sableuses ou de collines et chaînes montagneuses plus " riches " même si, d'un point de vue général, la végétation est maigre mais non inexistante. L'herbe spinifex (*Triodia sp.*), redoutée pour ses tiges dures et pointues et utilisée pour sa gomme (voir De Graaf, 1967) est abondante et quelques arbres y poussent, comme des espèces d'acacias, notamment le Mulga (kurrku ou wanari, *Acacia aneura*, 5 à 12 mètres), dont les graines étaient un des aliment de base durant toute l'année et dont le bois, relativement facile à travailler quand il est vert mais extrêmement dur une fois sec, était important pour la fabrication d'objets. L'*Allocasuarina decaisneana* (kurrkapi), un arbre qui peut atteindre plusieurs mètres, pousse dans les dunes de sable et dont les graines étaient consommées et le bois utilisé pour faire des outils. La *Hakea* (piripiri, plusieurs espèces) produisent des graines et du nectar comestible et dont les cendres de l'écorce étaient utilisées comme cicatrisant. Parmi les fruits, légumes et céréales il faut surtout souligner les tomates sauvages (famille des *Solanaceae*), les figues (genre *Moraceae*, famille *Ficus*) et les céréales comme le millet australien (karltu karltu, *Panicum decompositum* et autres) et *Eragrostis eriopoda* (wangunu). Cette liste n'est bien évidemment pas exhaustive et, hormis les quelques éléments fournis dans le chapitre abordant l'économie traditionnelle (page 160 et suiv.), on pourra consulter l'ouvrage de Latz (1995) qui énumère probablement l'ensemble des végétaux utilisés par les Aborigènes

¹ Source : *Bureau of Meteorology, National Climate Centre*, Melbourne, 1994. Les données concernent Giles MS (station météorologique), 25°02'S / 128°18'E, altitude 580 mètres, à l'extrémité Sud-Est des Rawlinson Ranges et du Désert de Gibson.

dans le Désert de l'Ouest et le Désert de Centre¹.

_Photographie 3: La végétation est composée essentiellement de l'herbe spinifex poussant en touffes (en premier plan) et de diverses variétés d'acacias.

_Photographie 4: Les plaines de spinifex et acacia sont parfois coupées par une colline rocailleuse ou une dune de sable (au fond), comme ici à 35 kilomètres au sud de Tjukurla.

Les kangourou (marlu, *Macropus fuliginosus* et *giganteus*) et l'euro (kanyarla, *Macrophus robustus*), comme l'émeu (karlaya ou tjakipiri, *Dromaius noveahollandiae*), autruche australienne, sont relativement rares lors des sécheresses mais sont attirés par la croissance des pousses après les pluies. La nourriture animale (kuka) par excellence des Aborigènes du Désert de l'Ouest était composée de reptiles, notamment les varans (tinka, *Varanus gouldii* et *giganteus*), qui peuvent atteindre près de deux mètres de longueur, à tel point que lors des premières années de contact ils ont souvent été qualifiés de “ Lizard Eaters ”². Plus rarement consommés étaient les *Bush turkey* (*Eupodotis australis*) et les *rabbit-eared bandicoot* (*Marcotis lagotis*). Parmi les invertébrés, les *Witchetty grubs* (maku lunki, larves de *Xyleutes biarpiti*) étaient appréciées. Cette larve peut atteindre la taille d'un pouce et se trouve dans les racines d'un Acacia (ilykuwarra, *Acacia kempeana*)

¹ Sous “ Désert du Centre ” on entend généralement l'aire quelque peu plus fortunée en averses dans les environs d'Alice Springs, occupée au Nord et Nord-Ouest par les Warlpiri et à l'Est, au Sud et à l'Ouest par les Aranda.

² Tel, par exemple, par le journaliste D. Lockwood (1965) qui accompagnait Jeremy Long, un officier de patrouille sur lequel je reviendrai ultérieurement, lors d'une des toutes premières patrouilles gouvernementales dans le Désert de l'Ouest.

et est mangée grillée ou crue. Les fourmis de miel (tjarla, *Melophorus inflatus*), qui accumulent un liquide sucré dans la partie postérieure de leur corps et qui vivent près des troncs du Mulga, sont appréciées aujourd'hui surtout par les enfants¹.

La chasse et la cueillette ne sont aujourd'hui plus les techniques utilisées pour alimenter la population. La sédentarisation, la concentration dans les communautés et l'apport de structures occidentales ont eu comme effet l'abandon quasi total de ces pratiques en tant que mode d'acquisition des ressources alimentaires. En passant par une brève présentation de l'histoire de l'occupation du Désert de l'Ouest et en tentant de réunir les éléments nécessaires à la compréhension de l'identité sociale des Ngaatjatjarra, c'est de l'historique et des raisons de cet abandon dont il sera question dans les chapitres suivants.

Photographie 5: Photographie aérienne de la région de Tjukurla, prise à 7620 mètres d'altitude (Photos: Commonwealth of Australia, AUSLIG, 16/07/1985, Rawlinson SG 52-2 CAF 2802 (run 3; 142-189) et 2803 (run 4; 291-338)).

1.1.2. Histoire de l'occupation du Désert de l'Ouest

Un site archéologique dans le Territoire du Nord fait la une des journaux australiens et internationaux en 1996 : le continent aurait été habité depuis 116 000 ans au moins, et non pas depuis les 40 000 ou 60 000 ans estimés par la communauté scientifique auparavant². Dans le site de Jinmium (Carte 3 à la page 38), au sud-ouest de Darwin (NT), une équipe d'archéologues dirigée par R. Fullagar date des gravures rupestres de 75 000 ans et trouve des outils lithiques qui témoigneraient d'une présence humaine de 116 000 et

¹ Pour plus de détails sur les espèces animales et végétales consommées dans les milieux désertiques du continent on pourra consulter par exemple Cleland & Johnston (1937/38), Cleland & Tindale (1954), Gould (1967), Gould (1969b), Hetzel & Frith (1978) et Latz (1995).

² Voir par exemple le *Nouveau Quotidien* du 29/09/1996 et *Facts* du 26/09/96.

176 000 ans (*cf.* Fullagar et al., 1996). L'homme moderne aurait-il vu le jour en Asie, et non pas en Afrique ? Ou aurait-on sous-estimé les capacités migratoires et de navigation des premiers colons ?

La nouvelle fut rapidement contestée, et un an plus tard, en décembre 1997, la presse annonce que le site n'aurait guère plus de 40 000 ans. Une erreur dans la méthode de datation, des particules "polluantes" dans les échantillons, serait à l'origine de l'évaluation exagérée de la présence de l'homme à Jinmium¹.

Si j'évoque cet événement, c'est pour rappeler que si l'on pense connaître une date minimale pour la présence de l'homme sur le continent (au moins depuis...), celle de la présence maximale (à partir de...) reste toujours discutée. Et si la querelle s'articule autour de la méthode de datation à employer, l'enjeu est en fait celui sur la théorie de l'origine africaine unique de la souche humaine *versus* la théorie des souches multiples et géographiquement dispersées. Les uns soulignent la limite temporelle de la datation par radiocarbone qui se trouverait autour de 40 000 ou 50 000 ans, les autres rétorquent que la datation par thermoluminescence, par exemple, est trop instable et facilement "polluable"². Bref, l'Australie est occupée depuis quelques 60 000 années environ, date sur laquelle la majeure partie des archéologues semblent être en accord.

Pourtant ce n'est que de quelques 30 000 années d'ancienneté que témoignent les fouilles archéologiques dans l'Australie du Centre. Dans les Cleland Hills à l'ouest d'Alice Springs, Michael Smith découvre en 1986 un abri sous roche avec peintures rupestres (Puritjarra) qu'il date de 22 000 ans au moins, probablement 30 000 ans. Et dans la plaine de Nullabor, sur la côte méridionale du continent au sud du Désert de l'Ouest, les sites de Koonalda et Allen's Cave témoignent d'un ancienneté d'occupation similaire (Flood, 1995: 102-4).

Ces quelques sites se trouvent à la limite de l'aire géographique qui nous intéresse

¹ Voir par exemple *The Age* du 23 décembre 1997 et *Archaeology: Newsbriefs*, vol. 51, Janvier-Février 1998.

² Pour une discussion des deux principales méthodes employées, le radiocarbone et la thermoluminescence, les avantages et les inconvénients lorsqu'elles sont appliquées à l'Australie, on pourra consulter Allen, 1994.

ici, le Désert de l'Ouest¹ : à l'est pour Puritjarra, au sud pour la plaine de Nullabor; dans des zones, donc qui sont écologiquement moins imprévisibles que le Désert de l'Ouest lui-même (cf. Carte 3). Le site le plus ancien découvert au sein du Désert de l'Ouest est Puntutjarpa², au sud-ouest de la mission de Warburton de 1969 à 1970. Il date d'entre 10 000 et 12 000 ans, c'est-à-dire à la fin du Pléistocène et au début du Holocène, et coïncide avec l'établissement d'un climat similaire à celui d'aujourd'hui en Australie.

Ce site est d'une importance majeure pour l'archéologie australienne. D'abord, c'est à partir de ce site que Gould (1980) écrira son traité sur l'anomalie et l'analogie en archéologie et en ethnoarchéologie sur lequel on aura l'occasion de revenir ultérieurement. Mais c'est surtout à partir des trouvailles dans ce site qu'il décrit, avec R. Lambert et I. Glover la *small tool tradition* (Gould, 1968b, 1969a et Gould et al. 1977), industrie microlithique qui apparaît en Australie pour la première fois en même temps que le dingo entre 6000 et 4000 ans BP. Le caractère particulier de ces outils est, comme le formule Flood (1995 [1983]: 221), qu'ils sont suffisamment petits pour nécessiter une fixation à un emmanchement³ et on peut donc raisonnablement supposer qu'elle est accompagnée de l'exploitation de la gomme végétale, peut-être déjà de la gomme de spinifex dont la fabrication a été décrite par de Graaf (1967).

Les diverses conclusions et analyses entreprises par Gould seront remises en question par Hiscock et Veth (1991) qui montrent que l'impression d'une continuité dans l'adaptation identique ou presque à un environnement désertique depuis sa première occupation, et donc d'une culture dépourvue de dynamisme, est largement erronée. Dans ce sens, les recherches les plus récentes ont tendance à souligner l'origine géographique diverse des populations occupant le Désert de l'Ouest et les changements dans la densité démographique tout au long de son occupation, mais surtout la sensible augmentation de la

¹ Je reviendrai ultérieurement sur la définition de cette aire culturelle. J'indique pour le moment qu'il s'agit d'une aire géographique désertique, la plus aride en Australie, occupée par des groupes, dont les Ngaatjatjarra, qui parlent des dialectes d'une langue identique.

² Pour plus d'informations sur Puntutjarpa, on pourra consulter Gould, 1968a, 1968b, 1969a, 1996, Gould et al., 1971 et Gould et al. 1977. Voir aussi Hiscock & Veth (1991) qui critiquent certaines conclusions de Gould et les quelques informations fournies dans Flood (1995 [1983]).

³ “ [...] those tools [are] considered small enough to require hafting ”.

présence humaine depuis 1400 ans : le Désert de l'Ouest semble avoir été le lieu de migrations importantes jusqu'à aujourd'hui d'une population mobile et dynamique qui n'a pas, comme certains semblent parfois le sous-entendre, était "réveillée" par l'arrivée de l'Occident. C'est ce dynamisme migratoire que je ne fais qu'effleurer maintenant sous forme abrégée de cartes et "flèches".



Carte 3: Sites archéologiques autour et à l'intérieur du Désert de l'Ouest

Le site de Puntutjarpa représente la date la plus ancienne trouvée pour l'occupation du Désert de l'Ouest et les informations sur les routes migratoires ultérieures exactes et la diffusion de traits culturels restent au stade des hypothèses. Si les archéologues n'ont pu répondre à ces questions, les linguistes, notamment McConvell, s'y sont aventurés. Voici brièvement comment on s'imagine la chronologie des migrations et la diffusion de traits culturels durant le Holocène¹. J'ajouterai également les migrations les plus récentes rapportés par les ethnologues pour le Désert de l'Ouest.

¹ La chronologie présentée est extraite de McConvell, 1985a et 1985b, mais surtout de 1990 et 1996.

6000 à 5000 B.P. (1)

Première diffusion du proto-Pama-Nyungan à partir du Golfe de Carpentaria, QLD (Pama-Nyungan est la famille linguistique la mieux représentée en Australie¹)

4000 à 3000 B.P. (2)

Diffusion de Nyungic (un groupe de Pama-Nyungan) vers le Sud et l'Ouest. Pas de pénétration profonde dans le Désert de l'Ouest.

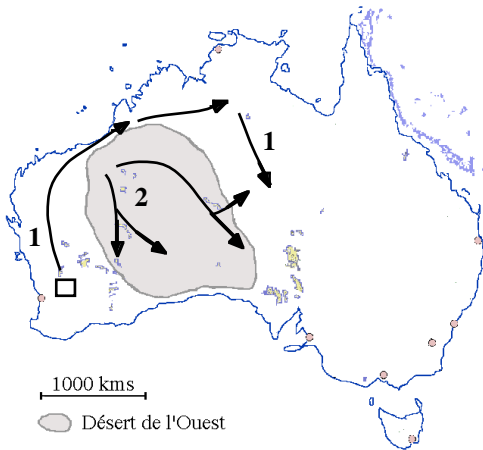
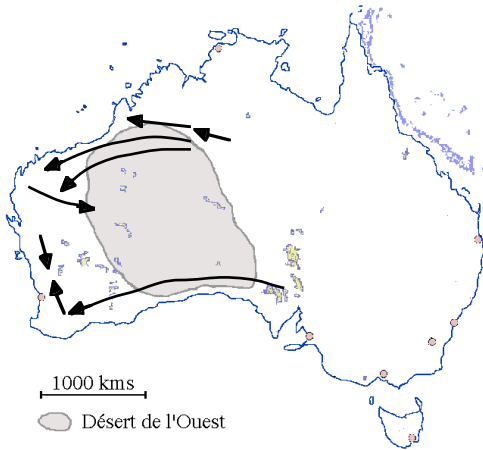
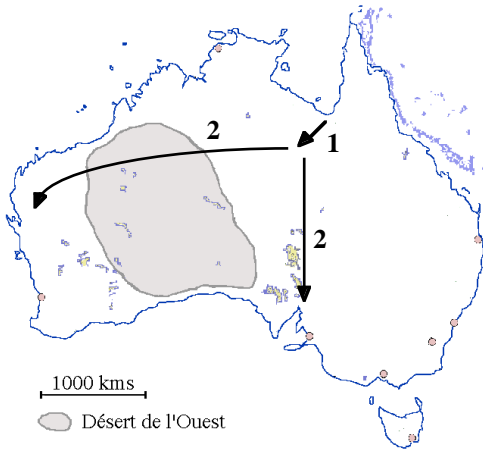
3000 à 2000 B.P.

Diffusion des proto-langues à partir du Territoire du Nord vers l'Australie de l'Ouest et diffusion du Sud-Est vers le Sud-Ouest le long de la plaine de Nullabor.

2000 à 1000 B.P.

1) Origine du système à section dans le Sud-Ouest. Diffusion de ce système vers le Nord dans le Pilbara et le Territoire du Nord.

2) Diffusion de la langue du Désert de l'Ouest (Wati) à travers le Désert de l'Ouest.



¹ Voir aussi le chapitre *Langue et identité tribale : qui sont les Ngaatjatjarra?* à la page 44 et suiv.

1000 B.P. à aujourd'hui

Origine du système à sous-sections au sud-ouest de Darwin dans le Territoire du Nord. Diffusion de ce système dans toutes les directions jusque vers les langues Arandiques.

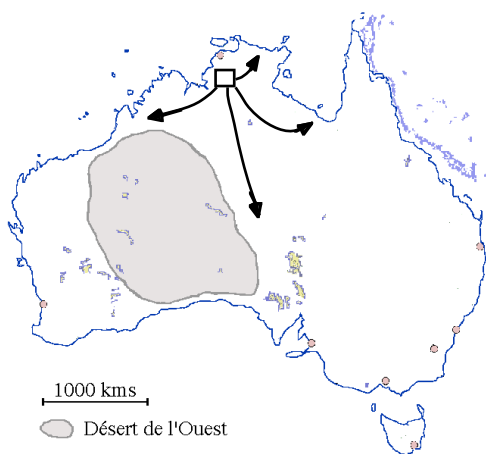
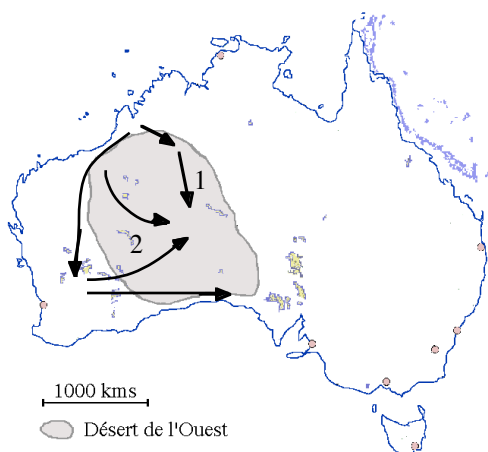


Tableau 2: Chronologie des diffusions linguistiques et de l'organisation sociale depuis 6000 ans (à partir de McConvell, 1996).

Diffusion des sections depuis le début du 19ème siècle environ jusque en 1940 environ (Dousset, n.d.; voir aussi page 215 et suiv.).

1) Diffusion d'une partie de la terminologie du système à section du Pilbara/Kimberleys jusque chez les Pintupi.

2) Diffusion des deux systèmes terminologiques (celui du Pilbara et celui du Sud-Ouest) jusque chez les Ngaatjatjarra et vers Ooldea.

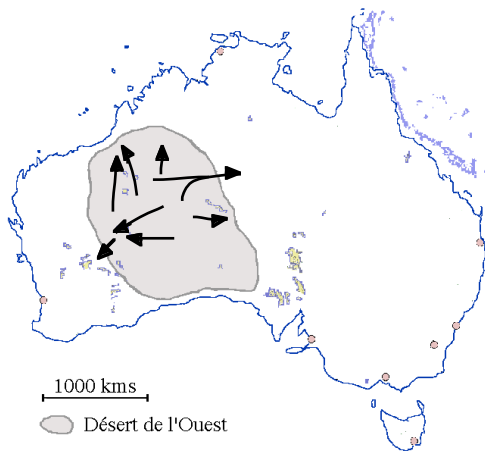


Migrations entre 1890 (au moins) et 1950 (au moins) selon Berndt (1941 & 1959) et Elkin (1976).

Pour Elkin (1976: 220), les mouvements migratoires du désert vers la périphérie (côte sud) précèdent l'arrivée des colons (voir aussi Berndt, 1941: 6 & 19).

Mouvements probablement similaires de la partie nord du désert vers la côte Ouest (non représentés).





Migrations depuis les années 50. Exode du désert avec l'arrivée des patrouilles gouvernementales, l'installation de la station de testage atomique à Maralinga et le lancement des missiles à travers le désert, l'établissement de missions à MT. Margaret, Warburton, etc. et l'établissement de zones urbaines tel Kalgoorlie.

Les migrations se font vers : Papunya, Kalgoorlie, Jigalong, Balgo et les stations intermédiaires.

Tableau 3: Migrations et diffusions dans le Désert de l'Ouest depuis 1800

Si l'occupation du Désert de l'Ouest date d'au moins 12000 ans, comme en témoigne le site de Puntutjarpa, les migrations vers et au sein du désert dont rendent compte les linguistes se situent à partir de 3000 à 2000 B.P. et font suite à l'arrivée en Australie de l'Ouest du groupe linguistique nommé Nyungic. La pénétration dans le Désert de l'Ouest de la langue Wati ou de gens parlant cette langue s'est réalisée entre 2000 et 1000 B.P. et est contemporaine à l'apparition d'un système à sections dans le Sud-Ouest du continent. Mais les sections ne semblent avoir été adoptées au sein du désert que tardivement, probablement à partir du 18ème siècle, lors d'une diffusion d'Ouest en Est qui dure jusque dans les années 1940 environs. A partir de la fin du siècle dernier, et pour certaines régions contemporaines à la diffusion des sections, se mettent en place des migrations inverses de familles et groupes vers la périphérie du Désert de l'Ouest. Ainsi, Berndt et Berndt (1942-45; voir aussi Berndt, 1941) étudient à Ooldea au sud du désert une population cosmopolite dont les origines se trouvent au Nord et Nord-Ouest et qui ont emmenés avec eux le système à sections. Ces migrations vers la périphérie du désert seront renforcées avec l'arrivée des colons. L'établissement des missions, stations gouvernementales et centres urbains à partir des années 1930 et surtout 1950, phénomène sur lequel je reviendrai ultérieurement, sera le moteur de l'exode d'un désert qui sera repeuplé successivement, sans avoir véritablement été entièrement abandonné, au début des années 1970.

Cette présentation évidemment sommaire des diffusions et migrations n'a qu'un seul but qui est de souligner la dynamique des populations au sein de cette aire culturelle et qui questionne directement le problème de la définition de la "tribu". Comment définir la "tribu" pour des gens qui continuellement et depuis des siècles migrent et se mélangent à leurs voisins?

Mais attardons nous d'abord brièvement sur les raisons de ces migrations. Les motifs de ces mouvements, surtout pour ceux qui précèdent la colonisation, sont peu connus. S'il est difficile, sinon impossible, de reconstruire les affinités culturelles et les mouvements migratoires et la diffusion des traits culturels liés à des éléments sociaux, il reste la possibilité de proposer des réponses en fonction d'éléments extérieurs à la société.

Ainsi, Sutton (1990) propose d'envisager les pressions migratoires selon la fluctuation des conditions climatiques et donc écologiques. Il distingue trois types de mouvements possibles des zones économiquement "pauvres" vers les zones économiquement "riches" : continental vers côtier, intérieur vers riverain et plaines vers collines. En rassemblant ces mouvements à l'échelle continentale, il propose une image qui est celle d'un corps gigantesque au sein duquel, dans le Désert de l'Ouest et donc la zone la plus aride, un coeur enverrait périodiquement des pulsions migratoires vers la périphérie du continent. Il résume cette hypothèse sous la notion *the pulsating heart* (cf. Figure 2).

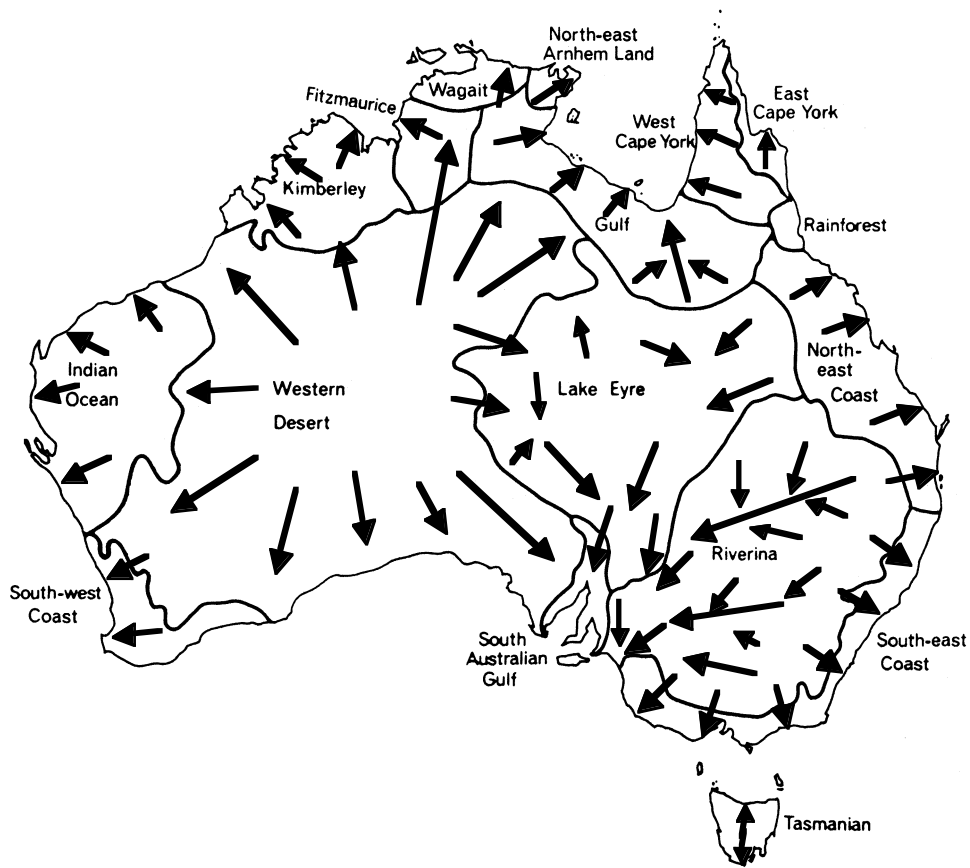


Figure 2: Le *pulsating heart* redessiné selon Sutton (1990), carte de base selon Peterson (1976) à partir des bassins de drainage

Sutton se pose ensuite la question de savoir ce qui se produit lorsque les populations “ arrivent ” sur la côte. Sans répondre concrètement, il rappelle certaines hypothèses telles l’intensification, l’accroissement des conflits sur les côtes ou la croissance démographique plus grande le long du littoral qui seraient à l’origine des pressions migratoires inverses. Sutton ne va pas au bout de son image. Si l’idée du *pulsating heart* a quelque utilité, c’est aussi parce que l’image renvoie à des mouvement inverses, de la côte vers le centre et des collines vers les plaines, lorsque les conditions écologiques sont plus favorables. En effet, nous voyons que chez les Ngaatjatjarra, la concentration lors d’extrêmes sécheresses et d’extrêmes abondances est toujours suivies d’une dispersion lorsque les conditions

écologiques sont “ moyennes ” (cf. Figure 5 à la page 82)¹. Les pressions migratoires n'étaient probablement pas unidirectionnelles mais le résultat de séquences de concentrations et dispersions liées aux conditions écologiques spécifiques de chaque zone occupée par des groupes humains. Un dynamisme donc, qui ajoute une difficulté supplémentaire à la question de la notion de “ tribu ” dans le Désert de l'Ouest : comment la définir si, suite aux migrations et mouvements des groupes humains, elle ne peut être associée à un territoire spécifique et délimitable ? C'est donc sur la notion de tribu, et indirectement sur celle de l'identité communautaire, notamment dans le Désert de l'Ouest australien, qu'il faut se pencher dorénavant.

1.1.3. Langue et identité tribale : qui sont les Ngaatjatjarra?

La communauté de Tjukurla (24°21'S / 128°45'E, alt. 450 m), se trouve dans l'Etat de l'Australie de l'Ouest, à la frontière avec le Territoire du Nord et à la limite est de la Réserve du Centre (*Central Reserves*). Elle se trouve aussi sur l'espace traditionnellement fréquenté par des gens que l'on dit — et qui disent aujourd'hui — parler le Ngaatjatjarra, un des dialectes de la langue utilisée sur l'ensemble du Désert de l'Ouest. Peut-on, dans cette aire culturelle, associer ou même confondre territoire, langue ou dialecte et tribu ? Voilà la question qui sera abordée maintenant.

a) La notion de tribu²

¹ Dans cette figure, nous voyons qu'une forte concentration suit les averses importantes à la fin de 1957. A l'inverse, en 1961 les pluies sont pratiquement absentes et les groupes se concentrent. En revanche, 1958-59 et 1962-63 connaissent des averses moyennes et régulières et les groupes sont dispersés.

² Voir aussi Godelier (1977 [1973]: 188 et suiv.) et Berndt (1959) pour un rappel historique et une
suite des notes sur la page suivante

A.W. Howitt, anthropologue précurseur pour l'Australie, donnait déjà une définition de la tribu qui n'allait, au fond, guère changer par la suite:

J'utilise le mot "tribu" pour désigner un certain nombre de personnes qui occupent une étendue déterminée de terrain, qui se reconnaissent une relation commune et qui ont une langue commune, ou des dialectes de celle-ci. Les membres de la tribu reconnaissent un lien commun entre eux qui les distingue d'autres tribus, normalement un nom tribal, qui peut être leur mot pour "homme", c'est-à-dire un Aborigène d'Australie (Howitt, 1996 [1904]: 41)¹.

Howitt distingue donc trois éléments qui permettent de définir la tribu : (1) Le territoire ou la territorialité, (2) un lien culturel qui permet de les différencier des autres et (3) la langue ou le dialecte.

Elkin, autre personnalité de l'anthropologie australienne, n'allait guère changer le fond de cette définition. Il décrivait la tribu comme un ensemble d'individus, ou de groupes habitant une certaine étendue de territoire ordinairement bien circonscrite, parlant une langue ou un dialecte qui leur est propre, possédant des coutumes et des lois qui souvent diffèrent de celles des autres tribus et pratiquant des cérémonies qui ne ressemblent pas à celles des tribus limitrophes (Elkin, 1967 [1954]: 90).

Un autre personnage d'importance, Tindale, introduit aussi cette notion dans son fameux ouvrage rassemblant l'ensemble des "tribus" australiennes :

Dans ce travail nous considérons la "tribu" comme l'unité normalement endogame habituellement la plus reconnue en Australie, généralement identifiée comme occupant un territoire donné, parlant des dialectes

discussion de la notion de "tribu".

¹ "I use the word "tribe" as meaning a number of people who occupy a definite tract of country, who recognise a common relationship and have a common speech, or dialects of the same. The tribes-people recognise some common bond which distinguishes them from other tribes, usually a tribal name, which may be their word for "man", that is, an aboriginal of Australia. "

mutuellement intelligibles, ayant un système de parenté commun et pratiquant en commun les rites cérémoniels qui sont d'intérêt pour l'ensemble des membres. [...] L'unité cohérente la plus grande reconnue dans ce travail est la tribu. Celle-ci est parfois présentée comme étant simplement un groupe linguistique, mais il s'agit de plus que ça, car dans le mode général de vie indigène tous ou la majorité des membres d'une tribu se rencontrent pour effectuer les rites religieux les plus importants et les rites initiatiques. (1974: 33)¹.

Tindale ajoute donc la parenté et l'alliance (l'endogamie; voir aussi Tindale, 1953), mais surtout la vie religieuse, l'accomplissement communautaire des rites et cérémonies, à la définition de la tribu. Bref, la tribu serait un ensemble de personnes qui se considèrent appartenir à la même " chose " ou être identiques par leur langue, parce qu'ils s'intermarient, parce qu'ils pratiquent en commun les cérémonies et parce qu'ils vivent sur un territoire circonscrit.

Dans ce même sens et dans un esprit très radcliffe-brownien, De Graaf (1968: 28-30), qui avait travaillé à Warburton sur une population qu'il nomme Ngaatjatjarra, parle également de tribu et la définit (localement) à partir de cinq critères: (1) des groupes qui occupent une étendue territoriale délimitée stricte, (2) qui parlent une langue identique, (3) qui agissent et pensent comme une unité (*corporate group*), (4) qui sont endogames et (5) et qui se considèrent comme des parents et s'expriment dans des actions et pensées corporatives. De Graaf pousse encore plus loin cette conception " culturelle " de la tribu : les membres agissent et se pensent comme une unité, comme identiques et donc différents des autres. Les critères observables, tels l'endogamie ou la territorialité ne seraient en fait, et je me permets d'interpréter la définition de l'auteur, que le résultat d'une unique pensée

¹ " In this work we consider the "tribe" as the normally endogamous unit most commonly recognized in Australia, generally known as occupying a given territory, speaking mutually intelligible dialects, having a common kinship system, and sharing the performance of ceremonial rites of interest to them all. [...] the largest consistent unit recognized in this work is the tribe. This is sometimes asserted to be merely a linguistic group, but it is more than that, for in the general pattern of native life, all or the majority of the members of a tribe come together to perform the more important religious and initiatory rites "

unifiante : une pensée culturelle.

Mais reprenons le problème à un niveau inférieur ou fondamental. Ce qui caractérise l'ensemble de ces définitions " tribales " est le critère linguistique, la langue ou le dialecte commun des membres de la tribu qui serait distinct et distinguable de celui des voisins (voir aussi Birdsell, 1973).

b) La classification linguistique

Un bref détour sur la classification des langues australiennes s'impose donc. Les langues du continent sont réparties en deux catégories générales : celles dans lesquelles la personne et le nombre sont préfixés au verbe, et les langues qui ne possèdent pas de préfixes, mais des affixes ou, le plus souvent, des suffixes (Wurm, 1988: 252).

La langue appelée du Désert de l'Ouest ou Wati¹ fait partie de la catégorie des langues à suffixes et plus précisément à la famille appelée Pama-Nyungan, une des 27 familles de langues du continent australien². La famille Pama-Nyungan est la plus grande famille australienne. Elle couvre environ les 7/8ème du continent et est divisée en 32 groupes, 51 sous-groupes et 195 langues, dont le nombre doit être réduit selon que l'on compte certaines variétés linguistiques comme des dialectes et non comme des langues à part entière.

La langue Wati est une des langues du sous-groupe *Sud-Ouest* du groupe *Nyungic*

¹ Voir la Carte 1 à la page 11 pour l'extension approximative de la langue du Désert de l'Ouest (selon Dixon, 1980: XVIII-IX et Goddard, 1985: 1). Le mot wati signifie dans tous ces dialectes " homme initié ". L'extension du système de parenté " Aluridja " avec ses différentes variantes est similaire à celle de la langue.

² A ces 27 familles doivent être ajoutées une famille représentant un groupe de langues non classées et une famille représentée en Tasmanie. Le *Summer Institute of Linguistics* distingue dans sa base de données *Ethnologue*, accessible via Internet à l'adresse <http://www.sil.org/ethnologue/>, 22 familles linguistiques et trois langues non classées. Ces 22 familles représentent, toujours selon cette base, 254 langues. Certaines précautions sont à prendre par rapport à cette base. En effet, Wati est classée comme un sous-groupe et ses dialectes comme des langues, alors que Wati est généralement considérée comme une langue du sous-groupe Sud-Ouest et ses composantes comme des dialectes.

avec quelques 40 dialectes identifiés (Douglas, 1977 [1964]). Selon McConvell (1990), la proto-langue du Désert de l'Ouest aurait été parlée il n'y a que 1500 à 2000 ans et se serait diffusée à travers le Désert de l'Ouest récemment. Aujourd'hui, la langue Wati en tant que telle n'existe plus, seuls ses divers dialectes la représentent.

Les dialectes de Wati connaissent des variations lexicales parfois considérables, mais peu de variations grammaticales (Dixon, 1980: 507) et sont parfois regroupés en deux ensembles ou groupes de dialectes : les dialectes de l'Est, avec le Pintupi/Luritja, Pitjantjatjara et Yankunytjatjara et d'autres comportant plus de 3000 locuteurs; et les dialectes de l'Ouest, avec le Kukatja, Manjiliarra (Mandjildjara), Martu Wangka (Mardu), Ngaanyatjarra et Ngaatjatjarra et d'autres, comportant plus de 1000 locuteurs (*cf.* aussi Horton, 1994: 1292).

Les dialectes de Wati se différencient entre eux par des idiosyncrasies. Ainsi, les groupes se réfèrent aux groupes voisins en utilisant un mot qui leur est propre augmenté du suffixe tjarra (ou jarra), qui signifie “ avec ” ou “ avoir ”. Ngaatjatjarra, par exemple, se décompose en ngaatja (ceci, ça) et tjarra (avec, avoir), signifiant “ ceux qui ont (connaissent) pour ‘ceci’ ou ‘ça’ le mot ngaatja ”. Voici quelques exemples (voir aussi Tonkinson, 1991 [1978]: 12 et Douglas, 1977 [1964]: 2-3.)

Groupe	Terme	Traduction
Pintupi	<i>pintu pi !</i>	'Oh non!' (exclamation)
Ngaanyatjarra	<i>ngaanya</i>	ceci/ça
Ngaatjatjarra	<i>ngaatja</i>	ceci/ça
Nyanganyatjarra	<i>nyanganya</i>	ceci/ça
Nyangatatjarra	<i>nyangata</i>	ceci/ça
Matutjarra (Mardu)	<i>matu</i>	homme (être humain)
Manyjilyjarra (Mardu)	<i>manyjila</i>	recevoir, ramasser
Bijanjarra (Mardu)	<i>bija</i>	venir
Pitjantjatjara	<i>pitjantja</i>	venir/aller (au passé)

Yankunytjatjara	<i>yankunytja</i>	venir/aller (au passé)
-----------------	-------------------	------------------------

Tableau 4: Signification de quelques appellations dialectales

Alors que pour Tindale (1940 et 1974) et Birdsell (1976)¹, ces groupes dialectaux coïncident avec la tribu telle que la définissait Elkin, c'est-à-dire des unités territoriales et culturelles relativement isolées dans lesquelles la règle est l'endogamie tribale², Berndt (1959) mettait en question cette identité tribale dans cette aire particulière. En effet, selon l'auteur, les traits culturels, la similitude des dialectes et les échanges et circulations à l'intérieur du désert de Gibson jusqu'à Ooldea au sud et Oodnatatta à l'est étaient (et sont) tels qu'il n'est pas possible d'y distinguer des unités territoriales ou politiques. Berndt reprenait le type Aluridja, proposé par Elkin (1938-40) pour le système de parenté qu'il avait étudié chez les Kukatha et les Antakarinja, élargissait l'aire jusqu'à l'autre bout du Désert de l'Ouest (Jigalong) et, en y englobant non seulement le système de parenté mais aussi les traits matériels, religieux et cérémoniels, la renommait " le bloc culturel du Désert de l'Ouest ", couvrant près d'un million de kilomètres carrés. L'analyse de Berndt a été, parmi d'autres, confirmée par Hansen (1984: 7-8) qui a trouvé cinq appellations idiosyncrasiques (ce que Tindale aurait nommé des appellations tribales) pour un seul groupe local (ou régional), et qui énumère 18 appellations multi-groupes, c'est-à-dire englobant plusieurs de ces groupes régionaux, rien que pour le désert de Gibson et le

¹ Birdsell tentait de démontrer le bien fondé de la thèse de Tindale en étudiant les gènes des groupes sanguins de quelques groupes (tribus) et en démontrant qu'ils correspondaient à un comportement reproductif permettant de délimiter territorialement un ensemble de personnes qui sont endogames et qui formeraient donc une tribu. Birdsell pense avoir défendu la thèse de Tindale des limites tribales relativement strictes et démontré l'inexactitude de la thèse de Berndt. Pourtant Berndt (1959: 102) écrit lui-même que le dialecte, ou groupe dialectal possède comme une de ses caractéristiques une certaine endogamie; mais il souligne aussi que cette unité est ouverte, constituant plutôt ce qu'il appelle 'société' que 'tribu' en ce qu'elle se caractérise par des interactions et communications régulières entre ses membres sans avoir de limites strictes (p. 105).

² Voir la définition de Sahlins de la tribu (1961: 325): "It [la tribu] is held together principally by likenesses among segments [...] and by pan-tribal institutions, such as a system of intermarrying clans [...]."

Sandy Desert, ajoutant qu'il est futile de vouloir localiser ces 'communilects'¹ dans l'espace à cause de la grande mobilité des groupes.

L'article de Berndt a suscité des polémiques et la conséquence en était la formation de deux camps d'ethnologues : ceux qui se considéraient proches de Tindale, les autres qui soutenaient l'analyse de Berndt. Certains sont même allés plus loin que Berndt, tel Turner (1976 et 1980: 119 et suiv.), élargissant la conception, ou la non-conception, de la tribu à l'ensemble du continent : la notion de tribu ne serait ni applicable dans la Terre d'Arnhem, ni dans le Désert de l'Ouest, les copropriétés religieuses et les mythes communs traversant ces territoires fictifs seraient les témoins d'une organisation sociale et territoriale dont les unités les plus englobantes seraient les groupes locaux et non pas les tribus.

Les deux positions sont extrêmes, polarisantes, mais des positions intermédiaires et plus cohérentes ont également été adoptées. Hamilton (1982), par exemple, décrit comment la relation entre dialecte et territoire est effectivement exprimée par les Aborigènes eux-mêmes, chaque dialecte étant susceptible d'être associé par les Aborigènes à une aire géographique identifiable. Mais cette relation entre "territoire", ou disons plutôt une aire géographique ou région vaguement délimitée, et un dialecte ne suppose pas ou n'entraîne pas l'association individuelle, personnelle et familiale inaliénable à cette aire. Généralement, nous dit Hamilton — et je peux le confirmer pour les Ngaatjatjarra — une personne adapte sa manière de parler (*wangka*) au contexte, c'est-à-dire au dialecte associé à sa résidence, ce qui ne signifie pas qu'il est "originaire" de cette aire, même s'il a la possibilité, à travers divers mécanismes tels la résidence prolongée ou l'alliance, d'établir des affiliations territoriales.

Gould soutenait l'analyse de Berndt même s'il adopte, lui aussi, une position intermédiaire lorsque il dit observer pour la région de Warburton un comportement territorial (*boundary behaviour*):

[...] La répugnance des Aborigènes d'entrer dans des aires non familières pourrait être interprétée comme une preuve que les Aborigènes du Désert

¹ Le terme 'communilect' a largement été adopté pour désigner les dialectes ou compositions de dialectes qui sont aujourd'hui utilisées dans les diverses communautés du Désert de l'Ouest.

de l'Ouest reconnaissent en fait des limites tribales distinctes. Mais, pour appliquer la terminologie proposée par Stanner, c'est de " l'estate " plutôt que du " range¹ " dont il est question (Gould, 1969b: 271-2)².

Comme De Graaf cité plus haut, Gould semble confondre la tribu, ou ce que Tindale entendait par tribu, et le groupe local (régional). Si l'existence d'une certaine affiliation et délimitation territoriale par les groupes régionaux, composés de plusieurs familles qui nomadisaient en commun et qui se rencontraient régulièrement pour des cérémonies, est indéniable, il n'en est pas de même pour un agrégat de groupes régionaux qui formeraient une tribu : si le groupe local ou régional est localisé, il n'est pourtant pas possible d'énumérer sans ambiguïté un ensemble de groupes qui constitueraient une tribu. Mais je réserve la discussion plus détaillée de l'organisation territoriale des Ngaatjatjarra pour un autre chapitre (voir à la page 172 et suiv.).

La polémique n'est plus d'actualité aujourd'hui et les Australianistes acceptent largement que la notion de " tribu ", telle qu'elle avait été définie par les précurseurs, n'est qu'un concept vague sinon vide pour le Désert de l'Ouest. Aujourd'hui, le bloc culturel est, de plus, englobé dans une aire plus large appelée l'aire des Déserts. Cette classification, en vigueur aussi à l'AIATSI, trouve son origine dans un article de Peterson (1976) qui proposait d'étudier la typologie culturelle à partir des conditions écologiques et géographiques, plus particulièrement à partir de la structure des bassins de drainage des grandes rivières australiennes qui auraient formé des limites naturelles entre les ensembles culturels³. Mais alors, si les dialectes ne correspondent qu'à des aires géographiques

¹ Ces deux termes avaient été proposés par Stanner (1965a) lors de la discussion Berndt - Tindale. *Estate* est l'aire reconnue d'une groupe de descendance patrilinéaire qui était le noyau du groupe territorial. *Range* est l'aire sur laquelle le groupe, dont le noyau est le groupe de descendance patrilinéaire, nomadisait, chassait et cueillait. Normalement, l'*estate* est inclus dans le *range*. Le *range* et l'*estate* constituent ensemble le *domain*.

² "[...] Reluctance of Aborigines to enter an unfamiliar area could be taken as evidence that the Western Desert Aborigines do in fact recognize distinct tribal boundaries. But, to apply Stanner's terminology to the situation once again, it is the "estate" rather than the "range" which is in question. "

³ Voir par exemple l'article de Sutton (1990) déjà cité qui utilise cette classification dans la carte
suite des notes sur la page suivante

localisables sans être territoriales et dont la composition humaine est flexible, que sont donc les Ngaatjatjarra aujourd'hui et comment se fait-il que certains disent être Ngaatjatjarra alors qu'ils vivent à Alice Springs ou ailleurs, loin de cet espace identifié à leur dialecte?

c) L'identité dialectale chez les Ngaatjatjarra : une construction historique récente ?

Les noms dialectaux à l'intérieur du bloc culturel du Désert de l'Ouest fonctionnent aujourd'hui largement comme un critère d'identité communautaire (*communilects*), mais leur importance dans cette identification est pourtant — et vraisemblablement dans la majeure partie des cas — récente et liée aux contacts avec la civilisation occidentale, c'est-à-dire aux mouvements et concentrations dans les missions et communautés, ainsi qu'à l'administration qui exigeait des appellations communautaires pour des raisons de recensements et de définition de la politique à l'égard des Aborigènes et des réserves. Ainsi, lors d'une conférence entre officiers du *Native Welfare* de l'Australie du Sud, de l'Ouest et du Territoire du Nord et le *Department of Supply* en Août 1961 à Alice Springs, une des résolutions prises était la constitution d'un sous-comité qui devait considérer le problème de l'appellation des groupes et individus et “ autres problèmes associés au recensement dans la région ” pour une population qui était en train d'entrer en contact avec les Blancs (Australian Archives, SA: D250/3, 56/1245 PT4).

Les Pintupi, par exemple, ne semblent pas avoir utilisé ce terme communautaire avant les contacts et une personne se référait plutôt comme “ venant de l'ouest ” (*cf.* Myers, 1986 : 28-29), ceci évidemment après avoir migré ou été déplacé vers l'est. Les généalogies des personnes s'identifiant comme Ngaatjatjarra aujourd'hui ne permettent pas non plus d'établir une distinction claire entre familles Pintupi, les voisins au Nord, et familles Ngaatjatjarra. Et les appellations utilisées à l'égard des Ngaatjatjarra varient considérablement selon les auteurs, et donc les informateurs. Ainsi, alors que l'appellation

générale présentant l'hypothèse du *pulsating heart*.

Ngaatjatjarra (ou Ngadadjara) et celle officiellement en vigueur aujourd'hui, d'autres noms ont été utilisés tels (*cf.* Tindale, 1974) Warara, Rumudjara, Kurara, Teitudjara Wandudjara et Teka Teka (Tindale, 1968; correctement Tika Tika qui est un site se trouvant à mi-distance entre Wanarn et Patjarra), ou encore, selon Long, Patuta (Northern Territory Archives, FI 62/1843) ou Ngarda (Archives AIATSIS, pMs 1017), qui seraient des termes employés par les Pintupi à l'égard des Ngaatjatjarra. Gould (et al., 1971) cite aussi pour la même aire le terme Nyatunyatjara. Le *Handbook of Western Australian Languages south of the Kimberley region*¹ donne également Nalada et Ngarga (ou Ngargawanga) comme appellations alternatives pour les Ngaatjatjarra. Tous ces termes sont inconnus en tant qu'appellations communautaires pour les personnes avec lesquelles j'ai eu l'occasion de travailler.

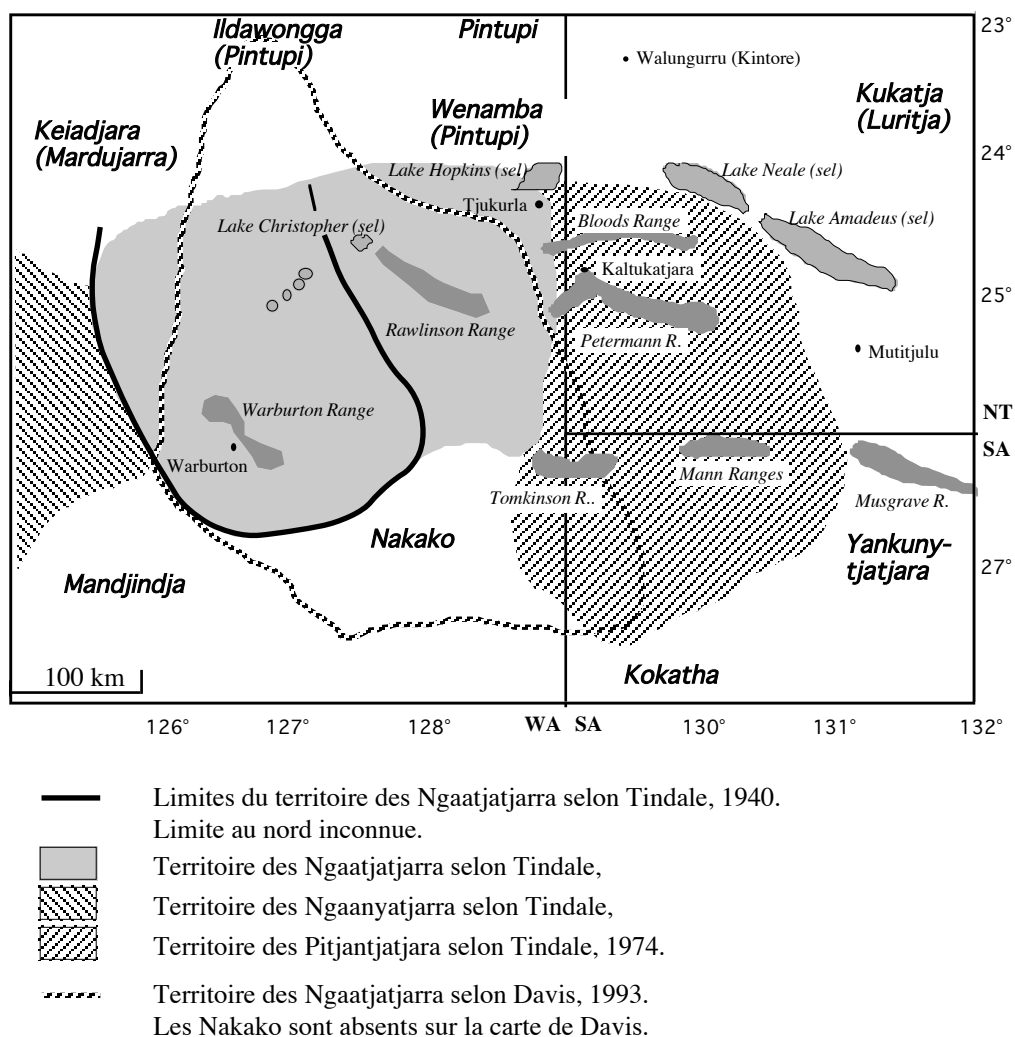
Et pourtant, lorsque Tindale enquêtait dans la région de Warburton en 1935, puis dans le Nord-Ouest de l'Australie du Sud en 1957, alors que les contacts entre la population locale et les colons étaient à leurs débuts, il recueillait déjà des noms similaires à ceux utilisés aujourd'hui. En 1935 (Tindale, 1935a ms²) il décrit la population dans la région de Warburton comme étant des Ngada ou Ngadadara. Parfois il écrit également Ngadadjara et indique que ces gens s'appellent aussi Mandindja. Il distingue également les Western Ngada des Eastern Ngada qui parleraient des dialectes légèrement différents. Les Pintupi y sont appelés Pintudjara et parleraient le Kalgonei. Au sein des généalogies qu'il collecte dans la région des Warburton en 1935, les personnes sont systématiquement classés comme étant des Ngadadjara (Tindale, 1935b ms). En 1957 (Tindale, 1957 ms) il mentionne les Ngaanyatjarra dans la région de Warburton. Ces gens appelleraient les Ngaatjatjarra Teitudjara. Et lors de l'expédition de 1963 dans les Rawlinson Ranges (Tindale, 1963a ms), il indique que les Ngaatjatjarra des Rawlinson Ranges appellent les Pitjantjatjara à l'est Nangatadjara et les Pintupi au nord Pintudjara ou Wenamba, parfois aussi Tjumangata, alors que les gens de Warburton seraient appelés Koara³.

¹ Accessible sur Internet : <http://coombs.anu.edu.au/WWWVLPages/AborigPages/LANG/WA/contents.htm>.

² Les références notées 'ms' (manuscrit) sont inventoriées dans *Notes de terrain* à la page 478.

³ J'ai entendu ce terme sous la forme Kuwarra prononcé pour des gens qui auraient vécu au Sud-Ouest mais qui ont disparu aujourd'hui. En fait, c'est plutôt la manière dont ils parlaient qui a disparue.

Nous voyons donc que non seulement les appellations varient et que nous nous trouvons devant une confusion quasi insurmontable dans l'identification de ce que Tindale aimerait appeler des tribus, mais en plus que ces appellations changent dans les notes de Tindale lui-même de 1935 à 1957 et 1963. Si les Ngada ou Ngadadjara (Ngaatjatjarra) apparaissent dans tous les manuscrits, leur emplacement géographique et les appellations qu'ils utilisent à l'égard des voisins ainsi que ceux utilisés par les voisins à leur égard, varient. Mais regardons maintenant comment Tindale dessine la carte des Ngaatjatjarra, c'est-à-dire leur "territoire tribal" (Carte 4). Ajoutons dès à présent une cartographie plus récente, élaborée par Davis, qui a suscité de nombreuses polémiques sur lesquelles je reviens ci-dessous.



_Carte 4: Les limites "tribales" selon Tindale (1940 & 1974) et Davis (1993). Voir aussi la

Carte 5 à la page 92 où je propose une aire d'influence Ngaatjatjarra.

De 1940 à l'édition de 1974, le "territoire" des Ngaatjatjarra se voit considérablement modifié en ce qu'il est étendu vers l'est jusqu'à la frontière entre le NT et WA. Warburton est toujours considéré comme faisant partie du "territoire" Ngaatjatjarra.

Davis, un géographe travaillant pour le compte de l'industrie minière, publie en 1993 une carte précédée d'un ouvrage (Davis & Prescott, 1992) qui, dans l'esprit de Tindale, a comme ambition de dessiner "la géographie politique des groupes Aborigènes contemporains qui ont maintenu une responsabilité sur leurs territoires traditionnels" (1993: point 2; ma traduction). Le livre tout comme la carte ont suscité de nombreuses critiques à cause du danger qu'implique une association stricte entre des groupes et des territoires. Toute l'anthropologie australienne, ou presque, montre combien il est difficile d'attribuer des limites territoriales identifiables à des groupes humains en Australie et surtout dans le Désert de l'Ouest (à l'exception, évidemment, de Tindale et sa "tribu"). De ce fait, Davis et Prescott ignorent, volontairement ou non, les nombreux travaux publiés sur ce sujet (par exemple Peterson, 1976). La carte intègre aussi des erreurs parfois banales que Sutton (1996) a démontrées en réunissant les commentaires d'un certain nombre de spécialistes d'aires géographiques et culturelles spécifiques dans une monographie. Citons, en guise d'illustration, des extraits du texte de Tonkinson :

Le Madutjara de Davis ne m'est pas connu, mais le terme ressemble à un nom que j'avais créé par commodité¹ lorsque j'écrivais sur les gens du Désert de l'Ouest de la région de Jigalong [...]. Le territoire Kartujarra semble s'être étendu à travers le haut du Lake Disappointment pour toucher Kurajarra à l'est des McKay Ranges et Warnman au nord-ouest. Tous ça est assez flexible et dépend à qui vous vous adressez, ce qui n'est pas tellement étonnant vus tous les mouvements vers l'extérieur du désert

¹ Tonkinson (1991 [1978]: 12) décide d'appeler les membres des groupes linguistiques autour du lac Disappointment 'Mardu' car ils utilisent le mot mardu pour désigner l'*être humain*, la *personne*.

(vers l'ouest en général) qui se sont déroulés pendant le siècle dernier. [...]. Ma carte dans *Jigalong Mob* [Tonkinson, 1974] fait figurer Barnjima et Nyanijara au nord-ouest et au nord de Niyabarli (Niyaparli), mais Davis ne semble pas les mentionner du tout (Tonkinson *in* Sutton, 1996: 156; c'est moi qui souligne)¹.

En ce qui concerne les Ngaatjatjarra, la carte de Davis comprend également certaines erreurs fondamentales. Ainsi, il désigne une limite infranchissable (*boundary* par opposition à *frontier*) entre les Ngaatjatjarra et les Pintupi quelque peu au nord des Rawlinson Ranges. La délimitation Ngaatjatjarra - Pintupi est déjà problématique en elle-même, mais s'il faut à tout prix la tracer, elle se trouverait au moins à une centaine de kilomètres plus au nord et ne serait certainement pas une frontière ou limite stricte. Davis ne mentionne pas les Ngaanyatjarra et, comme dans la carte de Tindale, Warburton est toujours inclu dans le territoire Ngaatjatjarra.

Voici une brève anecdote en ce qui concerne Warburton qui peut servir de critique à Tindale comme à Davis. Je montrais des photographies prises par un journaliste dans la région Warburton dans les années 60 à des personnes qui s'identifient comme Ngaatjatjarra. Je leur demandais de reconnaître les personnes représentés sur les photos. Elles montraient des femmes et des hommes dans des campements semi-traditionnels. La majeure partie des personnes représentées sur les photographies étaient inconnues des Ngaatjatjarra qui avaient pourtant un âge suffisant pour avoir été des contemporains adultes de ces personnes. Etrange tribu que serait celle des Ngaatjatjarra qui ne reconnaît pas ses membres.

Mais revenons à la carte de Davis dont j'aimerais montrer le danger en l'illustrant

¹ “Davis's Madutjara is not known to me, but it looks similar to a name I created for convenience when writing about Western Desert people of the Jigalong region. [...]. Kartujarra territory appears to have extended across the top of Lake Disappointment to meet with Kurajarra east of the McKay Ranges and Warnman to the north-west. It is all fairly labile and depends on who you talk to, which is to be expected given the amount of outward movement (westerly in general) that has occurred in the past century. [...]. My *Jigalong Mob* map has Barnjima and Nyanijara to the north-west and north of Niyabarli (Niyaparli), yet Davis does not seem to mention them at all.”

par une situation hypothétique. Sur la carte, la région de Tjukurla est englobée dans le “ territoire ” Pintupi. Imaginons une société minière qui voudrait prospector dans la région. Elle consulte la carte, reconnaît les Pintupi comme étant les propriétaires et, sachant que de nombreuses personnes Pintupi résident à Papunya dans le Territoire du Nord, les contacte et négocie. Imaginez la réaction des membres de la communauté de Tjukurla, qui se considèrent “ chez eux ”, lorsqu’ils aperçoivent des bulldozers envahir les environs de la communauté!

Même si les dangers d’une telle carte sont considérables et qu’elle contienne de graves erreurs méthodologiques et ethnographiques, ceci ne nous explique pas pourquoi il y a des Ngaatjatjarra, des Ngaanyatjarra, des Pitjantjatjara, et pourquoi ces groupes ou “ tribus ” ont été associés à des territoires délimitables. Il faudrait peut-être, à ce propos, faire l’ethnologie de l’ethnologie car il semblerait que trouver des noms communautaires, identifiables et localisables ait été non seulement une nécessité administrative et politique, mais aussi une obsession pour certains ethnologues. Je rappelle à ce sujet l’origine du terme Aluridja utilisé par Elkin et qui ne fait rien d’autre que de décrire de manière dévalorisante, dans la langue Aranda, des “ étrangers ”. Et je rappelle comment Tindale organise et entreprend des expéditions spécifiquement destinées au recueil de ce qu’il appelle “ *tribal data* ” en vue de la publication de sa cartographie (par exemple Tindale, 1966 ms).

Résumons. Les groupes dialectaux reconnus aujourd’hui étaient-ils des tribus au sens d’Elkin et de Tindale, c’est-à-dire des unités territoriales vivant dans un isolement relatif par rapport aux autres tribus ou groupes ? Des différences culturelles régionalement identifiables existent, mais l’appellation communautaire semblait traditionnellement n’avoir été que l’attribution de certaines caractéristiques linguistiques à des ensembles de groupes dont la composition (et l’appellation) variait selon l’interlocuteur. Pour un Ngaatjatjarra, un Pitjantjatjara est aussi un Nyangatjatjara, parce qu’il dit nyangatja pour ‘ceci’ au lieu de dire ngaatja. Pour un Yankunytjatjara, un Ngaatjatjarra est aussi un Pitjantjatjara car il dit pitjantja pour ‘allé’ au lieu de dire yankuny.

D’un autre côté, il est possible d’entrevoir des affinités entre familles et groupes qui, en effet, parlent un même dialecte, par opposition à d’autres familles et groupes pour

lesquels ils n'avaient et n'ont guère d'affection et qu'ils évitaient. Ainsi, les Ngaatjatjarra se moquent des Ngaanyatjarra de Warburton parce que leur manière de parler est lente, pas assez impulsive, et ils leur reprochent également de contrôler le conseil régional et de défavoriser les communautés Ngaatjatjarra¹. Les Pitjantjatjara de Docker River se moquent des Ngaatjatjarra, également pour leur manière de parler, et un des jeux des enfants Pitjantjatjara est, au grand amusement des adultes, d'imiter le dialecte Ngaatjatjarra.

Les Ngaatjatjarra et les Pitjantjatjara, par exemple, ne se “mélangent” pas, excepté lors d'inter-mariages qui sont de plus en plus fréquents et d'occasions cérémonielles. Citons une femme d'un peu plus de 50 ans résidant à Tjukurla.

Lorsque le dépôt fut ouvert à Docker River, nous retournions là-bas, le pays [ngurra, voir plus loin] de mon père, au nord, Kulail. Nous avons fait un long chemin. Nous étions allés jusqu'à Warburton, Wiluna, Kalgoorlie et d'autres. Toujours à l'Ouest, jamais à l'Est. Docker River c'est mon pays [pourtant indiqué par Tindale comme étant Pitjantjatjara], car c'est le pays de mon père et de mon frère [le frère aîné décédé]. Ma fille est née tout près, là où il y a Warakurna aujourd'hui, *Purli Karil* [*litt.* le cul de la colline], et le pays de ma mère est Tjindja, près de Wanarn.

Il y avait beaucoup de monde à Docker River. Beaucoup de personnes de ma famille [walytja], et d'autres, des gens de l'Est, des Nyangatjatjarra [aujourd'hui englobés dans les Pitjantjatjara]. Et des gens du Nord, aussi, la famille de mon époux [des personnes que l'on qualifierait de Pintupi aujourd'hui]. Certains avaient été à Papunya avant. Nous nous installions avec ma famille de ce côté [côté ouest]. Nous n'allions pas de l'autre côté [où campaient les Nyangatjatjara/Pitjantjatjara] et ils ne venaient pas de notre côté. Il se seraient faits tuer [en riant]. Plus tard, nous tous allions partir pour Tjukurla et Pulpa, et Tjina. C'est aussi le pays de mon père.

¹ Gould entrevoyait des attitudes “hostiles” entre gens du Nord (Ngaatjatjarra) et gens du Sud (Ngaanyatjarra) à Warburton lorsqu'il précisait que les campements des deux groupes étaient séparés (1969c et communication personnelle).

Quelqu'un était mort à Docker River et il fallait partir. Les gens de l'Est sont restés à Docker River¹.

D'autres différences et outils de différenciation se retrouvent dans la parenté et l'organisation sociale. Les Pitjantjatjara et les Yankunytjatjara ne connaissent pas les sections et sous-sections, les Ngaatjatjarra et les Ngaanyatjarra, en revanche, utilisent six noms de sections et un système à quatre sections, les Pintupi, quant à eux, emploient huit sous-sections. Certaines croyances et cérémonies sont également spécifiques à des familles et groupes et ne le sont pas pour d'autres. Les initiations Pitjantjatjara se déroulent indépendamment des initiations Ngaatjatjarra qui préfèrent les organiser en commun avec des Pintupi. La cérémonie de l'ocre rouge, propre aux Pitjantjatjara et qui consiste en une expédition punitive pour ceux qui ont outrepassé la Loi, est crainte par les Ngaatjatjarra et seules quelques familles originaires du Sud y participent. Une des figures mythologiques principales des Pitjantjatjara est Marlu, le kangourou (voir Wallace, 1990), alors que pour les Ngaatjatjarra se sont les Wati Kutjarra (deux hommes mythiques) pour la partie sud et les héros de Tingarri pour la partie nord.

Le contact avec la société occidentale, et surtout la centralisation des groupes dans des communautés, a eu un double effet sur l'identité tribale présumée. Alors qu'elle a entraîné, par la nouvelle proximité, des échanges et rapprochements culturels considérables, accompagnés de l'ambiance qui est celle d'unir tous les Aborigènes par opposition à la société occidentale, la Pan-Aboriginalité, dont la première apparence évidente est celle du rassemblement national à Eva Valley en Août 1993 (*cf.* Coombs, 1994: chapitre 17), elle a aussi eu l'effet exactement inverse, c'est-à-dire la création d'un certain "régionalisme", exprimé par la volonté de se différencier de l'autre et de maintenir (ou de créer) une identité propre; et l'élément linguistique est, à nouveau, le critère essentiel dans ce mécanisme. Ainsi, c'est peut-être paradoxalement en rapprochant les groupes les uns des autres que l'identification dialectale qui était régionale ou spatiale, est

¹ L'orientation des campements autour des centres occidentaux en fonction des origines traditionnelles des habitants est un phénomène rapporté par de nombreux auteurs pour l'Australie. On pourra, à ce sujet, consulter le premier chapitre de Merlan (1998) et la bibliographie qu'elle y présente.

devenue un critère d'identification sociale et individuelle indépendamment du lieu de résidence de la personne en question : il est désormais possible d'hériter du dialecte.

Traditionnellement, l'unité territoriale minimale et maximale était le “ groupe régional ”, notion sur laquelle je reviendrai ultérieurement car elle possède encore une certaine importance aujourd'hui, constituée de personnes et familles s'affiliant, par divers mécanismes, à une série de sites et trous d'eau. Par le vecteur des affinités culturelles et linguistiques, mais comme conséquence de la concentration temporaire suite à l'exode du désert de ces groupes régionaux dans des agglomérations occidentales et à la nécessité de la politique occidentale d'identifier et de différencier les groupes, l'agrégat de plusieurs de ces groupes régionaux constitue aujourd'hui un groupe dialectal dont l'essence est devenue étrangement similaire à la conception de la notion de tribu que possédaient nos ancêtres ethnologues.

1.1.4. Y-a-t-il encore des chasseurs-cueilleurs en Australie?

Ces groupes linguistiques ou dialectaux sont aujourd'hui rassemblés dans des communautés tout autour du désert de Gibson. Les “ grands ” centres sont Jigalong à l'ouest, réunissant principalement des Gurdijarra, Warnman, Burditjarra, Mandjildjarra et Mardudjarra, Wiluna dans la partie sud-ouest avec essentiellement des Mardujarra, Mandjildjara et des Ngalia, Warburton au nord-est de Wiluna avec des Ngaanyatjarra, Ngaatjatjarra, Nakako, Nyanganyatjara et autres groupes de la région, Docker River à l'extrémité sud-est du désert de Gibson avec des Pitjantjatjara, Ngaanyatjarra et Ngaatjatjarra, à l'extrémité nord-est du désert Kintore avec des Pintupi et des Ngaatjatjarra et plus au nord, Balgo, avec des Kukatja et Pintupi. De nombreuses petites communautés, telle Tjukurla, se sont créées à partir des années 70, témoignant d'un retour progressif vers les terres ancestrales, mais le coeur du désert de Gibson reste encore abandonné.

La question que beaucoup se posent est alors de savoir s'il n'y aurait pas des groupes qui vivraient loin de la civilisation occidentale, “ protégés ” par l'immensité du Désert de Gibson? Il semble évident que si tel est le cas, s'il y avait encore des Aborigènes chasseurs-collecteurs nomadisant, ce ne pourrait être que dans cette région, la dernière explorée par

l'homme blanc et la moins habitée et connue du continent. Pour beaucoup, la réponse à cette question est négative et la question qui doit être posée est alors de savoir quand furent sédentarisés les derniers Aborigènes ?

En 1977, Peasley (1994 [1983]) et quelques amis récupéraient au sud du Lac Disappointment un vieux couple de Mandjildjara qui avait fui les rassemblements craignant des sanctions suite à leur mariage irrégulier. L'homme avait épousé une femme de la section de sa mère, ce qui est considéré comme un inceste grave. Plusieurs années de sécheresse et le fait que le couple vivait dans le désert sans compagnie de jeunes qui auraient chassé et collecté pour eux poussaient des anciens Mandjildjara, vivant alors à Wiluna, à aller à leur recherche. Le couple fut trouvé dans un état de santé et de malnutrition inquiétant et transporté vers Wiluna où ils allaient mourir quelques années plus tard. Selon Peasley et les anciens Mandjildjara, le couple constituait les derniers Mandjildjara, sinon les derniers Aborigènes, à avoir vécu selon le mode ancestral dans le Désert de l'Ouest.

Pourtant, quelques années plus tard, en 1984, une famille Pintupi qui, jusque là, vivait dans le désert de Gibson, arrivait à Kintore. Selon Thomson (1975) et Myers (1986), les Pintupi étaient les derniers Aborigènes à vivre selon le mode ancestral et Myers en fait presque un point d'honneur dans sa monographie (*cf.* la critique de Michaels, 1987). Un homme du groupe serait, une fois le contact établi, retourné seul dans le Désert. Il semblerait que l'on soit sans nouvelle de lui depuis et certains pensent qu'il est parti rejoindre d'autres personnes encore "cachées" dans le Désert.

Des rumeurs courent parfois selon lesquelles on aurait aperçu la fumée d'un feu lointain. Certains témoignent avoir rencontrés des mamu (mauvais esprits) en forme humaine, nus et armés comme leurs ancêtres, et ils les auraient fui par peur.

Alors, y-a-t-il encore des Aborigènes nomadisant, vivant exclusivement de la chasse et cueillette et n'aspirant pas à être propriétaire d'un véhicule ? La question reste, bien évidemment, sans réponse et n'a, finalement, que peu d'intérêt. Ce qui est par contre de plus grande importance est que les Aborigènes que nous connaissons aujourd'hui, que nous essayons de comprendre, ne sont pas ces sauvages nus cherchant à trouver quelques graines éparpillées ou ces bons sauvages habiles devenant Un avec leur proie chassée.

Alors, comment décrire une telle société ? Faut-il distinguer le passé du présent ? Trop souvent on a utilisé la forme du présent là où l'imparfait (voire le conditionnel passé)

aurait été nécessaire. Pourtant, lorsque l'imparfait est la forme d'écriture utilisée pour la présentation de structures "traditionnelles" et donc historiques, il est implicitement associé à un "traditionnel invariant". En décrivant les choses comme elles étaient, le risque est de sous-entendre que ces choses elles-mêmes n'avaient pas de passé, que la société était "froide". Aussi, utiliser l'imparfait en parallèle au présent, c'est insinuer que les gens et les choses ne sont plus ce qu'ils étaient, voire qu'ils n'existent plus du tout; c'est ajouter de l'eau au moulin de ceux qui, tout au long de l'histoire anthropologique australienne, n'ont cessé de parler de "détribalisation" et de la nécessité de recueillir les derniers résidus d'une culture qu'ils croyaient en disparition¹.

Malgré les dangers, j'utiliserai en parallèle les formes de l'imparfait et du présent. Tout simplement pour distinguer non pas les choses qui ne sont plus des choses qui sont, mais pour distinguer ce que j'ai vu et ce que l'on m'a raconté sur le présent de ce que l'on m'a raconté et ce que j'ai lu sur le passé. Abordons donc ce passé pour lequel j'ai eu des témoignages et pour lequel les archives parlent : l'histoire du contact.

¹ Morgan écrivait déjà que la culture des Aborigènes d'Australie allait disparaître dans les années à venir et qu'il était essentiel d'en recueillir rapidement les derniers résidus, déjà transformés par le contact avec les colons (1991 [1880]: 2-3), il n'aurait pas imaginé que les anthropologues fondateurs de l'*Australian Institute of Aboriginal Studies*, précurseur de l'AIATSIS, allaient formuler lors de la conférence *Aboriginal Studies* en 1961 un constat quasi identique pourtant quelques 80 années plus tard (voir Sheils, 1963, qui est la publication des communications présentées lors de la conférence).

I.2. _Histoire du contact

Jusqu'à il n'y a pas si longtemps, c'est-à-dire jusqu'à ce que des ouvrages historiques largement médiatisés remettant un certain nombre de a priori en cause apparaissent dans les librairies, la colonisation du continent australe avait été présentée comme un processus relativement pacifique lors duquel on avait intégré dans les terres de la couronne des Aborigènes sans propriété foncière et n'offrant guère de résistance. L'histoire officielle de la colonisation était celle de la difficulté que rencontraient les *settlers*, en majorité des éleveurs de bétail, dans cette nature vaste et hostile, dépourvue dans certaines régions de sources d'eau permanentes et en ayant trop dans d'autres.

La large diffusion des ouvrages d'historiens remettant en cause la vision pacifique et missionnaire de la colonisation à partir des années 70, notamment ceux de Reynolds (1972, 1982, 1987, 1992 [1987]), feront prendre conscience d'une réalité historique qui n'était pas celle enseignée jusque là dans les écoles australiennes. Ce qui différencie l'Australie d'autres colonies britanniques est l'absence de conquête officielle et d'un traité. C'est l'histoire d'une dépossession qui n'est pas nommée comme telle et qui n'est pas datée, continue et coercitive, accompagnée d'une colonisation systématique et organisée. Mabo et le cas Wik, deux étapes récentes et fondamentales dans l'émancipation des Aborigènes et sur lesquelles je reviendrai, font partie de la logique d'une évolution de la société australienne qui ose, partiellement et pour certaines couches de la population, se remettre en cause et donc s'interroger sur la légitimité de leur présence et de leurs actions. Des notions comme " dépossession " et " affrontement ", tout comme celle " d'Aborigènes

actifs ” (*versus* “ subissant passivement la colonisation ”) font aujourd’hui partie du vocabulaire de l’historien de la colonisation.

La situation est pourtant quelque peu différente pour le Désert de l’Ouest, ou du moins pour sa partie la plus aride. Long (1989b: 9), un officier de patrouille qui était chargé de veiller sur la condition physique des Aborigènes nomadisant dans le désert à partir des années 50 et qui en a ramené plus d’un dans les centres occidentaux, écrit que l’histoire du contact dans le Désert de l’Ouest n’est pas celle de la dépossession par les *settlers* comme dans d’autres régions australiennes. La pauvreté végétale et l’absence de système de drainage, incompatibles avec l’élevage de bétail, sont les raisons pour lesquelles les stations pastorales étaient situées en bordure du désert sans pénétrer dans les immenses surfaces sableuses aux conditions écologiques imprévisibles. L’absence de pastoralisme dans le désert, ce moteur de la colonisation, a eu comme conséquence un contact direct relativement tardif avec la société occidentale, mais aussi une forme de “ rencontre ” qui est différente, sinon inverse de celle observée dans d’autres régions australiennes. Si ailleurs les éleveurs, suivis des administrations, missionnaires et citoyens, représentaient l’avant-garde affrontant avec leurs troupeaux les Aborigènes, dans le Désert de l’Ouest, en revanche, ce sont en premier lieu les missionnaires, l’administration et les ethnologues qui presque simultanément arrivaient sur les lieux. C’est cette histoire relativement spécifique pour l’Australie que j’aimerais résumer dans les quelques pages qui suivent.

1.2.1. Les explorateurs

Le premier homme blanc ayant eu un contact direct, physique, avec les Ngaatjatjarra, ou disons plutôt les Aborigènes qui vivaient là où résident et d’où se proclament originaires les Ngaatjatjarra aujourd’hui, fut l’explorateur Ernest Giles. Né le 20 juillet 1835 à Bristol, en Angleterre, dans une famille de commerçants, il décide d’émigrer vers l’Australie et débarque à Adelaide en 1850. Obsédé par l’idée de se faire une place dans l’histoire, il entreprit plusieurs tentatives de traversée de l’Australie d’est en ouest, c’est-à-dire de partir de la ligne télégraphique installée entre Adelaide et Alice Springs pour

atteindre la côte Ouest du continent. Giles entrepris sa première tentative en 1873. A partir de Oodnadatta, station établie le long de la ligne télégraphique, il allait avancer à cheval jusque dans les terres des Ngaatjatjarra. C'est lors de ce voyage qu'il allait perdre un de ses amis nommé Gibson dans le désert qui porte aujourd'hui son nom. Les chevaux étant inadaptés à ce type d'entreprise, il dut renoncer et retourna sur ses pas. Une deuxième tentative en 1875, celle-ci plus fructueuse, lui permit de traverser à chameau cette fois le continent d'ouest en est par le *Great Victoria Desert*, au sud du désert de Gibson. Le retour, la deuxième traversée de 1876, devait à nouveau le mener dans les terres des Ngaatjatjarra. *The Romance of Exploration, Being a narrative compiled from the Journals of Five Exploring Expeditions into and through Central South Australia, and Western Australia, from 1872 to 1876*, collection des récits de voyage qu'il publie en 1889, huit années avant sa mort, témoignent de l'ambition du personnage et de l'admiration qu'il a pour les phénomènes naturels des régions qu'il a traversées, même si peu avant sa mort il avouera que l'intérieur du continent australien n'est pas favorable à une " colonisation par des êtres humains ". Mais cet ouvrage n'a que peu sinon aucune valeur ethnographique, si ce n'est pour illustrer l'attitude du colonisateur envers la population aborigène. En effet, lorsque Giles parle des indigènes ce n'est que pour souligner combien ils étaient intellectuellement inférieurs, avançant que des " êtres plus intelligents devaient finir par occuper cette nature formidable faite par la main de dieu " (Giles, 1993 [1875]: 92; ma traduction). Souffrant de faim et de soif durant ses voyages il dira pourtant " qu'il n'y a que les indigènes qui sont encore plus hostiles que cette nature ". Et lorsqu'il commente l'art rupestre, ce n'est que pour témoigner des " pauvres efforts de ces êtres de l'obscurité pour donner une forme aux symbolismes des superstitions redoutées qui, hantant leurs esprits obscurs, règnent parmi eux au lieu de la philosophie ou de la religion " (cité dans Clark, 1978: 199; ma traduction). Les quelques contacts que Giles a eu avec les Aborigènes dans le Désert de l'Ouest étaient pour la plus grande partie conflictuels ou pour leur faire dévoiler l'emplacement de points d'eau car, persuadé qu'ils étaient cannibales, il les évitait tout simplement.

Figure 3: Une attaque par des Aborigènes sur le camp de l'explorateur Giles à Fort McKellar, Rawlinson Ranges. L'illustration représente au moins 28 guerriers (Giles, 1889: vol.2 page 51).

Mais l'absence de contact direct entre la nouvelle civilisation occidentale et les groupes Aborigènes les plus éloignés, tels ceux du Désert de l'Ouest, ne signifiait pas pour autant qu'ils n'avaient pas connaissance d'hommes nouveaux sur le continent. Giles écrit que les indigènes des Rawlinson Ranges lui montraient l'Ouest tout en se tenant le menton, puis celui de Giles. L'explorateur avait correctement interprété le langage gestuel qui dans ce cas signifie tout simplement 'Homme' (masculin)¹ et qui, en tenant le menton de Giles, impliquait qu'ils avaient connaissance de la présence d'hommes blancs à l'ouest (Giles, 1993 [1875]: 182-3)².

D'autres explorateurs allaient suivre l'exemple de Giles, tel John Forrest qui traversa le continent d'ouest en est en passant par ce qui est aujourd'hui Wiluna et Warburton en 1874, ainsi que David Carnegie en 1897 qui allait traverser l'Australie de l'Ouest du sud au nord. Comme Giles, le but de leurs expéditions, mis à part des ambitions scientifiques telle la reconnaissance géographique du continent et le recueil de la flore et de la faune, était de trouver des pâturages (Giles et Forrest) et des minéraux, surtout l'or (Carnegie). Les contacts avec la population locale sont rares, souvent hostiles, et les descriptions pauvres et ethnographiquement peu utiles. Ces hommes de passage n'avaient guère l'occasion, et surtout pas l'intention, d'établir des contacts avec les Aborigènes. Il faudra attendre les missionnaires.

¹ Le langage gestuel est très développé et quotidiennement utilisé par les Ngaatjatjarra. Se tenir le menton fait référence à la barbe masculine. Se tenir le sein est le réciproque pour la femme.

² J'ai déjà évoqué lors de la discussion des migrations et diffusions de traits culturels que l'idée qui suppose que les groupes des déserts étaient isolés des groupes côtiers est erronée. Tietkiens (1882), qui accompagnait Giles lors de ces explorations, par exemple, le confirme lorsqu'il remarque des cas de vérole parmi la population indigène, signe qui témoigne des migrations et contacts avec les populations de l'Ouest et du Nord.

1.2.2. Les missionnaires

Les premiers Blancs à s'installer durablement à la limite et au sein du Désert de l'Ouest sont les missionnaires. A l'est, la mission de Hermannsburg est créée seulement une année après la traversée de Giles en 1877 par des Luthériens. C'est cette mission qui hébergera la famille Strehlow, réputée pour ses travaux sur les *Aranda* et *Luritja* (Strehlow C., 1907 et Strehlow T.G.H., 1968 [1947]). A l'ouest, l'arrivée de missions est bien plus tardive. Celle de Mt. Margaret est établie seulement en 1921 par Roderick Schenk et financée par la *United Aborigines Mission* (UAM) (cf. Stanton, 1979), Jigalong en 1946 par l'*Apostolic Church* et Balgo en 1939 par l'église Romaine catholique (*Pious Society of Missions*). Mais c'est l'UAM qui pénétrera le plus profondément dans le désert et qui sera aussi réputée pour son fondamentalisme et son intolérance.

Fondée en 1894 sous le nom de *Christian Endeavour Mission* à La Perouse (NSW), elle se disait sans dénomination religieuse exceptée le Christianisme bien évidemment. Et pourtant elle était reconnue comme une des plus strictes et doctrinales parmi les missions présentes sur le continent (cf. Harris, 1994: 551 et suiv.). Elkin nous rapporte parmi ses expériences personnelles que le responsable de la mission de Mt. Margaret interdisait l'apprentissage de la langue Aborigène à son équipe, l'Anglais étant une des conditions à la conversion, et qu'il jugeait toute pratique et croyance traditionnelles comme “ *works of darkness* ” qui ne devaient pas être maintenues (Elkin, 1979: 301-2). C'est cette fermeté et négation de la culture traditionnelle qui est à l'origine de l'absence de travaux ethnographiques dans cette partie du Désert de l'Ouest. Au contraire des Luthériens qui produisaient des descriptions d'une richesse inestimable pour les générations et les anthropologues à venir, l'UAM ne promouvait guère que les travaux linguistiques et ceci dans le but de mieux intégrer et convertir les locaux, et leurs archives restent largement fermées aux chercheurs.

William et Iris Wade, membres de l'UAM, furent les premiers à pénétrer à partir d'Odnadatta (SA) jusqu'à l'endroit où se situe aujourd'hui Warburton. En 1933 Will Wade et Fred Jackson, également de l'UAM, renouvellent le voyage à partir de Mt. Margaret, mission de l'UAM fondée par Rod Schenk en 1921, et observent que la densité relativement grande de points d'eau dans le Elder Creek près des Warburton Ranges permettait aux Aborigènes de s'y rencontrer et se rassembler pour des occasions spéciales.

L'UAM décidait alors d'y établir une mission et Wade, son épouse et ses enfants s'y installèrent en 1934. Warburton Mission sera établie sur une nouvelle réserve de près de 2600 km² adjacents aux quelques 60 000 km² déjà constitués en réserve en 1918 entre les Warburton Ranges et la frontière avec le Territoire du Nord. La mission fonctionnait d'abord comme un orphelinat et un lieu d'échange et de commerce. Les Aborigènes y échangeaient du gibier contre de la farine, du sucre et du thé. Les enfants fréquentaient l'école et vivaient dans la mission et ses dortoirs jusqu'à ce que le Département de l'Education de l'Australie de l'Ouest la prenne en main en 1957 et que les résidents Aborigènes décident en 1961 la fermeture des dortoirs.

Les personnes extérieures à la mission, tels les officiers des patrouilles gouvernementales, expriment leur mécontentement sur les conditions sanitaires, médicales et organisationnelles à Warburton, tout comme sur le principe même de la présence des missionnaires dans les réserves. Ainsi, dans un rapport confidentiel de 1958 écrit par Macaulay, un officier de patrouille du WRE (voir plus bas), au *Department of Native Welfare*, on lit:

Pratiquement tout dans la Mission de Warburton nécessite des améliorations, surtout en ce qui concerne le problème du chômage. La situation nécessite d'être examinée et remaniée. Nommer un nouveau responsable de la mission semble être l'amélioration la plus désirable et la plus urgente. [...]. Il [l'actuel responsable] ne connaît pas la culture indigène, ne parle pratiquement pas la langue, paraît médiocre en ce qui concerne les tâches administratives et ne connaît pas les conditions de vie dans la Mission. [...]. Il y a de plus un danger réel que les indigènes acquièrent à travers la Mission et son idéologie une vision très médiocre et étroite de la société australienne. [...]. Conclusion : la Warburton Mission est une communauté isolée avec trop d'autonomie (Australian Archives ACT, A6456/3 - R136/006: 3; ma traduction¹).

¹ Most everything about the Warburton Mission requires improvement, especially the problem of unemployment. The whole picture requires reviewing and overhauling. A new Superintendent [responsable
suite des notes sur la page suivante

Et la même année, dans un rapport résumant l'expédition du Ministre du *Native Welfare* à Warburton, McLarty (1958) écrit:

Le Ministre lui [au responsable de la mission] a demandé si la Mission avait beaucoup de contacts avec les indigènes des Rawlinson. Il a répondu que les Missionnaires préféraient les indigènes des Rawlinson qui étaient des gens très bien et droits, 'pas des paresseux bons à riens comme les indigènes de Warburton' [...]. La Mission est devenue le point central de leur vie, mais elle ne procure aucune activité productive qui pourrait donner un sens à leur vie (ma traduction¹).

Aussi, le pasteur Nicholls écrira dans un rapport destiné au Sénat que les conditions dans les stations gouvernementales, tel Docker River, sont bien meilleures que celles trouvées à Warburton et que rien n'est fait pour améliorer la situation. Il propose que le gouvernement s'empare des affaires sociales et que la mission ne soit qu'attachée à la station, plutôt que le *Welfare Department* attaché à la mission comme à Warburton (Nicholls & Henrichsen, 1973).

Warburton Mission distribuait des rations subventionnées par l'Etat aux Aborigènes qui s'installèrent de plus en plus nombreux et plus ou moins durablement près de la mission. Mais seuls les infirmes et les enfants en bénéficiaient. Le gros de la population devait espérer qu'un travail leur soit donné au sein de l'établissement. En 1965, le *Central*

de la mission] appears to be the most desirable improvement with the most priority. [...]

He lacks information of native live, knows almost no native language, appears extremely poor at administration and shows an amazing lack of knowledge of conditions on the Mission. [...]

There is the additional real danger that the natives see in the Mission and its ideology a very narrow and poor view of Australian society. [...]

Conclusion: Warburton Mission is an isolated community with too much autonomy.

¹ The Hon. Minister asked him [the Mission Superintendent] if the Mission had much contact with the Rawlinson natives. He replied that the Missionaries preferred the Rawlinson natives who were fine upstanding people, "not lazy good-for-nothings like the Warburton natives". [...]

The Mission has become the focal point of their lives, but it provides no productive activity which can give their lives any meaning.

Reserve Committee écrit, après une enquête ordonnée en 1961 par la conférence des Ministres de l'*Aboriginal Welfare* des trois Etats (WA, NT et SA) afin de définir une politique commune de développement des affaires aborigènes dans les réserves du centre, que “ du travail est fourni à quelques Aborigènes robustes, mais [que] la majeure partie continue à se débrouiller toute seule ”, et que “ seuls les vieux et infirmes et les enfants sont pris en charge sur le budget du gouvernement ” (Central Reserves Committee, 1965: 15; ma traduction).

Au milieu des années soixante, de 400 à 500 Aborigènes vivaient à Warburton. Les raisons pour cette affluence sont probablement multiples : la longue sécheresse du début des années 60, l'attrait des produits occidentaux, selon certains (Glass, 1993) mais pas pour d'autres (Long, 1989a), les conséquences de l'établissement de Woomera (SA) pour des essais de lancement de missiles (*Woomera Rocket Range*) au dessus du désert¹, mais aussi, comme le décrivait déjà Long dans un rapport pour l'administration en 1961 (Welfare Branch, NT Administration, 1961), la curiosité qui attire les premiers et la nécessité de maintenir le contact avec des parents qui fait arriver les suivants (Long, 1989a; voir aussi Meggitt, 1986 [1962]: 336 et Reynolds, 1982).

Si le projet de lancement de missiles à Woomera a accéléré la concentration des nomades dans des missions et autres établissements, notamment les dépôts gouvernementaux, c'est plutôt pour des raisons plus indirectes que celles liées à l'existence de la base d'essai elle-même. Len Beadell allait tracer et diriger la construction de plus de 6000 kilomètres de pistes dans les déserts qui devaient permettre l'acheminement de matériel vers le site des tests. Ces pistes allaient permettre les patrouilles des autorités publiques, notamment celles du *Welfare*, et exposer les nomades à de nouveaux contacts, mais aussi faciliter le transport organisé des Aborigènes vers les centres.

Pourtant, globalement, l'évolution de la population à Warburton ne reflète guère des affluences ou départs de population importants (*cf.* Figure 4). La raison en est, hormis le fait que les familles nomadisant aux alentours de la mission ne semblaient pas avoir été comptées, que dès les premières années de contact, lorsque de nouvelles familles arrivent à

¹ Je reviendrais sur le cas du *NT Welfare Branch* et de la *Woomera Rocket Range* plus longuement dans le chapitre prochain.

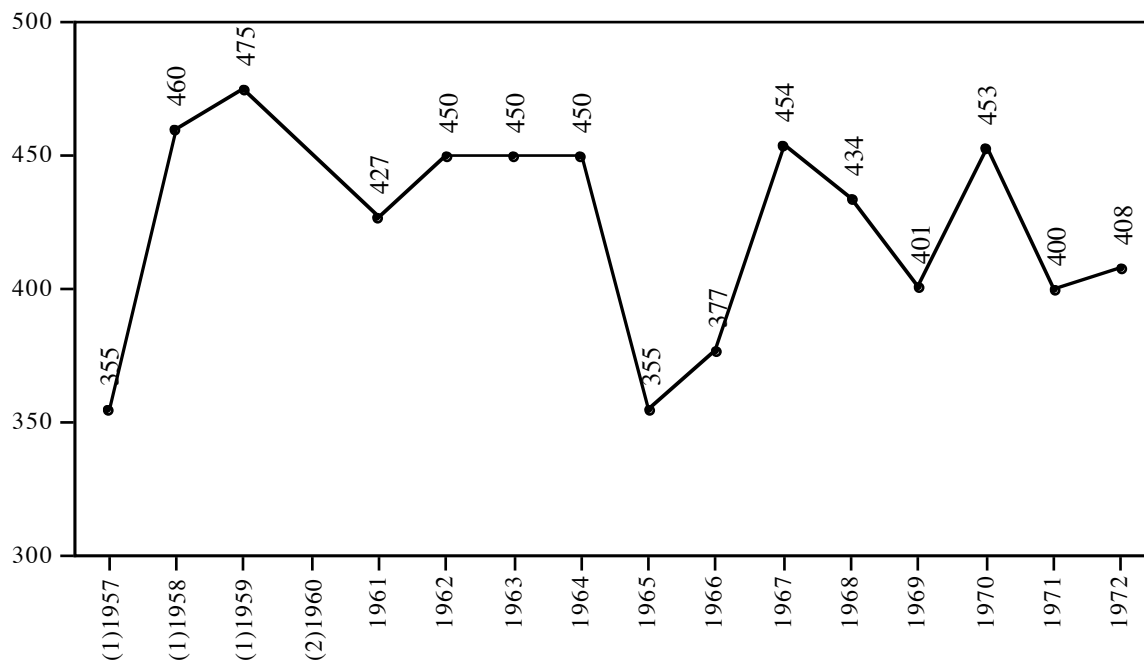
Warburton, celles déjà sur place continuent leur migration vers d'autres centres. La majeure partie des Ngaatjatjarra contemporains du contact ont en effet voyagé sur des distances considérables avant de revenir, dans les années 70, sur leurs terres ancestrales : de Warburton à Mt. Margaret, Wiluna et Kalgoorlie, et pour certains jusqu'à Perth.

Voici quelques repères d'histoire locale afin de mieux situer la Figure 4 :

- 1956: La station météorologique est établie à Giles dans les Rawlinson Ranges en même temps que la piste reliant l'Australie de l'Ouest et le Territoire du Nord (Gunbarrel Highway). Début des patrouilles gouvernementales dans cette région.
- 1957: Expédition journalistique vers Warburton et les Rawlinson Ranges (*cf.* _Photographie 6 à la page 72) suite à une controverse concernant les conditions de santé des Aborigènes à Warburton et environs. Grayden (1956) avait dénoncé leurs conditions dans un rapport au Parlement de l'Australie de l'Ouest (voir aussi l'expédition du Ministre du *Native Welfare* sur le même sujet; rapport de McLarty, 1958).
- 1957: Première indication de "l'achat" de cuir chevelu (*scalp*) de dingo aux Aborigènes par les officiers de patrouille dans les Rawlinson Ranges (Commissioner of Native Welfare, 1957)¹.
- 1963: Une patrouille rapporte avoir établi un contact avec le "dernier" groupe du désert de Victoria (Australian Archives, A6456/3 R136/008: 12).
- 1965: Une patrouille rapporte avoir établi un contact avec le "dernier" groupe de la région de Patjarra (Clutterbuck Hills) au nord de Warburton (South Australian State Records, R 22.005 24 AUG 1965, Folios 2630-2637).
- 1967/68: Construction d'un puits d'eau là où allait être établie la station de rations de Docker River.

¹ Les *scalps* de dingo étaient échangés avec les Aborigènes par les missionnaires comme par les gouvernementaux. Un rapport de 1957 par un officier de patrouille stationné à Giles nous donne quelques détails. Fin Janvier 1957 il transporte à Ernabella 40 *scalps* de dingo chassés par les Aborigènes des Rawlinson Ranges et leur rapporte en échange: " 25 lb bags flour, 75 lb bags sugar, 2 lb tea, 4 tins golden syrup, 3 tins milk, 1 case oranges " (Australian Archives ACT, A6456/3 - R136/005: 2).

1970: Début d'affluence de personnes vers la station de Docker River.



Notes:

(1) Pas de données sur la population totale de 1957 à 1960. La population a été estimée à partir du nombre de personnes subventionnées par le gouvernement qui est, en 1961, d'un cinquième de la population totale.

(2) Aucune donnée démographique.

Figure 4: Evolution de la population à Warburton de 1957 à 1972. Sources: *Commissioner of Native Welfare, Annual Report de 1958 à 1972*¹

_Photographie 6: Parmi les premiers contacts, après l'explorateur Giles, dans les Rawlinson Ranges furent ceux établis suite à une expédition journalistique qui voulait enquêter sur la condition des Aborigènes en Australie de l'Ouest en 1957 (photo: *West Australian Newspapers, 1957*).

¹ Les chiffres indiqués au sein d'un même rapport sont parfois contradictoires. Le chiffre le plus haut a été représenté dans la figure. Cette figure est à mettre en parallèle avec la _Figure 6 à la page 95 qui représente une estimation de l'exode du désert.

Wilfried H. Douglas, fondateur de l'UAM *Language department* en 1958, se rendit très vite compte combien il était important de travailler dans la langue locale et dès 1939, année de son recrutement, il essaya de convaincre la mission de la nécessité de travailler non pas en Anglais mais dans la langue locale (*cf.* Harris, 1994 & Douglas, 1958). Au début des années 50 Douglas fut envoyé à Ooldea et plus tard dans les Warburton Ranges et, dès 1955, il publie une phonologie de la langue parlée à Ooldea (Douglas, 1955) ainsi que des traductions de la Bible. Son travail le plus important reste certainement celui paru en 1964 (Douglas, 1977 [1964]), *An Introduction to the Western Desert Language*, qui servira de référence à de nombreux chercheurs travaillant dans la région. Ainsi, dans sa monographie *Yiwara*, Gould (1969c) reprendra très exactement le schéma du fonctionnement des six sections présenté par Douglas.

En 1963, Anee Glass et Dorothy Hackett arrivent à Warburton comme linguistes résidentes avec l'UAM où elles se mettent, sous la responsabilité de Douglas, à traduire le Nouveau Testament en Ngaanyatjarra et en 1970 elles publient une grammaire (Glass & Hackett, 1970b). Mais au début des années 80, Douglas et son équipe furent, pour des raisons internes, expulsés de l'UAM et formèrent par la suite un comité, le *Ngaanyatjarra Bible Project*, qui poursuivit la traduction. L'UAM, déjà réputée pour son caractère totalitaire et intransigeant, présenta une nouvelle déclaration doctrinale que Douglas et ses collègues refusèrent de signer. En 1981 Glass et Hackett déménagent vers Alice Springs où elles continuent de traduire le Nouveau Testament (Glass, 1993 [1978]: 6) avec Douglas comme consultant linguistique. Glass publie à son tour des travaux linguistiques ainsi qu'un petit ouvrage ethnologique destiné au grand public sur la région de Warburton (Glass, 1988 et 1993). En 1991, le nouveau testament fut publié et aujourd'hui l'ancien testament est en cours de traduction. Un dictionnaire Ngaanyatjarra était en préparation en 1995 et 1996.

Photographie 7: La mission de Warburton dans la deuxième moitié des années 60

(Photographie extraite avec l'accord de l'auteur de Gould, 1969c: 164)

Photographie 8: Warburton, 1973. Source: Smoker & Smoker (1973) dans le *United*

***Aborigines Messenger*. La légende indique: " *Some of the people at a Sunday morning meeting* ".**

En 1973 un conseil Aborigène est créé à Warburton qui prend en main l'administration de la mission, processus qui se répète à Mt. Margaret en 1976. La même année, le réfectoire passe sous la responsabilité du *Departement for Welfare* et l'*Aboriginal Affairs Planning Authority* supervise les projets de développements économique (cf. Howell, 1973). Mais en 1975 déjà se produisent de sérieux affrontements entre la population et l'administration de l'Etat de l'Australie de l'Ouest. Lors de la construction d'un système d'égouts, les Aborigènes se révoltent à cause de tranchées profondes creusées sur l'itinéraire mythique de marlu (le kangourou). Le département médical rapatrie les infirmières et plusieurs instituteurs demandent à être transférés. L'administration tente de calmer le jeu en offrant un vieux camion aux Aborigènes (cf. *United Aborigines Messenger*, Juillet 1975). L'UAM voit dans cet événement la possibilité de récupérer une place dominante à Warburton et ses missionnaires et linguistes restent sur place remplaçant les fonctionnaires rapatriés ou partis.

Pourtant en décembre 1976, à nouveau, les missionnaires se posent la question: " *Well, what about Warburton? Is the mission finished?* " (*United Aborigines Messenger*, Déc. 1976: 19). Evidemment l'on tente de retourner la situation et les missionnaires se félicitent de n'avoir plus à assurer les tâches " policières " et celle de " gérant des entrepôts ", et de pouvoir enfin se concentrer sur leurs réelles fonctions. L'on doute ouvertement de la capacité des Aborigènes à prendre leur destin en main et d'affronter l'administration. En effet, dans un article concernant la scolarisation des Aborigènes à Warburton paru dans *United Aborigines Messenger*, le journal officiel de l'UAM, on lit:

[...] Qu'est ce qui se passe si la personne ne sait pas lire ou ne sait lire qu'avec beaucoup de difficultés ? [...] Chaque fois qu'il veut lire la Bible, il doit lutter comme un enfant en cours élémentaire [...]. Si de nombreuses personnes sont dans cette même situation d'être incapables de lire couramment, le développement de la gestion laïque sera également entravée. Oui, ceci est la situation parmi les Aborigènes à travers toute l'Australie. (Déc. 1976: 6; ma traduction¹).

Et les missionnaires décident de participer “ activement ” au développement de la scolarisation. En effet, à la fin de l'article on lit:

Dans tout ceci nous pouvons aider en priant. Priez pour des éducateurs [...]. Priez pour des instituteurs [...]. Oui, dans tout ceci nous pouvons aider par la prière — de sorte que, parmi les Aborigènes aussi, la capacité de lire couramment puisse être une aide à la diffusion de l'évangile et à la croissance de l'Eglise (*idem*: 7; ma traduction²)

Cette attitude en apparence naïve témoigne d'une perte de contrôle politique qui produit des frictions parmi les missionnaires eux-mêmes. Une dernière tentative de récupération fut entreprise en 1977 lorsque, selon l'article de Glass toujours dans le *United Aborigines Messenger* (Glass, 1977), à la demande des Aborigènes eux-mêmes, un missionnaire est envoyé dans la nouvelle communauté de Warakurna à proximité de la station météorologique Giles dans les Rawlinson Ranges. Mais le déclin de l'UAM suit

¹ “ [...] What happens if the person can't read or can only read the simplest material with extreme difficulty? [...] Every time he wants to read the Bible, he has to struggle with it like a Grade 2 child [...]. If many of the people in the church are in the same circumstances of being unable to read fluently the development of lay [laïque] leadership is also going to be hindered. Yes, this is the situation among Aborigines throughout Australia. ”

² “ In all of these we can help by prayer. Pray for educators [...]. Pray for teachers [...]. Yes in all of this we can help by prayer — so that among Aborigines too, the ability to read fluently may be an aid to the spread of the Gospel and the growth of the Church. ”

son cours et, comme je l'ai déjà évoqué, Douglas et son équipe en sont exclus en 1980 et les traductrices Glass et Hackett quittent Warburton pour Alice Springs en 1981.

Quelle est donc, en résumé, l'ambiance du contact entre population locale et missionnaires à Warburton? Des missionnaires réputés pour leur fermeté et intransigeance envers les coutumes locales s'installent à un endroit qui est, à cause de la présence d'eau, fréquemment visité par les Aborigènes. Ils refusent, au début, le bilinguisme, créent des dortoirs censés "protéger" les enfants et surtout les jeunes filles des mariages trop précoces et de la polygamie, et distribuent inégalement de la nourriture contre du travail et du gibier. Des pensions subventionnées par le gouvernement seront, par la suite, distribuées aux personnes infirmes et à une partie des enfants. La présence de techniques nouvelles, l'attente de distributions alimentaires et la curiosité attirent les groupes des environs. Les Aborigènes des Rawlinson Ranges, c'est-à-dire les Ngaatjatjarra, qui n'auraient eu jusque là que des contacts peu fréquents avec les gens de Warburton, que l'on appelle d'abord Wangkayi, puis Ngaanyatjarra, se rapprochent de la mission ainsi que de la station météorologique de Giles qui avait pourtant comme consigne de minimiser tout contact avec la population locale et qui brûlait même les déchets afin que les Aborigènes ne puissent récupérer aucun produit occidental, car telle était la politique gouvernementale. Les relations entre les missionnaires et le gouvernement ne semblent pas avoir été des meilleures. En effet, alors que les premiers ont besoin d'établir des contacts afin d'évangéliser, les seconds développent, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, une politique de ségrégation volontaire afin de minimiser la "détribalisation". Le reproche principal fait à la mission de Warburton est de ne s'occuper que de l'évangélisation sans proposer une vision et intégration plus générales dans la société australienne. Peu à peu le gouvernement remplace les fonctions de la mission jusqu'à ce que l'UAM n'ait plus aucun pouvoir et aucune responsabilité. Dépourvue de moyens de pression sur la population locale, l'UAM se voit contrainte de se retirer.

_Photographie 9: Femmes à Mitika (sud-ouest des Rawlinson Ranges). Bien qu'il s'agisse de 1957, donc au début du contact, elles possèdent des objets métalliques et des vêtements

qui leurs sont très probablement parvenus par la mission de Warburton (photo: West Australian Newspapers, 1957).

1.2.3. Les patrouilles gouvernementales

Les explorateurs et missionnaires furent les premiers à être en contact avec les Aborigènes du Désert de l'Ouest. Il est bien connu que les communications entre les différents groupes étaient efficaces à tel point que l'on savait rapidement, même dans les régions les plus éloignées, qu'il y avait un homme blanc avec des outils et techniques nouvelles sur le continent (voir par exemple Reynolds, 1982 [1981]). Mais les premiers contacts directs avec cet homme n'allaient s'effectuer, dans la région qui nous intéresse plus particulièrement, c'est-à-dire autour de Tjukurla et au nord et nord-ouest, qu'à partir des années 50 et durer jusqu'en 1984 lorsque un groupe de neuf personnes entra en contact aux alentours de Kiwirrkurra.

En effet, la fin des années 50 marque un changement de politique, ou une prise de conscience différente, des Etats australiens. Attirés par la nouveauté, les groupes de la *frontier*, c'est-à-dire ceux vivant à la limite de la progression de la société occidentale, se rendent vers les stations où ils reçoivent souvent une assistance matérielle et alimentaire. C'est le début de l'exode des déserts, exode qui allait durer près de trois décennies mais, comme nous allons le voir, s'achèvera en vérité au milieu des années 60 : elle n'aura duré que sept ou huit ans. C'est de cette politique gouvernementale et de l'exode du désert dont il sera question ici.

Les descriptions des Aborigènes qui se rendent dans ces stations sont souvent pittoresques mais pratiquement toutes soulignent la malnutrition liée à la sécheresse¹. Dès 1955 on parle d'éventuelles patrouilles dans la région de Lake Mackay, mais la première

¹ Voir le rapport de Evans suite aux informations fournies par W. Braitling, métayer de la station de Mt. Doreen (NT Archives, FI 55/320).

véritable patrouille ne fut effectuée que deux ans plus tard, en Juin - Juillet 1957, dans le but d'établir des premiers contacts avec les groupes de la région, d'effectuer des tests médicaux et d'envisager des moyens d'aider la population. C'est peut-être cette patrouille, suivie régulièrement par d'autres, qui marque dans la pratique le changement de politique dont je parlerai plus loin, celui du passage de la préservation / ségrégation à l'assimilation dans le Désert de l'Ouest. Evans propose pourtant au retour de la patrouille de créer une réserve et de minimiser le contact entre population occidentale et groupes Aborigènes. Long, qui accompagnait la patrouille, écrira plus tard que la condition alimentaire et physique des groupes rencontrés était bonne, mais, justifiant les patrouilles ultérieures, il ajoute que la provision en eau était maigre (Long, 1989b: 27). Fallait-il minimiser le contact avec les groupes Aborigènes ou au contraire leur apporter une aide substantielle ayant comme conséquence le danger exprimé à l'époque de les attirer vers les centres occidentaux comme cela avait été le cas avec d'autres groupes plus à l'est, tel les Warlpiri ou les Aranda ? Voilà les questions que se posaient les officiers de patrouilles et les hommes politiques à cette époque.

A ces patrouilles du *Welfare Branch* du Territoire du Nord, aussi appelées plus tard les *Pintupi Patrols*, qui allaient " récupérer " les personnes que l'on appelle aujourd'hui Pintupi et les transporter vers Papunya dans le Territoire du Nord, s'ajoutent un peu plus au sud, les patrouilles du WRE (*Weapons Research Establishment*).

a) **La station d'essais atomiques à Woomera (WRE)**

En Février 1946, l'Angleterre approche l'Australie afin de fonder un établissement commun pour la recherche sur l'armement, notamment pour effectuer des tests nucléaires et des lancements de missiles. Woomera, en Australie du Sud, fut construit et l'aire entre Woomera et la côte ouest, c'est-à-dire le Désert de l'Ouest, choisi comme aire d'essais de lancement de missiles. Une des premières tâches fut alors de construire une piste d'est en ouest qui devait relier les extrémités de l'aire des tests de lancement. En même temps est prise la décision d'établir une station météorologique qui devait également servir au lancement des missiles. En 1956, Len Beadell, *Chief Surveyor of the Weapons Research Establishment*, construit la piste de Mulga Park vers les Rawlinson Ranges où l'on établira

la même année la station météorologique (à 25°02'27" de latitude, 128°17'28" de longitude et à 598 mètres d'altitude) qu'il nommera, en honneur de l'explorateur, Giles (Beadell, 1965), et qui produira des données météorologiques dès août 1956.

L'établissement de la station d'essais atomiques, comme celui de la station météorologique, a évidemment suscité de nombreuses polémiques. Dès 1956, V.W. Coombs, alors secrétaire général du *Presbyterian Board of Missions*, écrit une lettre au *Commissioner of Native Welfare* à Perth dans laquelle il accuse l'établissement de la station météorologique d'être à l'origine de la détresse psychologique des indigènes qui voyaient que tout était détruit dans leur région (Australian Archives SA, D250/3 56/1245 PT1: 1).

Afin de prévenir d'éventuelles critiques nationales et internationales sur le traitement des Aborigènes, le WRE met en place une section dont le but est de surveiller et d'aider les Aborigènes. McDougall est le premier *Native Patrol Officer* à travailler pour le WRE et il sera en même temps élu Protecteur des Aborigènes. Lorsque la piste vers les Rawlinson Ranges et la station météorologique Giles sont terminées, un second officier de patrouille, le premier ayant été Macaulay, fut affecté à Giles en 1956.

Le gouvernement choisit dès le début de l'expérience d'adopter une politique de ségrégation ou ce que l'on appelait une politique de "protection par contact minimal" (*cf.* Australian Archives ACT, A6456/3 - R136/005:1) qui sera particulièrement intransigente en ce qui concerne la station météorologique. L'ensemble des correspondances et rapports du dossier A6456/3 - R136/005 des archives du WRE en témoignent et je n'en citerai que quelques exemples. Mais commençons par résumer les consignes données aux officiers de patrouille (Australian Archives ACT, A6456 - R136/005: 3):

1. Toute personne pénétrant dans la réserve doit justifier de deux références, de préférence des "*Justices of Peace, Government officials or Ministers of Religion*" et doit posséder un certificat médical indiquant qu'il n'a aucune maladie contagieuse.
2. L'officier en charge doit empêcher la rencontre entre Aborigènes et tierces personnes et ne doit ni encourager, ni permettre le rassemblement d'Aborigènes autour des campements et doit s'assurer que "*none of the party is intimate with female aborigines*".
3. Personne ne doit prendre ou échanger des spécimens ethnologiques ou distribuer

et échanger des biens avec les Aborigènes.

4. L'officier doit produire des rapports sur le nombre et l'emplacement des groupes rencontrés.

5. Personne ne doit employer des Aborigènes sans autorisation écrite de l'*Aborigines Protection Board*.

6. Il est interdit de distribuer de l'alcool, de transporter des Aborigènes d'un district vers l'autre, d'encourager un Aborigène à quitter la réserve et d'avoir une relation sexuelle avec une femme Aborigène.

7. Aucune alimentation en eau ne doit être installée sans une autorisation explicite et aucune source d'eau Aborigène ne doit être utilisée.

8. La nourriture occidentale ne doit pas être donnée aux Aborigènes excepté sur la demande des employeurs des Aborigènes travaillant sur des stations ou d'une autre personne autorisée.

9. Les Aborigènes ne doivent pas être transportés dans des véhicules administratifs excepté en cas de maladie.

10. Les sites sacrés doivent être évités excepté avec permission du contrôleur.

11. Des appâts empoisonnés ne doivent pas être utilisés.

12. Chaque employé du WRE pénétrant dans la réserve doit à chaque fois s'informer sur des consignes spécifiques.

En réalité, officiers et autres fonctionnaires ont des difficultés à suivre ces consignes. Ainsi, lors de la construction de la piste et de la station météorologique, un message radio envoyé par les responsables de Woomera (WRE) en témoigne déjà :

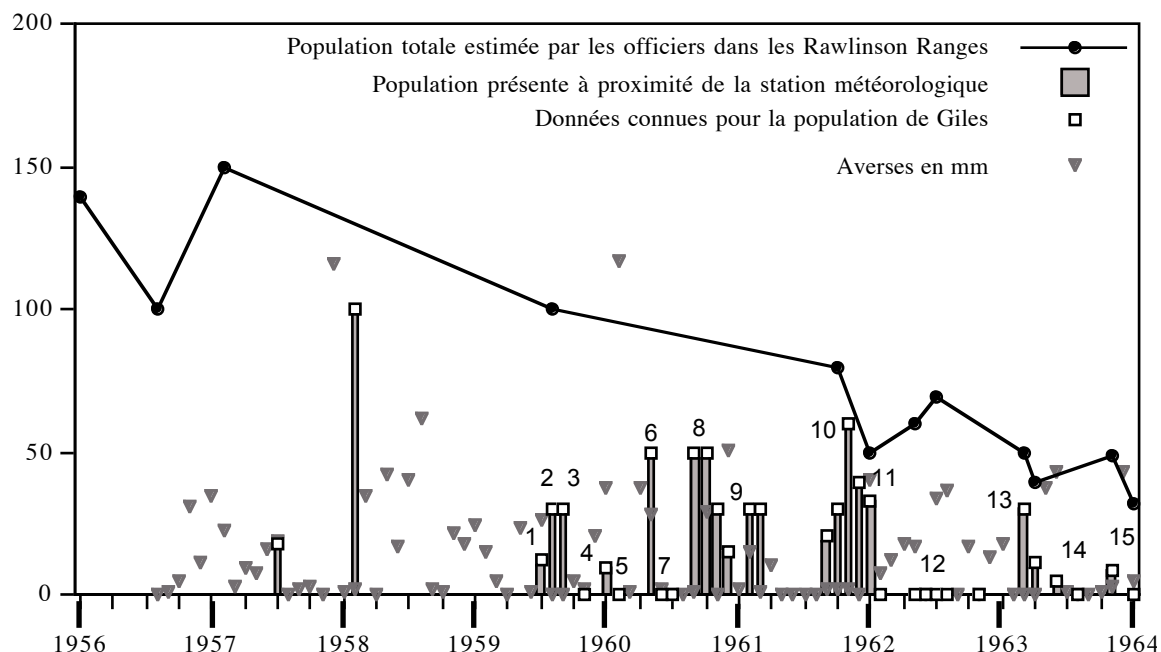
Je suis très inquiet à cause de rapports qui indiquent que des Aborigènes sont encouragés de rester à proximité du campement par la distribution d'eau et de rations etc. Coopérez s.v.p. immédiatement avec Beadell et faites votre mieux afin de décourager la présence d'Aborigènes dans les environs [...] (14/05/1956; ma traduction¹).

¹ "I am very disturbed at reports of Aborigines being encouraged to remain in vicinity of camp by
suite des notes sur la page suivante

Par ailleurs, les officiers de patrouille Macaulay et MacDougall se plaignent à plusieurs reprises des contacts trop intimes entre les employés de la station météorologique et les Aborigènes des Rawlinson Ranges. Des rapports sexuels, la distribution d'alcool et l'échange de biens contre des objets aborigènes seraient fréquents malgré les restrictions et consignes gouvernementales (voir par exemple le rapport de Macaulay et MacDougall, Australian Archives ACT, A6456/3 - R136/007: 1). Et, en effet, comme en témoigne la Figure 5, les concentrations de familles autour de la station sont fréquentes même si les officiers tentent de les décourager et parfois les déplacent vers d'autres sites.

Les patrouilles entreprises par le *Welfare Branch (Pintupi Patrols)* à partir de Papunya dans la partie nord du désert de Gibson, c'est-à-dire le long de ce qui est aujourd'hui la piste Kintore - Kiwirrkurra, et les patrouilles du WRE dans la partie sud, c'est-à-dire des Petermann Ranges, vers Giles et Warburton, sont fréquentes de la fin des années 50 jusque à la fin des années 60. Ces patrouilles contactaient tantôt de nouveaux groupes, tantôt en transportaient vers Papunya et Warburton Mission.

handing out water and rations etc. Please co-operate immediately with Beadell and do your combined utmost to discourage presence of Aborigines in the vicinity [...]. ”



Légende

- 1 Une famille de 13 personnes déplacée car trop proche de Giles
- 2 Giles se plaint de vols commis par Aborigènes
- 3 Sécheresse
- 4 Dispersion des familles vers l'Est
- 5 Les familles seraient parties en direction de Ernabella
- 6 Reviennent à Giles pour la cérémonie de l'ocre rouge
- 7 Dispersion vers l'Est pour chasser et puis en direction de Areyonga, puisqu'ils auraient entendu qu'il y aurait "abondance en farine".
- 8 Campent à 4 kilomètres de Giles
- 9 Les familles sont déplacées par l'officier vers Sladen Waters
- 10 Un nombre considérable de personnes est malade
- 11 Un nombre considérable serait parti pour Warburton, l'officier disperse les autres vers le sud et le nord.
- 12 Dispersion générale après les pluies
- 13 Reviennent sur Giles et reçoivent de l'eau
- 14 Dispersion après pluies
- 15 MacDougall transporte 37 personnes des Rawlinsons Ranges vers Papunya, les autres partent vers Warburton

Figure 5: Evolution de la population Aborigène dans les Rawlinson Ranges et à la station météorologique Giles de 1956 à 1964 ¹.

¹ Voir aussi la Figure 4 à la page 72 concernant le départ d'une partie de la population pour Warburton début 1962. Les documents utilisés pour établir cette figure sont spécialement marqués dans la partie *suite des notes sur la page suivante*

Il serait trop long de décrire ici dans le détail le travail de ces différentes patrouilles¹ et je me limiterai à deux points principaux. Le premier est d'essayer de comprendre quelles étaient les répercussions de l'exode sur les groupes et familles qui migraient vers les centres. Dans le second, j'essayerai de montrer en quoi l'exode du désert suivait une courbe exponentielle, la migration de personnes vers les centres occidentaux accentuant cette migration même, et que les raisons n'en sont pas seulement la curiosité, les techniques nouvelles et le besoin de visiter les parents déjà présents dans ces centres, mais aussi l'impossibilité de maintenir la structure de l'organisation sociale dans une démographie rapidement décroissante.

b) Les répercussions de l'exode pour les populations migrantes

Commençons par citer longuement un texte écrit en 1988, donc relativement récent, de l'ancien Ministre des Territoires, Paul Hasluck, décrivant sa conception de la société Aborigène pendant son mandat de 1951 à 1963:

Il n'y avait rien qui aurait pu être identifié comme une société aborigène homogène et intégrée. Ici et là à travers le continent il y avait des groupes s'émiettant composés de personnes aborigènes liées entre elles par la tradition ancienne et la parenté et vivant sous une discipline qui s'affaiblissait. Il y avait aussi des groupes éparpillés qui, ayant perdu la cohésion traditionnelle, étaient maintenus ensemble par des lambeaux de parenté et l'influence qu'ils ressentaient du fait de partager des habitations en bordure de la communauté australienne. Aucun de ces groupes ne pouvait être identifié comme une société de la même manière que le reste de la population en Australie pouvait être identifiée comme une société.

Archives des références à la page 480 et suivantes.

¹ On pourra consulter Long (1992) en ce qui concerne les patrouilles du *Welfare Branch* (Pintupi Patrols) du Territoire du Nord.

De telles considérations ont conduit de manière réaliste à la conclusion que le problème n'était pas de trouver des moyens pour que deux ou plus de sociétés puissent vivre côte à côte sur le même continent, mais de trouver une manière pour que les restes de la race aborigène puissent mieux devenir des membres d'une société australienne unique (Hasluck, 1988: 131; ma traduction¹).

Il n'y a pas lieu ici de se poser des questions sur cette soi-disant "homogénéité" et "intégrité" de la société australienne dont parle Hasluck, alors que, surtout aujourd'hui, le "multi-culturalisme" est une des fiertés australiennes. C'est un autre élément qui retiendra notre attention. En effet, considérant que c'est pendant son mandat et sous ses ordres que les Pintupi et Ngaatjatjarra, dont la grande partie n'avait auparavant pas eu de contact avec les Blancs, furent transportés du Désert vers Papunya et autres stations et missions, on aboutit à deux conclusions ou interprétations possibles. Soit Hasluck et la politique de l'époque ne considérait pas la société Aborigène comme une "société réelle" — car comment pouvait-il penser l'absence de forme de société chez des groupes pour lesquels il était l'un des acteurs administratifs principaux dans l'établissement des premiers contacts avec la société occidentale — soit, et la seconde n'exclue pas la première, la politique d'assimilation était d'une telle hypocrisie qu'encore en 1988 il fallait tenter de la justifier par tous les moyens possibles sans peur du mensonge ni de la falsification des faits historiques.

Les idéaux victoriens de la capacité individuelle et individualiste et de la "fraternité

¹ "There was nothing that could be recognized as a homogeneous and integrated aboriginal society. Here and there throughout the continent there were crumbling groups of aboriginal people bound together by ancient tradition and kinship and living under a fading discipline. There were also scattered groups who, having lost the cohesion of tradition, were kept together by tattered threads of kinship and the influences they felt in their common lot of dwelling on the fringes of the Australian community. None of these groups could be identified as a society in the same way as the rest of the people in Australia could be identified as a society. Such considerations as these had led realistically to the conclusion that the problem was not one of finding ways in which two or more societies could live side by side in the same continent but of finding the way in which the remnants of the aboriginal race could best become members of a single Australian society."

évangélique ” étaient certes des moteurs de la politique de regroupement des Aborigènes dans des stations et missions et des tentatives d’assimilation qui suivaient, mais le concept même de l’assimilation et toutes les belles paroles qui l’accompagnent, telle “ l’égalité des chances pour tous ” ou encore “ l’égalité de tous devant la loi ”, étaient, en fait, un discours de ségrégation pour fonder la ségrégation, un anéantissement de la différence par un discours qui préconise cette différence même. Bref, la différence n’est tolérée que jusqu’à un certain degré.

Cela s’exprime par des actions contradictoires et une politique ambiguë. Si, d’un côté, l’isolement qui va jusqu’à la ségrégation des Aborigènes “ tribaux¹ ” est préconisé, de l’autre, on lit aussi que cette ségrégation ne sera que temporaire en attendant de disposer de moyens suffisant pour les assimiler. Assimilation que beaucoup à l’époque déjà pensaient inévitable et dont la raison principale est l’ouverture des pistes² dans le désert qui, comme dans un gigantesque corps quasi immobile, pose des artères vers lesquelles les populations se concentrent et le long desquelles elles migrent. Les rapports de J. Long, officier de patrouille du *Welfare Branch* du NT, en témoignent. En suivant à chaque patrouille le même tracé et la même piste, nombreuses étaient les familles qui, le long de ce tracé, l’attendaient pour être ramenées vers Papunya ou pour recevoir des soins et de la nourriture.

Des initiatives individuelles et associatives n’étaient pas rares et il serait injuste de présenter l’approche australienne de la population indigène du Désert de l’Ouest sans au moins mentionner que les opinions étaient diverses et les approches différentes. Il reste que si la politique gouvernementale n’était pas la seule à influencer la vie des Aborigènes à cette époque, elle est certainement un des éléments qui a eu l’impact le plus déterminant sur la rapidité de l’exode et sur la situation actuelle.

Mais attardons-nous maintenant sur le regard intérieur, celui des premiers concernés,

¹ La notion “ Aborigènes tribaux ” a été utilisée pour désigner des Aborigènes “ traditionnels ”, c’est-à-dire n’ayant pas ou peu de contacts avec la civilisation occidentale.

² En 1972, l’Australie de l’Ouest rejette la responsabilité du problème de l’exode et de la centralisation des Aborigènes autour des missions et communes à “ ceux qui ont construits les pistes ” (Australian Archives ACT, A6456/3 - R088/018).

sur la politique menée et les conséquences des patrouilles et du transport des groupes vers les stations et missions. Résumons ce qui semble s'être déroulé.

Les familles du désert de Gibson étaient relativement peu nombreuses et nomadisaient sur un espace considérable. Si, autour des Rawlinson Ranges qui peuvent être considérées écologiquement comme relativement riches pour la région, des agrégats de plusieurs dizaines de personnes étaient fréquents, tel n'était pas le cas au nord de ces chaînes montagneuses où prédominent les dunes de sable et des plaines vastes et sèches. Les rassemblements de familles vivant dans les plaines étaient bien évidemment moins fréquents que dans les chaînes montagneuses car l'environnement ne permettait souvent pas de nourrir et surtout de désaltérer de nombreuses personnes pendant une période prolongée. Pourtant, le désir, toujours exprimé aujourd'hui, était de rencontrer les autres groupes, l'occasion d'effectuer les cérémonies nécessaires, tels les initiations et les rites de reproduction des espèces, mais aussi tout simplement pour échanger des nouvelles. Ce désir de mouvement que l'on ressent et observe dans les communautés aujourd'hui n'est pas une intention de fuite de masses trop concentrées comme dans les grandes communautés ou une survivance de la nécessité traditionnelle de bouger pour se nourrir. Même si les gens se plaignent parfois de cette trop grande concentration — ce qui n'est pas le cas à Tjukurla mais dans d'autres communautés — jugée être à l'origine de conflits et de comportements considérés irréguliers, telles des histoires amoureuses entre des jeunes qui ne se trouvent pas dans des catégories de parents compatibles avec l'alliance, ce n'est pas pour autant que l'on déménage vers d'autres sites plus isolés et moins fréquentés. Les représentants des gouvernements et organisations se plaignent de cette attitude en reprochant aux Aborigènes de ne pas profiter de ces installations, comportant en général une surface couverte et un puits, construites pour diminuer la pression démographique et les conditions sociales dans les grandes communautés. Ce besoin de bouger est l'expression du désir de rendre visite à d'autres et non pas celui de s'isoler des siens. Pour comprendre en termes traditionnels ce désir de rassemblement, il est nécessaire de s'imaginer l'étendue d'un espace aussi grand que la Grèce sur lequel vivaient éparpillées quelque 500 personnes qui avaient pourtant toutes connaissance les unes des autres. Par ailleurs, autant l'on observe le désir de rencontre, autant les personnes paraissent se lasser rapidement les unes des autres : on bouge pour aller rendre visite à d'autres et encore à d'autres et ainsi de suite.

Alors que la dispersion était un fait quotidien, exigé par les conditions naturelles, la concentration était l'exception que l'on ne pouvait manquer. Chercher le contact avec l'homme blanc, qui disposait des moyens pour organiser et subvenir à ces concentrations, était un comportement aussi " naturel " que celui d'attendre les pluies pour voyager vers les lieux fréquentés par d'autres familles. Un exemple illustrera le propos. Autour du lac Hopkins vivait un homme avec ses trois femmes et leurs enfants. Dès 1957, il avait été contacté par les officiers de patrouille et avait été transporté en 1964 vers Papunya avec sa famille. Mais en 1967, il quittait la communauté pour retourner vivre dans le *bush*. Les souvenirs sur cet homme, qui refusait toute vie en concentration, sont ceux d'un " déviant ", " homme étrange ", " à part ", " solitaire ", etc. Et s'il n'avait pas une descendance conséquente présente dans les communautés Ngaatjatjarra aujourd'hui, et s'il n'avait pas été un des hommes cérémoniels les plus importants pour sa région, il est fort probable qu'il serait qualifié de fou ou d'enfant (ramma ramma) aujourd'hui, comme c'est le cas pour toute personne qui sort de l'ordinaire, de la norme, qu'il s'agisse d'une déviance ou déficience physique ou d'une déviance comportementale ou psychique. Quitter les autres pour aller vivre seul ou presque alors que les conditions permettent de rester sur place, c'est un acte qui est socialement incompréhensible.

En d'autres termes, ce qui pour Hasluck était un certain nombre de groupes éparpillés et sans cohésion, sans société, était en fait des gens qui, parce que les conditions écologiques ne facilitaient pas la tâche, étaient obsédés par la Société. Refuser de vivre socialement, en communauté, serait anéantir cette société dont la cohésion nécessitait des efforts considérables. Lorsque, en conséquence, la possibilité surgit de vivre " gratuitement " en société, la refuser serait un des actes les plus asociaux ou contre la Société que l'on puisse concevoir.

Mais l'arrivée des familles dans les centres et missions n'était pas sans poser problème. Ce n'est pas seulement avec les moeurs de l'homme blanc, mais aussi avec celles d'autres groupes, notamment les Warlpiri à Papunya et les Ngaanyatjarra à Warburton, qu'il fallait composer. La Société en rencontrait d'autres dont les moeurs, les langues et l'histoire étaient différentes. Voici des extraits d'un entretien avec un homme Warlpiri, adolescent lorsque les Pintupi et Ngaatjatjarra furent ramenés à Papunya, qui me paraît bien résumer la situation dans laquelle les nouveaux arrivants se trouvaient.

Nous avons pitié des hommes sauvages qui venaient de l'Ouest, avec Jerry Long [Jeremy Long] et les autres. Ils étaient nus, et ils se promenaient toujours avec des lances. Nous, on avait des fusils, mais on ne les portait pas toujours sur nous. Ils n'avaient rien, pas de pantalons, rien. Et ils mettaient les pantalons à l'envers et tout le monde rigolait. Ces pauvres sauvages étaient nus [...].

Nous ne les connaissions pas, auparavant. Quelques uns avaient épousé des femmes Luritja. Et des hommes Luritja, de Iilpilli, avaient épousé des femmes de là-bas. Mais les derniers, ceux de Kiwirrkurra, nous ne les connaissions pas. Ils étaient des étrangers, mais nous avons pitié. [...]

Ils ne mangeaient pas la nourriture des Blancs, ils la jetaient. L'odeur, ils n'aimaient pas l'odeur. Ils ne mangeaient rien. Beaucoup sont morts, surtout les vieux. Ils attendaient toujours le vent, afin de sentir l'odeur du kangourou pour le chasser. Mais à Papunya il n'y avait pas de vent. Alors ils ne mangeaient rien. Beaucoup étaient malades et sont morts.

Les témoignages qui nous parviennent de Warburton ne sont guère différents. Dès le début de l'exode, des campements explicitement définis et délimités séparent les différents groupes : au nord les Ngaatjatjarra, au sud les Wangkayi ou Ngaanyatjarra. Gould (1969c: 173-4) rapporte que les personnes arrivées " récemment " du désert du nord et nord-est vivaient à part des autres et ne parvenaient pas à participer à la vie sociale et économique (notamment l'exploitation des mines de cuivre) et il indique que l'unique activité qui leur restait était la fabrication d'artefacts récupérés par les officiers de patrouille. Un seul des 94 mariages recensés par Gould était, depuis l'arrivée dans la mission, contracté entre les gens du Nord (Ngaatjatjarra) et les gens établis depuis un certain temps dans la mission. Les Aborigènes de la mission n'avaient guère de sympathie pour les gens du Nord qui étaient généralement " maltraités " par les premiers (Gould, comm. pers.). Ainsi, les Ngaatjatjarra sont passés d'une situation que les anciens décrivent comme une guerre permanente et ce même entre familles parentes à une situation dans laquelle ils sont rejetés en bloc par d'autres et dans laquelle la réponse évidente est une nouvelle solidarité.

Si, comme je l'ai déjà indiqué lors de la discussion de la notion de " tribu ", les

Ngaatjatjarra, Pintupi et autres groupes ne disposaient probablement pas d'appellations communautaires avant l'exode, non seulement le contact avec l'homme Blanc, mais aussi et peut-être surtout le contact avec d'autres groupes qui étaient " favorisés " par une durée de contact plus prolongée avec le monde occidental, étaient certainement le moteur dans l'établissement d'une identité communautaire se fondant sur l'opposition avec les autres, et en conséquence d'une appellation qui permet d'englober et d'étiqueter cette identité.

c) **Les répercussions de l'exode pour les populations nomadisantes, ou la démographie du désert avant et pendant le contact**

Si 50 personnes quittent le désert pour se rendre dans les stations et missions, l'effet de cette migration sur le fonctionnement de l'organisation sociale, de la société tout court, est différent selon que la population de départ est de 100 ou 500 personnes.

Prenons l'exemple de l'alliance de mariage. L'organisation sociale des Ngaatjatjarra connaît, entre autres, une division en quatre sections. Je reviendrai ultérieurement sur ce que sont ces sections. Limitons pour le moment la définition des sections à une classification sociale qui regroupe toutes les personnes en quatre groupes : le groupe des mères, des pères, des cousins croisés et des siblings. L'alliance de mariage est contractée avec des personnes du groupe des cousins croisés. Admettons que la population soit équitablement répartie entre ces quatre sections ou groupes. Ainsi, pour chaque Ego, 25% des personnes se trouvent dans la position de cousins croisés. Au sein de ce groupe, il est nécessaire d'éliminer les cousins croisés de sexe identique, c'est-à-dire qu'il ne reste, parmi les épouses potentielles pour Ego masculin, plus que 12,5% de la population. Il faut, de plus, éliminer toutes les épouses potentielles qui sont déjà mariées. Je prendrai, pour ce faire, les caractéristiques actuelles de la population de Tjukurla au sein de laquelle sur 93

personnes, 51 sont mariées¹, soit 45,2% de célibataires. Restent donc 5,7% d'épouses potentielles pour Ego masculin. Il faudrait, de plus, éliminer les personnes qui sont considérées comme trop proches pour être mariées, telles les cousines croisés du premier et du second degré ainsi que les cousines qui résident avec le groupe d'Ego et qui ne peuvent être des épouses. Mais, même si ce petit exercice est fictif et ne peut que donner une idée de la difficulté que rencontre un homme pour trouver une épouse avec laquelle le mariage est vu comme régulier, il me paraît difficile d'estimer le pourcentage de personnes qui, parmi celles qui restent comme épouses classificatoires, sont éliminées pour d'autres raisons que leur position au sein du système. Maintenons donc les 5,7% d'épouses potentielles et résumons les effets de l'exode selon deux situations démographiques différentes (Tableau 5). Ajoutons toutefois que Ego n'est, évidemment, pas l'unique homme à pouvoir épouser les cousines restantes et que le nombre d'épouses potentielles devrait encore être diminué en conséquence.

Population de départ	500	100
Nombre d'épouses potentielles	29	6
Exode (nombre de personnes ayant quitté le désert)	50	50
Population restante	450	50
Nombre d'épouses potentielles	26	3

Tableau 5: Effet de l'exode sur le choix de partenaires selon deux populations de départ différentes

Nous voyons donc que si, pour une population de départ de 100 personnes, le choix est déjà limité au départ, bien qu'encore réalisable, à la suite de l'exode, par contre, et si nous éliminons de plus les cousines croisées trop proches, les femmes âgées qui ne veulent

¹ Voir le Tableau 8 à la page 156.

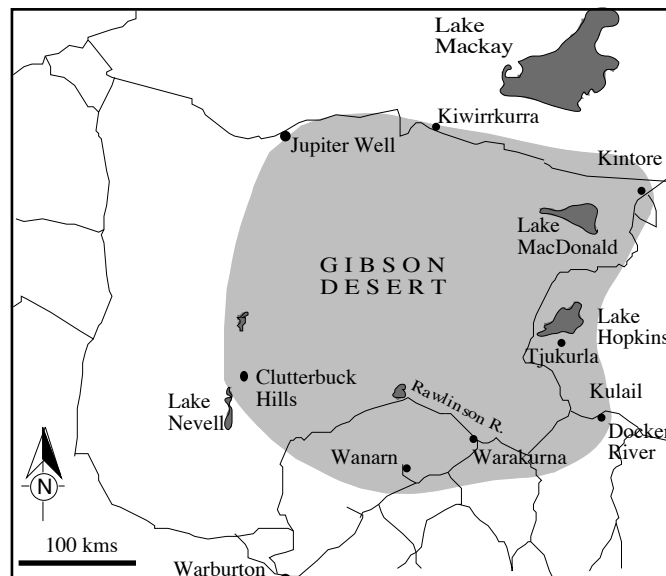
pas se remarier ou celles qui sont encore trop jeunes, ou encore celles qui ont été promises à des hommes qui ont déjà quitté le désert, il est pratiquement inexistant après l'exode¹.

Afin de comprendre l'effet de ces migrations sur l'organisation sociale de ceux qui restent dans le désert, il est donc impératif de connaître, ou du moins d'être capable d'estimer, la population de départ. Pour ce faire, il est également nécessaire de définir l'espace qui sera pris en compte, la notion de tribu et de territorialité stricte n'étant pas applicable aux Ngaatjatjarra et leurs voisins.

Cette première étape s'avère déjà délicate. Ce qui nous intéresse est évidemment l'espace fréquenté par les gens qui s'appellent aujourd'hui Ngaatjatjarra, incluant toutefois l'espace et les personnes avec lesquelles les Ngaatjatjarra avaient des relations fréquentes. Les migrations et mariages entre différentes "aires géographiques" étaient nombreuses. En même temps, certains groupes n'avaient qu'une connaissance indirecte d'autres groupes alors qu'ils n'étaient géographiquement pas très lointains. J'ai évoqué les affinités qu'entretenaient les Ngaatjatjarra avec certains groupes, mais pas avec d'autres : ainsi est-il impossible de distinguer concrètement dans les généalogies les familles Pintupi au nord et nord-ouest de Tjukurla des familles Ngaatjatjarra, alors que l'on peut constater une démarcation relativement nette entre la population des Warburton Ranges et celle des Rawlinson Ranges et au nord. Ces affinités serviront à la délimitation d'un espace cohérent. Mais l'argument premier employé sont les généalogies collectées, évidemment compatibles avec et reflétant ces affinités, et sur lesquelles je reviendrai avec plus de détail dans un chapitre ultérieur, car elles permettent d'énumérer les personnes qui, par l'alliance et la filiation, formaient un ensemble que l'on peut considérer comme celui de personnes reliées par des interactions plus ou moins fréquentes. En associant aux personnes présentes dans les généalogies collectées auprès de Ngaatjatjarra les aires dans lesquelles elles nomadisaient habituellement et par rapport auxquelles elles revendiquaient et revendiquent une affiliation privilégiée, il est donc possible de délimiter un espace au contour vagues.

¹ On pourra remettre en question ce petit calcul en argumentant qu'il suffirait que Ego masculin épouse une personne extérieure à la population de départ. Si ceci est formellement correct, il faut toutefois se souvenir que la grande partie de la population extérieure au désert de Gibson avait déjà été en contact avec la civilisation occidentale et qu'épouser "en dehors" aurait signifié participer à l'exode, ce qui statistiquement diminue le choix d'épouses potentielles puisque les enfants du couple ne résideraient plus dans le désert.

Cet espace est compris entre Patjarra (Clutterbuck Hills) au Sud-Ouest, Jupiter Well au Nord-Ouest, Kiwirrkurra au Nord, Kintore au Nord-Est, la limite est de lac Hopkins à l'Est, Kulail au Sud-Est et Warakurna et Wanarn au Sud (Carte 5). Il contient ce que l'on pourrait appeler l'étendue de l'influence des 5 ou 6 " groupes régionaux " Ngaatjatjarra, sur lesquels je reviendrai dans le chapitre sur l'organisation territoriale (page 172 et suiv.). Les contacts entre les Ngaatjatjarra et les personnes vivant à l'extérieur de cette aire semblent avoir été peu fréquents, même si, bien évidemment, ils étaient plus nombreux et plus intenses pour les groupes vivant à sa périphérie. Ainsi, la partie nord de l'espace comprend une partie de l'étendue fréquentée par ceux qui sont aujourd'hui appelés les Pintupi, dont certains avaient des contacts fréquents et pratiquaient des alliances de mariage avec les groupes du Lac Mackay, par exemple. Mais les Ngaatjatjarra eux-mêmes ne se mariaient que rarement à l'extérieur de l'aire. Cet espace représente environ 100 000 km²¹.



Carte 5: Espace " d'influence " Ngaatjatjarra

Attardons-nous sur d'autres estimations faites, tout en prenant comme base les

¹ Tindale (1974) donnait 77666 km² pour ce qu'il appelait la tribu des Ngaatjatjarra.

100 000 km², afin d'en dégager la démographie. Meggitt (1986 [1962]: 32) estimait pour les Warlpiri une densité démographique d'une personne pour 35 km², ce qui donnerait 1 103 personnes pour 100 000 km². Long (1971), l'officier de patrouille du *Welfare Branch*, suggère une densité démographique dans le Désert de l'Ouest d'une personne par 200 km², soit 500 personnes pour les 100 000 km². Tindale (1974: 7) écrivait que la densité démographique dans les régions arides devait se situer autour d'une personne pour 260 km², soit 385 personnes au total pour notre aire. Pour les Berndt (1992 [1964]: 26 & 1959: 86), le bloc du Désert de l'Ouest comprend environ 670 000 km², dont la population était, à la fin des années 60, d'environ 3 200 personnes, soit 478 personnes pour 100 000 km². Ils estiment que cette population avant le contact avec les Blancs a été autour de 18 000 personnes, soit environ 0,027 personnes par km². Pour notre aire, cette densité produirait une population de 2 700 personnes. Cane (1990: 151) calcule pour une aire relativement restreinte dans le *Great Sandy Desert* et une population de 15 personnes, une densité d'une personne pour 170 km², soit 588 personnes au total pour notre aire. Pour les Rawlinson Ranges, qui font donc partie de l'aire considérée ici, Yengoyan (1968: 189) cite les chiffres qui lui avaient été indiqués par McDougall, soit 172 personnes sur une surface de 14 000 km², ce qui donnerait une population de 1 229 personnes pour l'ensemble des 100 000 km². Les Rawlinson Ranges étant, dans cette région, l'aire écologiquement la plus riche, comportant de nombreux points d'eau permanents et semi-permanents, le chiffre global pour la population de l'ensemble de l'aire Ngaatjatjarra lui est certainement inférieur.

Les rapports produits par les différents officiers de patrouilles peuvent nous donner des indications sur la structure démographique du désert. En 1966, le désert semble déjà avoir perdu la plus grande partie de sa population. Long, dans son rapport de 1966 pour l'*Acting Director of Social Welfare*, cite 35 personnes arrivées à Papunya en 1956, deux familles en 1957/58 et 127 personnes arrivées entre 1962 et 1966, soit un total d'au moins 168 personnes (il faut noter toutefois qu'une petite partie de ces personnes provenait de la région du lac Mackay)¹. Ces chiffres concernent plutôt la population de la partie nord de l'aire considérée. Les chiffres pour la partie sud sont plus difficiles à estimer pour la

¹ Australian Archives (ACT), A6456/3 - R136/009.

simple raison qu'il est impossible de déterminer combien et quelles sont les personnes qui se sont installées dans la mission de Warburton et en provenance du nord et nord-est. Ainsi, en 1959, la mission comptait-elle déjà 300 habitants¹ et 371 en 1966 (Gould, 1969c: 166). La mission était pourtant essentiellement habitée par des Ngaanyatjarra ou Wangkayi, des gens du sud, est et ouest de Warburton. Dans cette même année, la station météorologique de Giles comptait 30 personnes pour les Rawlinson Ranges. En 1964, l'officier de patrouille dénombre 25 personnes pour la même région². Un rapport en 1965 énumère 14 personnes pour la région de Patjarra et au nord-est³. La même année, une lettre de la *Union Oil Development Corporation* énumère 18 personnes⁴. Si l'on ajoute les 9 personnes contactées en 1984⁵, on obtient donc un chiffre minimal de 225 personnes pour l'aire concernée avant l'exode.

Enfin, les généalogies collectées suggèrent que la population totale de la région concernée devait être d'environ de 300 personnes au moins, auxquelles il faudrait ajouter les quelques 80 qui s'étaient rendues à Warburton dans la période entre l'établissement de la mission, c'est-à-dire à partir des années 30 et 40, jusqu'en 1966.

Ces chiffres sont évidemment minimaux car, les morts n'étant énumérés qu'à contrecoeur, il est bien évident que, lors du recueil des généalogies, les individus morts sans progéniture ne sont que rarement mentionnés. Aussi, plus on recule dans le temps, et plus certains individus sont énumérés comme étant les "pères", ou plus rarement les "mères", d'un ensemble de lignées qui en réalité sont les enfants de frères réels ou frères classificatoires proches. Ces "pères" ou "mères" rassemblent un ensemble d'individus dont le nombre n'est pas chiffrable et nous admettons donc une population chiffrable minimale de 380 à 400 personnes, sachant qu'un chiffre situé entre 400 et 600 serait le plus probable.

¹ Australian Archives (ACT), A6456/3 - R136/007: 2.

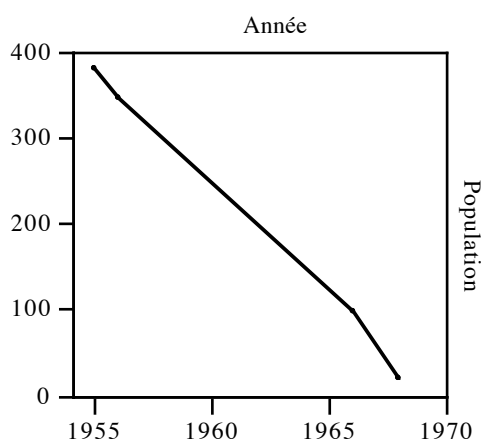
² Australian Archives (ACT), A6456/3 - R136/008: 13.

³ Australian Archives (SA), D250/3 56/1245 PT8: 2.

⁴ Australian Archives (ACT), 993 45/65.

⁵ Voir par exemple le *Centralian Advocate* du 26/10/1984 et toute la presse nationale de la fin Octobre

Nous voyons donc que si en 1956 déjà 35 personnes s'étaient rendues à Papunya, ce nombre représente déjà plus de 9% de la population d'origine. Et, si en 1966, 168 personnes étaient à Papunya et 80 à Warburton, seulement 38% de la population totale se trouvait encore dans le désert. Aussi, moins d'une trentaine de personnes étaient encore nomades dans le Désert de l'Ouest en 1968.



_Figure 6: Exode du désert : estimation de la population nomade de 1955 à 1968. La population de départ est une estimation minimale.

Il est évident que cette chute de la population à presque zéro en neuf années suggère que le fonctionnement de la structure sociale, et notamment des systèmes d'alliance, devenait de plus en plus difficile. Le problème du faible effectif démographique est accentué par les règles d'alliances. Les alliances de mariages, déjà rendues difficiles par cette chute démographique générale, étaient probablement devenues impossibles à cause d'un déséquilibre entre les sections, c'est-à-dire entre les personnes qui peuvent potentiellement se marier. En effet, le petit exemple fictif que j'ai présenté sur le nombre de personnes potentiellement mariables (voir Tableau 5 à la page 90) dans le cas d'un affaiblissement démographique suppose une répartition équilibrée entre les sections, ce qui n'est, évidemment, que rarement le cas comme en témoignent les chiffres correspondant aux individus célibataires à Tjukurla en 1996 (_Tableau 6_).

	<i>Karimarra</i>	7 Hommes	=	2 Femmes	
		8 Femmes		6 Hommes	
		1 Homme	=	4 Femmes	
	<i>Tjarurru</i>	0 Femme		10 Hommes	

_Tableau 6: Démographie des sections intermariables à Tjukurla en 1996.

Des hommes et femmes Karimarra épousent des femmes et hommes Purungu et des hommes et femmes Tjarurru épousent des femmes et hommes Panaka. Ces chiffres montrent que l'exogamie locale, qui est une des règles d'alliance, n'est pas seulement une norme, mais une nécessité démographique. En effet, les dix hommes Panaka ne pourraient se marier si l'endogamie était la norme, alors que l'homme Tjarurru aurait à lui seul quatre épouses potentielles. Il est évident, aussi, que plus la population est petite, c'est-à-dire plus l'exode avance, et plus la probabilité d'une répartition équilibrée des sections diminue.

Ainsi, des cas d'alliance rares ou considérés comme aberrants apparaissent vers la fin de l'exode, c'est-à-dire en 1967. Le seul cas d'un homme de Patjarra avec cinq épouses présent dans les généalogies était un des derniers à être transporté vers la mission de Warburton. Cet homme était, certes, cérémoniellement un personnage important et la relation entre importance politico-religieuse et nombre de femmes est évidente, mais il est improbable qu'il aurait pu avoir cinq femmes dans une situation démographique normale. En effet, les généalogies recueillies suggèrent que si un homme possède plus de deux ou trois femmes, c'est que son importance religieuse est telle que des femmes mariées quittent leur mari pour se joindre à lui. Or, les épouses de l'homme de Patjarra étaient toutes célibataires lorsqu'elles le rejoignent. Cet homme avait aussi une fille de 15 ans qui n'était

toujours pas mariée (cf. aussi le film de Dunlop, *Desert People*, 1966). Les rapports de patrouilles mentionnent en 1971 un homme qui était marié alors qu'il n'était pas initié¹. Et une lettre de l'officier de patrouille Verburgt en 1967 rapporte aussi l'exemple d'un jeune homme marié à une femme de plus de 50 ans², un cas qui est considéré aujourd'hui comme aberrant par les Ngaatjatjarra car il ne permet pas la reproduction. Ajoutons toutefois que l'alliance avec des veuves était souvent l'unique possibilité pour les jeunes hommes d'obtenir des femmes, les jeunes femmes étant réservées aux hommes plus anciens. D'autres rapports citent les explications données par les Aborigènes eux-mêmes en ce qui concerne leur décision de se rendre vers les centres occidentaux, tel l'isolation extrême³ (voir aussi Gould, 1969c: 167) et la nécessité de trouver une femme pour les jeunes hommes initiés⁴. Dès 1963, les officiers de patrouille reconnaissent le problème qu'engendre l'exode et prévoient les difficultés qu'il suscite, ainsi que son effet accélérateur sur l'exode lui-même⁵.

Ainsi, si les premières migrations vers les centres occidentaux étaient motivées par la curiosité, les techniques nouvelles, l'obtention de moyens de transports tel les ânes ou les chameaux et peut-être aussi la sécheresse, sans oublier que les pompes à eau construites par les Blancs permettaient la concentration des familles, les migrations suivantes étaient celles liées au désir de rendre visite aux parents et aux rassemblements cérémoniels, mais encore plus, à la nécessité de retrouver un équilibre démographique afin de faire fonctionner les structures sociales de base, telle l'alliance.

¹ Public Records of WA, AN 1/8; ACC 1419; 31-10; 1961-4: 2

² Australian Archives (ACT), 1733 78/67.

³ Australian Archives, A6456/3 R136/008: 15.

⁴ South Australian State Records, R22.010. 6 MAY 1965. Folio 2585-2589.

⁵ Public Records of WA, AN 1/8; ACC 1419; 31-10; 1961-4: 1 & 2.

1.2.4. Les ethnologues

Après les explorateurs, les missionnaires et les officiers de patrouille, il faudra attendre les ethnologues afin de bénéficier de descriptions et d'analyses des populations locales qui dépassent la seule difficulté liée au missionnariat ou le problème de l'exode, des transports des Aborigènes vers les centres et la gestion des réserves.

Je résumerai brièvement, dans ce chapitre, quelques travaux effectués dans le Désert de l'Ouest. Le but n'est pas un inventaire des personnages et des travaux, mais de situer le présent travail au sein des recherches ethnologiques dans le Désert de l'Ouest. La présentation n'est, bien évidemment, pas exhaustive. Je mentionnerai plus en détails les travaux les plus importants en ce qui concerne les débuts de l'ethnologie dans le Désert de l'Ouest, mais il faudra me limiter lorsque nous avancerons dans le temps. Le nombre et la diversité des travaux dans le Désert de l'Ouest augmentent considérablement avec le temps, et il serait difficile de citer toutes les recherches entreprises. Il est bien évident que le choix des travaux mentionnés, surtout pour la période la plus récente, relève de l'intérêt personnel.

Le premier ethnologue ayant travaillé avec les Aborigènes du Désert de l'Ouest est Daisy Bates. Née en 1859 en Irlande, elle émigre vers l'Australie de l'Ouest en 1883 où elle s'intéresse très rapidement à la population indigène. En 1904 elle est employée par le gouvernement du WA avec comme tâche de compiler un condensé sur les langues indigènes de cet Etat; et en 1910 elle participe à l'expédition de l'université de Cambridge dans le Nord-Ouest de l'Etat en compagnie de Radcliffe-Brown. Mais les deux personnages n'allaient guère s'apprécier et allaient s'accuser mutuellement de se voler leurs idées. En 1915, elle part pour Yalata, au sud du Désert de l'Ouest, puis, à partir de 1918, reste 16 ans à Ooldea. Décédée en 1951, elle aura publié un certain nombre d'articles et une autobiographie ethnologique, *The passing of the Aborigines. A lifetime spent among the natives of Australia* (1966 [1938]), mais son ouvrage le plus important, *The Native Tribes of Western Australia*, sera édité à partir de son manuscrit en 1985 seulement par Isobel White, le gouvernement de l'Australie de l'Ouest ayant manqué, à la suite de la rédaction durant la période 1904 à 1912 où elle travaillait pour lui, de rendre ce travail public. Daisy Bates a longtemps été un personnage controversé, accusé de mauvais

caractère, de s'être mariée sans avoir divorcé, d'avoir accusé Radcliffe-Brown, d'avoir décrit les Aborigènes comme des cannibales, et même exagéré, sinon inventé, certains " faits " ethnographiques. Pourtant, l'importance de son travail *The Native Tribes of Western Australia*, ne peut être écarté par celui qui travaille avec les Aborigènes du Désert de l'Ouest et de l'Australie de l'Ouest toute entière. La description minutieuse des cérémonies, de l'organisation sociale et de la parenté en font une source d'information majeure pour l'anthropologie australienne.

Si Daisy Bates travaillait aux limites du Désert de l'Ouest, dans les Goldfields et à Ooldea, c'est à partir des années 30 que des anthropologues s'intéressent à ce qui allait être défini plus tard comme le bloc culturel du Désert de l'Ouest, dont le premier était Norman Tindale. Né en 1900 à Perth, Tindale est, avec Elkin et les Berndt, une des figures dominante dans l'histoire de l'anthropologie australienne. Les nombreuses expéditions (*cf.* Jones, 1987) qu'il avait organisées et conduites ont permis de recueillir des données élémentaires, tels les noms tribaux et leur extension territoriale, sur l'ensemble du continent australien (Tindale, 1940 & 1974). De 1932 à 1939 il organise et dirige les *Harvard-Adelaide Universities Anthropological Expeditions* qui allaient parcourir de nombreuses régions australiennes et permettre de recueillir les données élémentaires dont je viens de parler.

En ce qui concerne plus particulièrement la région du Désert de l'Ouest, Tindale y fera une première visite en 1932 à Mt. Liebig où il recueille les généalogies de Pintupi dont la rencontre avait été organisée par les missionnaires luthériens de Hermannsburg et T.G.H. Strehlow (*cf.* Long, 1989b: 20). De mai à juillet 1933 il se rend dans les Mann et Musgrave Ranges, et, deux années plus tard (juillet-septembre 1935), en compagnie de C.P. Mountford, dans les Warburton Ranges. Les travaux qui résultent de ces courtes expéditions sont de nature diverse. Tindale publiera des données sur l'alimentation et les techniques (Tindale, 1938, 1941 et bien d'autres), mais il s'attardera aussi sur les mythes et l'initiation (Tindale, 1935 et 1936). Mountford, qui accompagnait Tindale lors de l'expédition de 1935 dans les Warburton Ranges, s'attachera essentiellement à l'art et publie plusieurs dessins qu'il avait fait faire à des Ngaatjatjarra, les plus célèbres étant les dessins d'un jeune homme avant et après son initiation (Mountford, 1938a et b). Mountford continua à s'intéresser à l'art, la vie rituelle et aux lieux sacrés parmi les Pitjantjatjara des Mann Ranges et de la région de Yulara (Ayers Rock) jusqu'en 1976. La conscience

politique des Aborigènes de la région s'était accrue et, cette même année, le Pitjantjatjara Council, dont l'intérêt premier était de récupérer les terres, fut fondé. Les *Pitjantjatjara* réussirent, après une décision de la cour à Alice Springs et Adélaïde, à faire retirer du marché le livre de Mountford (1976) sur la vie rituelle et sacrée de la région, *Nomads of the Australian Desert* (voir aussi Toyne & Vachon, 1984: 51).

De 1938 à 1940, Elkin publie dans *Oceania* une présentation et une analyse des systèmes de parenté des tribus de l'Australie du Sud (SA) qu'il a étudiés lors d'un terrain en 1930 au nord et à l'ouest du Murray River. Dans ce texte il définit le système Aluridja du Sud et le système Aluridja du Nord. C'est à Elkin (1967 [1954]) que nous devons des progrès importants dans la typologie des systèmes de parenté australiens.

Les travaux effectués par Elkin, mais surtout Tindale et Mountford, dans le Désert de l'Ouest, étaient les résultats de brèves expéditions. Le premier travail de terrain prolongé est celui des Berndt à Ooldea. Elèves d'Elkin à l'université de Sydney, les Berndt allaient être les figures dominantes en Australie pendant des décennies. Les nombreux terrains dans des régions diverses et la quantité et qualité des travaux publiés en témoignent. En ce qui concerne la région du Désert de l'Ouest, nous retiendrons plus particulièrement leur terrain de 1939 à 1941 à Ooldea à la limite méridionale de l'extension du bloc culturel. La publication qui en résulte (Berndt & Berndt, 1942-45) est une présentation détaillée de nombreux aspects de la vie sociale des Aborigènes de la région d'Ooldea. Une autre expédition en 1957, brève et aux résultats contestés, les mènera à Warburton, Jigalong et Balgo (*cf.* Berndt & Berndt, 1958). Dans cette même période, le linguiste de l'UAM Wilfried Douglas, que j'ai déjà mentionné, se rend à Warburton.

Frederick Rose est rentré dans l'histoire anthropologique par son travail sur les Aborigènes de Groote Eylandt, une île à l'est de la Terre d'Arnhem (Rose, 1960). Sa thèse était alors d'expliquer le mariage matrilatéral dans une société gérontocratique, c'est-à-dire une société dans laquelle l'âge de l'homme est sensiblement supérieur à celui de la femme. La méthode qu'il employait était celle qu'il appelait la " méthode tabulaire ". Après avoir numéroté tous les individus, Rose établissait par individu un tableau dans lequel il enregistrait les relations de parenté avec les autres fiches individuelles.

Rose entreprit également un terrain dans le centre de l'Australie. Son ambition était de montrer que les conclusions formulées pour Groote Eylandt étaient également valables ailleurs, voire sur tout le continent. C'est à Angas Downs, en grande partie avec des

Aborigènes “ Luritja ”, que Rose tenta de juillet à octobre 1962 d’appliquer cette même méthode tabulaire et d’arriver aux conclusions identiques (Rose, 1965). Mais son travail devait rencontrer de grandes difficultés. La première est que, selon Rose lui-même, le mode de production des Aborigènes d’Angas Downs était déjà trop atteint par la culture occidentale. Pour Rose, la gérontocratie et l’alliance matrilatérale préférentielle qui en résulte était liée à un mode de production dans lequel les femmes produisent l’essentiel de la nourriture et qu’il est donc important pour un homme d’épouser une femme sensiblement plus jeune que lui-même. Le deuxième problème, celui-ci lié à la méthode tabulaire, est que les Aborigènes de cette région, comme dans l’ensemble du Désert de l’Ouest, ne mentionnent pas les morts. L’inventaire des données de Rose est donc incomplet et il est impossible de retrouver un réseau de parenté cohérent avec les données recueillies à Angas Downs. Malgré ces problèmes, Rose pense avoir retrouvé des vestiges de l’alliance matrilatérale préférentielle dans les mécanismes d’attribution des termes d’adresse. Mais je reviendrai ultérieurement sur cette question.

A la même époque, c’est-à-dire pendant la sécheresse de 1958 à 1965, Jeremy Long, formé à l’ethnologie, et d’autres effectuaient des patrouilles sous le *Welfare Branch* du Territoire du Nord dans la région du lac McDonald et du Jupiter Well, avec le but non seulement de recenser les Aborigènes de la partie nord du Désert de l’Ouest, les Pintupi, mais aussi de leur proposer de les amener à Papunya, communauté ouverte quelques années auparavant. Les rapports de Long à l’administration du Territoire du Nord ont été d’une grande utilité pour vérifier certains liens généalogiques et les aires dans lesquelles les familles vivaient traditionnellement. De nombreuses personnes avec lesquelles j’ai eu l’occasion de travailler ont été recensées par Long lors de ses expéditions et ont été transportées vers Papunya dans la deuxième moitié des années soixante. Le récit d’une des expéditions de Long en 1963, qui allait trouver Anatjarri Tjakamarra et sa famille, fut écrit par Douglas Lockwood (1965 [1964]), un journaliste qui accompagnait Long.

Une courte étude d’anthropologie physique et médicale et sur les habitudes alimentaires des Ngaatjatjarra fut effectuée dans les Rawlinson Ranges en 1963 (Macfarlane, 1978)¹, mais ce n’est qu’en 1968 qu’un travail monographique fut rédigé sur la

¹ Une brève anecdote concernant ces études. Une femme me racontait: “ Je me rappelle de ces hommes
suite des notes sur la page suivante

région spécifique des Ngaatjatjarra. Mark De Graaf avait effectué un terrain de 1962 à 1963 dans les Warburton Ranges auprès d'Aborigènes qu'il identifiait comme des Ngaatjatjarra. Le travail qui en résulte, *The Ngadadara at the Warburton Ranges*, est un manuscrit déposé à l'AIATSIS dont l'accès est restreint. En 1970, De Graaf soutient un *Bachelor of Arts* à l'université de *Western Australia* avec le titre *Totemism in the Western Desert of Australia*, mais, mis à part un petit article paru en 1967 sur la fabrication de gomme de spinifex et quelques manuscrits qui circulent, l'auteur ne faisait pratiquement plus parler de lui.

Quelques années plus tard, Richard A. Gould publie, après un terrain dans les Laverton et Warburton Ranges de 1966 à 1967, sa monographie *Yiwara: Foragers of the Australian Desert* (1969c). Archéologue de formation, Gould s'intéresse essentiellement au mode de subsistance, les techniques et l'alimentation et publie plusieurs articles sur ce sujet. Son deuxième ouvrage sur la région, *Living Archaeology* (Gould, 1980), est plutôt un traité de méthode d'interprétation des données archéologiques qu'une monographie ethnographique.

A la même époque, en 1966 et 67, Yengoyan effectue une recherche sur l'organisation sociale en relation avec les caractéristiques démographiques des Pitjantjatjara dans les Musgrave Ranges (voir surtout Yengoyan 1968 et 1970). En même temps, en 1966, Robert Tonkinson soutient une thèse de *Masters*, et en 1972 un PhD à l'université de *Western Australia* après un travail de terrain commencé en 1963 à Jigalong, à l'extrémité ouest du Désert de l'Ouest. Deux monographies sur les Mardujarra sont publiées quelques années plus tard (Tonkinson, 1974 et 1991 [1978]). Les travaux qui, à mon avis, sont du plus grand intérêt, sont ceux qui se consacrent à la question des esprits-enfants, c'est-à-dire de la représentation du mode de fécondation des femmes et de l'implication masculine dans ce phénomène (*cf.* Tonkinson, 1989 [1978]). Tonkinson posera aussi le problème de la classification de certains cousins croisés en siblings et de l'impact des missionnaires sur la structure sociale. Contemporain de l'exode, de la sédentarisation et de la centralisation, et ayant participé à certaines patrouilles

qui distribuaient des sachets en plastique tous les matins et parfois le soir. Nous devions uriner dedans et leur rendre les sachets. En fait, nous nous amusions bien....surtout car nous leur rendions les sachets remplis d'eau... ”

gouvernementales comme conseiller scientifique et interprète, il reste la référence majeure pour le Désert de l'Ouest parmi les ethnologues contemporains.

Les Pintupi, voisins nord des Ngaatjatjarra, ont été étudiés à partir des années 30 par Fry (1933b et 1934b) et à la fin des années 50 et au début des années 60, lors de brèves expéditions, par Thomson (1975). Mais c'est avec Myers (1986) que la première étude monographique sur le Pintupi est publiée. Fred Myers effectue son premier terrain en 1973 dans une *outstation* appelée Yayayi, à quelques 40 kilomètres à l'ouest de Papunya, en direction de Walungurru (Kintore). Myers se consacrera à des sujets comme le politique et la prise de décision (Myers, 1979 et 1980), le sentiment d'appartenance ou encore la propriété territoriale (Myers, 1990).

De nombreux chercheurs¹ ont travaillé aux limites du Désert de l'Ouest et dans les agglomérations qui ont accueilli une grande partie de la population après l'exode, tel Annette Hamilton qui, après un premier terrain à Maningrida dans la Terre d'Arnhem (1967-1969), travaille à Mimili (1970-71) auprès de Yankunytjatjara et Pitjantjatjara; Isobel White à Yalata (1970 & 1977); Lee Sackett (1975 et 1976) dont les travaux sur le système de parenté à Wiluna sont d'importance majeure; John Stanton à Mount Margaret (1979 & 1990); Will Christensen (1981) qui discute le problème des 6 sections à Kalgoorlie; Scott Cane (1984) pour l'archéologie et la culture matérielle dans le Great Sandy Desert; Sylvie Poirier (1992 & 1996) qui a travaillé dans la mission de Balgo avec des Kukatja; et bien d'autres. Nous aurons, à plusieurs reprises, à revenir sur ces divers travaux.

Si je me suis permis de rappeler brièvement l'histoire du contact entre Aborigènes et la société occidentale dans le Désert de l'Ouest en passant par les explorateurs, les missionnaires et les anthropologues, il paraît maintenant important de considérer ce contact dans un ensemble plus vaste, c'est-à-dire de prendre en compte et de décrire l'attitude de l'Etat et du législateur par rapport aux premiers habitants du continent. Les ethnologues

¹ Les références citées doivent être comprises comme des exemples et ne sont pas l'inventaire des travaux des différents chercheurs.

proposent à ce sujet une transition presque idéale et quelques remarques sur les principes des travaux ethnologiques en Australie et plus particulièrement dans le Désert de l'Ouest s'imposent.

La renommée des anthropologues n'a pas toujours été sans ambiguïté en Australie. Tantôt c'est la société globale qui les critique car ils défendraient trop la cause des Aborigènes, tantôt ils ont été, et sont encore aujourd'hui, critiqués par les Aborigènes eux-mêmes et les organismes régionaux et locaux qui les représentent. Je résume ici rapidement les points de vue tout en soulignant que les positions décrites sont extraites de mon expérience personnelle auprès des Ngaatjatjarra et du conseil régional, le Ngaanyatjarra Council, qui les représente, et ne peuvent donc pas être extrapolées à l'ensemble du continent.

Les arguments des Aborigènes et ceux des conseillers qui les représentent dans les organismes ne sont pas identiques. Les premiers expriment l'inquiétude selon laquelle " les ethnologues nous prennent tout, font leur vie avec le matériel, et ne rendent rien ". Le don et le contre-don ne peuvent assouplir à court terme la situation, puisque, pour les Ngaatjatjarra, les informations données s'insèrent dans le long terme, dans un cycle d'échange et de relation qui dépasse la seule activité du travail de terrain. En effet, les informations se transforment en " écriture ", c'est-à-dire une inscription banale dans des carnets de notes que ne contrôle plus la population locale. Aussi, la conséquence de ces informations sur ma vie personnelle, par le fait qu'ils considèrent à juste titre que je suis moi-même inséré dans une logique sociale dont le contenu et le contrôle leur échappe, ne sont à leurs yeux pas mesurables. Le problème réside dans le fait que l'ethnologue est l'unique charnière ou point de repère dans les échanges qui se produisent durant un terrain, échanges qui risquent de cesser le jour où l'ethnologue quitte la communauté, alors que la nature de la transmission des connaissances, c'est-à-dire les notes rédigées, est qu'elles peuvent être extrapolées à un ensemble de personnes qui ne figurent pas dans ces échanges, qui en sont exclues et qui dépassent la réalité ethnographique. La notion de " public anonyme " ou " lecteur anonyme ", puisqu'ils reconnaissent bien que c'est là une des caractéristiques de l'écriture, est pour eux inconcevable.

L'attitude du conseil régional par rapport aux ethnologues est quelque peu différente. Employant lui-même des ethnologues, mais aussi des juristes et autres technocrates occidentaux, il exprime le refus de l'occidentalité par l'occidentalité même. Ce n'est là pas

un discours individuel mais une sorte de mot d'ordre, de consensus implicite qui peut être résumé par, et je cite: "pensez-vous qu'ils [les Aborigènes] réalisent réellement l'envergure des décisions qu'ils prennent ?" Les ethnologues sont dangereux car ils ont la potentialité de s'inscrire, par leur connaissance même partielle des deux mondes, de l'Occident et de l'Aboriginalité, dans une logique politique et législative qui peut être en contradiction avec la politique, voire la nuire, décidée et représentée par le conseil. Le travail et les positions de ces conseil régionaux mériteraient une étude à part entière qui révélerait les mécanismes de la prise de décision parmi les Aborigènes et leurs représentants dans un contexte actuel d'une complexité quasi insurmontable. Tout en réduisant et banalisant probablement trop le fonctionnement des conseils, je me permettrai pourtant de résumer leur position dans la formule : " il vaut mieux prévenir que guérir et empêcher autant que possible les ethnologues de faire leur travail de recherche ".

Dans ce même complexe politique, il est pourtant nécessaire d'ajouter que si, en effet, certains ethnologues ont su profiter de leur situation et avancer leur carrière professionnelle en dépit des promesses faites aux Aborigènes ou en évitant consciemment de mentionner le but réel de leur recherches, d'autres, et certainement la majeure partie des ethnologues, s'inscrivent aussi dans la logique des revendications territoriales. Il n'y a guère plus d'ethnologue qui travaille dans le Désert de l'Ouest qui n'ait pas, d'une manière ou d'une autre, participé au recueil des données nécessaires à la formulation des revendications territoriales, et même qui n'ait pas défendu et représenté le cas des Aborigènes au sein d'un processus juridique. Que la recherche soit mise à la disposition de la population indigène est aujourd'hui non seulement une obligation, mais une nécessité qui ne s'inscrit pas seulement dans un sentiment de réparation des erreurs du passé, mais qui est justement la réhabilitation de l'échange à long terme que suscite l'écriture. Si l'anthropologie sociale australienne a adopté un fonctionnement dans lequel la recherche " pure " s'inscrit dans une pensée " appliquée ", c'est parce qu'elle est baignée dans un contexte historique et légal qui n'est pas seulement en constante transformation, mais qui remet fondamentalement en question la structure et même la raison d'être de la société Aborigène comme de la société dite globale. C'est de ce contexte historique et légal qu'il sera question dans la partie suivante.

I.3. _Le contexte politique

I.3.1. *Le gouvernement et la terre*

Cook, débarquant en 1770 à Botany Bay, et les premier colons lorsqu'ils s'installèrent sous le Capitaine Phillip à Sydney Cove en 1788, savaient parfaitement que le continent qu'ils allaient occuper n'était pas inhabité. Les instructions de la couronne anglaise étaient explicites : occuper la terre étrangère non-peuplée sous le nom de sa Majesté le roi George III, ou, si la future colonie était déjà occupée, en prendre possession avec l'accord des

indigènes de rangs convenables. Malgré ces instructions, Cook déclare sans négociations avec les Aborigènes en 1770 la côte Est australienne propriété de la Couronne : l'Australie sera une *terra nullius*.

Dans la conception de l'européen de l'époque, une terre non-cultivée était une terre inoccupée (*cf.* aussi Reynolds, 1992). Travailler la terre c'était l'unique manière de signer physiquement la propriété, c'était démarquer par la limites des champs ou des jardins la nature sauvage de la nature domestiquée et donc attribuer au domestiqué la notion de propriété. Toute autre forme d'appropriation de la nature n'était pas concevable. Ce problème presque philosophique était accompagné d'un autre beaucoup plus pragmatique : si la terre n'est pas manifestement travaillée par — ou sous les ordres — d'une personne physique ou morale aussi identifiable que le sont les limites entre la nature domestiquée et sauvage, avec qui allait-t-on traiter, à qui allait-t-on attribuer les rangs convenables ? Ce problème de la "terre" qui se résume dans l'incapacité pragmatique mais aussi étymologique de différencier la culture (de *cultura* et *cultivare*) du propriétaire et de sa culture sociale (au sens ethnologique) est évidemment à l'origine d'une grande partie des problèmes encore d'actualité aujourd'hui. Ces deux formes de culture sont nécessaires à l'inscription historique de la présence humaine par la propriété : culture et culture sociale produisent ensemble la signature temporelle et spatiale d'une civilisation (*cf.* Attwood, 1996a). Cet argument de la notion de propriété en tant que différenciateur culturel est toujours présent en Australie aujourd'hui, surtout parmi les conservateurs. Et il est implicitement aussi associé à la présence ou absence de techniques permettant d'agir sur la propriété (voir Attwood, 1996b: 111 pour des exemples) : culture de la terre, culture sociale et culture matérielle sont les trois éléments indissociables et indispensables à toute forme durable de société.

Cette conception trouvait pour Cook et ses successeurs sa justification dans les écrits intellectuels de l'époque. William Blackstone, autorité dans le domaine du droit en Angleterre au 18ème siècle, publie en 1766 son *Commentaries on the Laws of England* dans lequel il distingue deux type de contrées à annexer. Le premier, les contrées non-cultivées, devient immédiatement terre anglaise. Le second, les contrées cultivées, devra être pris par conquête ou négociation. Ce n'est évidemment que dans le deuxième type que l'auteur reconnaît des "lois indigènes" (donc une culture sociale) qui restent en vigueur jusqu'à ce que le roi en formule de nouvelles (cité dans Kirk, 1986 et Reynolds, 1996).

Plus de deux cents ans plus tard, l'Etat de l'Australie de l'Ouest (WA) en est toujours là : sous prétexte que le statut de réserve serait bien plus convenable aux besoins des indigènes, sans réellement donner des arguments convaincants, il refuse toute discussion sur un ensemble de lois qui reconnaîtraient les terres ancestrales aborigènes comme une forme de propriété. Alors que leurs voisins, tels les Pitjantjatjara et les Yankunytjatjara du Territoire du Nord et de l'Australie du Sud, par le simple fait qu'ils vivent dans un autre Etat, jouissent d'une relative souveraineté sur leurs terres, les Ngaatjatjarra et Ngaanyatjarra restent " locataires " ou occupants tolérés de la réserve créée en 1918 pour sauvegarder les derniers sanctuaires des nomades avant (ou en attendant) " l'extinction définitive de la race ".

Deux ans après la colonisation de l'Australie de l'Ouest à Albany en 1827, le gouverneur Stirling annonçait publiquement que toute personne maltraitant ou trompant un Aborigène serait puni selon la loi en vigueur (Kirk, 1986: 17). Et pourtant, quelques années plus tard, la population de la rivière Swan au nord d'Albany, aujourd'hui l'emplacement de Perth, était déjà tellement décimée qu'elle ne présentait plus aucune résistance à la progression des colons; et au début des années soixante du siècle dernier, les éleveurs avaient franchi le tropique du Capricorne pourtant à plus de 1200 kilomètres au nord d'Albany. Bien évidemment, les récits des rencontres entre Aborigènes et colons, même ceux rapportés par des historiens, tel Battye (1924: 120, 161-2, 266, 333), sont riches de descriptions de la cruauté des Aborigènes et de leur " envie sauvage de sang ", du vol de bétail et des meurtres de " femmes innocentes ". Très vite, le " problème Aborigène " surgit et en 1886, afin de protéger mais surtout de mieux contrôler les indigènes auxquels on allait fournir des provisions contre du travail afin qu'ils ne s'attaquent plus au bétail, le gouvernement crée le *Aborigines Protection Board*. Le *Board* sera aboli en Australie de l'Ouest en 1897 et le parlement crée le sous-département *The Aborigines Department* (cf. T. Long, 1979).

La couronne anglaise, tout comme certains politiciens, répétaient officiellement que tout sujet devait être traité de la même manière et qu'il était nécessaire de respecter les populations indigènes. Mais la loi punissait aussi celui qui s'attaquait à la propriété privée. Lorsque les nomades s'emparent du bétail et du matériel sur les terres que les colons avaient considérés comme inoccupées (non-cultivées), ils se trouvent en infraction. Les

affrontements sont nombreux et les “ expéditions dites punitives ” de la part des colons et de la police sont sanglantes (voir par exemple Rowley, 1970 et Reynolds, 1972 et 1987).

Le début du 20ème siècle, surtout à partir de 1936, connaîtra un changement de politique. C'est l'idée d'assimilation ou d'intégration qui dominera jusqu'au début des années 70, explicitement annoncée en 1961 seulement, lors de la *Native Welfare Conference*. C'est le concept d'une communauté (société) australienne unique, qui suivrait les mêmes coutumes et croirait aux mêmes principes, qui y est avancée (*cf.* Bennett, 1989: 23). Des anthropologues tel Elkin non seulement soutiendront cette politique, mais interviendront activement dans la première partie du siècle et jusque dans les années 60 en espérant des droits égaux pour la population indigène (Elkin, 1944, *cf.* aussi Broome, 1996). C'est dans cette ambiance que les ethnologues accentueront les recherches et publications dans le domaine religieux en soulignant, souvent avec un soupçon de fanatisme, la profonde religiosité de l'Aborigène, sa liaison spirituelle avec la terre et sa conception philosophique et ésotérique de l'existence (*cf.* Attwood, 1996a: xxv et suiv.). Le *Dreaming* ou *Dreamtime* est, suite à ces travaux (voir par exemple Stanner, 1965b), encore aujourd'hui considéré comme le noyau de la culture aborigène (ce qu'il est peut-être effectivement devenu depuis) : il fallait bien justifier le droit à l'existence de l'indigène, son équivalence intellectuelle avec l'homme blanc, et aucun autre domaine que celui de la religion et du symbolisme n'était plus adapté, puisque la culture matérielle faisait défaut. Cette ambiance est encore dominante auprès de nombreux anthropologues aujourd'hui et, dans ce sens, même l'ensemble des lois lié aux revendications territoriales — les procédures exigées —, est moins exigeant que les attentes formulées implicitement ou explicitement par le corps anthropologique en ce qu'il ne réclame pas l'existence ou la révélation de secrets religieux ou spirituels (*cf.* Bird Rose, 1996: 52)¹. Mais cet acharnement vers la démonstration du lien religieux et spirituel entre l'Aborigène et la terre est aussi une réponse à l'ambiance générale régnant tout au long du siècle et jusqu'à nos jours : des Aborigènes qui ne vivent plus de la chasse et de la collecte, qui ont adopté des techniques occidentales ou qui ne vivent “ que ” des aides gouvernementales, n'ont pas besoin d'être

¹ L'appréciation de la culture aborigène comme profondément religieuse, spirituelle, propagée par l'anthropologie, est aujourd'hui largement reproduite dans le discours commun de la gauche, la littérature

sur leurs terres et les revendications territoriales deviennent donc inutiles. Cet argument se retrouve à plusieurs reprises jusque dans les mémoires politiques déjà citées de l'ancien Ministre des Territoires pourtant écrites des décennies plus tard, Paul Hasluck (1988; voir notamment la page 105 et suiv.), farouche défenseur et acteur de la politique d'assimilation dans les années 50 et 60 : l'intégrité ou l'originalité d'une culture est mesurée selon le degré d'adoption des techniques et services occidentaux et, en conséquence, selon le domaine économique et technique. Selon lui, tout autre argument permet peut-être de discuter et de philosopher, mais certainement pas de légiférer ou de transformer les concepts politiques. Des Aborigènes au bord des missions, vêtus d'un pantalon, sont des Aborigènes détribalisés et en cours d'assimilation et donc sujets de la politique générale. Les autres, ceux qui sont encore nomades, soit disparaîtront, soit se rapprocheront des missions et stations et seront assimilés à leur tour.

C'est dans cette logique que plusieurs tentatives furent faites pour diminuer les surfaces des réserves avec l'explication officielle que la réserve est une ségrégation, un contre-pouvoir à l'assimilation, et c'est aussi dans cette logique que l'Australie de l'Ouest passe le *Native Administration Act* (1936) qui allait renforcer le contrôle des Aborigènes qui campent le long des villes et stations et qui refusent de s'intégrer ou auxquels l'on ne donne pas les moyens de le faire. Ainsi, Kalgoorlie, par exemple, devient "ville interdite" pour les "full-blood Aborigines" (cf. Christensen, 1979). En même temps, le *Aborigines Department* devient le *Department of Native Affairs* qui était censé fournir une éducation scolaire aux enfants aborigènes (cf. T. Long, 1979). Cette politique est renforcée en 1944 avec le *Native (Citizenship Rights) Act*, autorisant les magistrats à délivrer des certificats de citoyenneté à ceux qui pouvaient prouver leur intégration et se libérer ainsi des privations de liberté imposées par le *Native Administration Act*. L'intégration de la scolarisation des enfants Aborigènes dans le département de l'éducation et de la santé des Aborigènes en 1949 confirme la politique : le département des Affaires Aborigènes n'a, en pratique, plus de fonction ni de pouvoir. La dernière restriction liée au *Native Administration Act* fut levée en 1971 avec le *Liquor Act*, autorisant désormais les Aborigènes à consommer de l'alcool. On peut alors comprendre pourquoi la consommation

d'alcool, un des problèmes actuels principaux entre la société globale et les communautés aborigènes dans l'Australie du Centre¹, est souvent perçue comme l'exercice du droit de citoyenneté (cf. aussi Bolger, 1991).

A partir des années 70, et surtout après le référendum de 1967 qui allait du moins en théorie transférer l'autorité de la politique Aborigène dans les mains de l'Etat fédéral, du *Commonwealth*, c'est la politique d'autodétermination qui remplace celle de l'intégration. En 1972, l'ALP (*Australian Labor Party*) lance officiellement le concept de *self-determination* et crée le *Department of Aboriginal Affairs* à Canberra. Les libéraux, sous la pression publique, adoptent une attitude similaire et proposent le concept de *self-management*, impliquant que si les communautés Aborigènes peuvent être responsables de leurs activités, elles doivent pourtant avoir l'obligation d'être productives, compétitives et de justifier leur politique (cf. Bennett, 1989: 24). Or, la politique et les moyens qui doivent être employés, ainsi que la notion même d'autodétermination, n'ont jamais clairement été définis. Paul Keating, Premier Ministre fédéral jusque en 1996, souligne à plusieurs reprises l'idée et l'importance de l'autodétermination. Et pourtant il tombera lui-même dans le piège de l'assimilation en évoquant l'idée de " Une Nation " et en lançant une vaste campagne de réconciliation (cf. Roberts, 1994).

La création de l'ATSIC (*Aboriginal and Torres Strait Islander Commission*) en 1990 devait être l'instrument principal de la mise en place de la politique d'autodétermination. Les espoirs placés dans cette nouvelle institution étaient grands et certains parlaient de la première réelle représentation politique des indigènes (cf. Roberts, 1994: 228). Mais l'ATSIC devient très vite une grosse bureaucratie, soumise à la politique du gouvernement, financée par l'Etat fédéral et qui doit rendre compte au Ministre des Affaires Aborigènes. L'ATSIC est aujourd'hui remis en question par le gouvernement de droite au pouvoir depuis le début 1996, et des investigations sont en cours pour détournement de fonds, mais aussi pour son inefficacité (cf. *Centralian Advocate*, Alice Springs, du 29. mars 1996 et

¹ Le journal local d'Alice Springs, le *Centralian Advocate*, qui ne sort pourtant que deux fois par semaine, publiait dans la période arbitrairement choisie du 25 Juillet 1995 au 10 Avril 1996, soit près de 9 mois, 54 articles directement liés à la consommation d'alcool par les Aborigènes et les problèmes associés et 45 articles sur la violence des Aborigènes et problèmes associés dans lesquels l'alcool n'est pas explicitement mis en cause, soit un total de 99 articles " à problèmes " dans 60 parutions examinées.

The Age, Melbourne, du 6. avril 1996). Alors que les moyens financiers mis à disposition augmentent d'année en année, la situation sur le terrain (santé, emploi et logement) ne s'est guère améliorée.

_Photographie 10: Malgré l'ATSIC, la situation n'a, dans certaines régions, pas beaucoup changé ces dernières années, comme ici à Papunya avec ses habitations en tôle improvisées (photo prise en 1992)

En Australie de l'Ouest, l'*Aboriginal Affairs Planning Authority Act* (1972) crée l'*Aboriginal Lands Trust*, organisme qui gère les réserves. Mais l'*Authority*, comme le *Lands Trust*, sont directement soumis au Ministre du *Community Welfare* qui peut s'opposer à leurs décisions (cf. McDonald, 1981) et dès 1974, l'*Aboriginal Affairs Planning Authority* est intégrée dans le *Commonwealth Department of Aboriginal Affairs* et le *Lands Trust* n'a en pratique plus qu'une fonction de conseil du Ministre des Affaires Aborigènes (cf. Kirk, 1986: 63 et suiv.). Ainsi, encore aujourd'hui, les permis d'entrée dans la réserve sont établis par le Ngaanyatjarra Council au nom de l'*Aboriginal Lands Trust* sous l'*Aboriginal Affairs Planning Authority Act*, mais la dernière instance et la signature pré-imprimée sont celles du Ministre des Affaires Aborigènes.

Lorsque la gauche fut élue en 1983 en Australie de l'Ouest, elle promettait de considérer les *Land Rights*, c'est-à-dire la possibilité d'une législation sur la propriété des réserves par les Aborigènes, comme le Territoire du Nord l'avait déjà fait en 1976 avec les *Aboriginal Land Rights (Northern Territory) Act* et l'Australie du Sud en 1981 avec le *Pitjantjatjara Land Rights Act*. Paul Seaman reçut la tâche d'enquêter et de proposer une législation. Le rapport final soumis par Seaman (1984), *The Aboriginal Land Inquiry Report*, comportait de nombreuses propositions similaires à celles présentes aujourd'hui dans les législations du Territoire du Nord et de l'Australie du Sud, comme le droit de propriété des terres, l'autorité, ou du moins un certain droit de parole dans la question des mines ou encore l'obligation d'obtenir un permis pour entrer en terre aborigène. Mais l'*Aboriginal Land Bill*, accepté par le Parlement, fut rejeté par le *Upper House* le 16 avril

1985. Sous cet amendement, 38% de la surface de l'Australie de l'Ouest aurait théoriquement pu faire l'objet de demandes (Kirk, 1986: 66).

La décision de la Haute Cour dans le cas 'Mabo *versus* Queensland' en 1992 supprimait la doctrine de la *terra nullius* et reconnaissait les Aborigènes comme premiers occupants du continent (*Native Title Act*, 1993). Alors que cette loi fédérale fut adoptée dans le Territoire du Nord en 1994, elle allait provoquer de nombreuses contre-attaques en Australie de l'Ouest. Le directeur de la *Western Mining* dira que “ Mabo est un danger direct pour l'unité australienne ” (*cf. The Australian*, Canberra, du 1. juillet 1993) et le gouvernement s'empressait de mettre en place sa propre législation : le *Land (Titles and Traditional Usage) Act 1993 (WA)* ne fait rien d'autre que de renforcer l'exclusion des Aborigènes dans les prises de décisions concernant la propriété (voir aussi Roberts, 1994: 232). Plus récemment, la décision de la Cour dans le cas 'Wik *versus* Queensland' donne la possibilité aux Aborigènes de formuler aussi des revendications territoriales sur les terres qui ne sont plus *Crown Land*, mais *pastoral leases*, c'est-à-dire des zones louées aux agriculteurs par l'Etat. Auparavant, seules les zones qui n'avaient jamais été occupées pouvaient faire l'oeuvre de revendications. Le gouvernement actuel de droite sous Howard et soutenu par le lobby agricole s'empressait de contre-attaquer sur cette décision de la Cour dans son *10 points plan* et le *Native Title Amendment Act 1998*. Les polémiques sont actuellement en cours pour limiter le droit des revendications.

Les discussions sur les fondements ou l'absence de fondements juridiques de l'annexion du continent par la couronne anglaise continuent (voir par exemple Reynolds, 1996). Elles sont, et je n'ai pas peur du mot, démagogiques, car elles essaient de trouver au sein du système juridique anglais et contemporain les failles et contradictions qui permettraient soit de justifier, soit d'anéantir l'occupation et le droit de propriété des colons. Si la démonstration de l'absence de fondements juridiques dans l'annexion aboutit, elle remettrait en cause le système juridique sur lequel elle fonde sa propre argumentation. Les “ pro-Mabo ” ou “ contre-Mabo ” ne font en fait qu'un : ils construisent leur système de défense et d'accusation sur les doctrines et concepts du colonisateur. Ainsi, et vue la direction politique que prend la lutte pour l'autodétermination, le résultat ne pourra pas être tellement différent du système en place. Au plus, il produira un système identique et

parallèle : “ l'Etat Aborigène ”, dont certains rêvent, ne pourra être qu'un deuxième Etat australien¹. Les seules options politiques réelles qui existent pour le moment sont soit la “ révolution ”, soit l'assimilation, c'est-à-dire l'acceptation sinon de l'Etat australien actuel, du moins des concepts et formes juridiques qu'il permet (voir aussi Morton, 1996: 132).

De l'ancienne réserve du centre, qui comprenait la réserve de Petermann (créée en 1920), la réserve de Haast Bluff (1940) et la réserve du lac Mackay (1957) dans le Territoire du Nord ainsi que la réserve du Nord-Ouest (1921) dans l'Australie du Sud et qui sont aujourd'hui propriété des communautés, il ne reste plus que la partie se situant en Australie de l'Ouest. Créée en 1918 avec une surface de près de 60 000 km² et justifiée par le *Land Act* (1904) qui autorise de réserver de la terre pour les Aborigènes, elle fut élargie en 1934 avec la création de la mission de Warburton. Quelques 3800 km² furent ajoutés en 1958 au nord de la réserve existante (*cf.* Central Reserves Committee, 1965). Aujourd'hui, la réserve du Centre se décompose en trois parties (*cf.* AUSLIG, 1988, AUSLIG 1993 et McDonald, 1981) : La *Warburton Range Reserve* avec 2771 km², la *Central Australian (Warburton) Reserve*, parfois aussi appelée *Warakurna-Wingellina-Irrunytju* avec 79 797 km² entre Warburton et la frontière avec le Territoire du Nord et la *Central Australia Reserve* avec 38 850 km² au nord de la dernière. On ajoutera, dans la même aire culturelle et géographique, la *Balwina Reserve* avec comme centre Balgo (20 851 km²) au nord de la *Central Reserve*, *Kiwirrkurra* (5324 km²) et *Kurlkurlta* (1152 km²). De cette surface réservée, l'Australie de l'Ouest offre en 1988 un bail de 99 ans sur quelques 115 000 km². 50 000 km² sont ajoutés sous un bail à 50 ans. Les surfaces sont certes, par rapport à la population (estimée à plus de 1000 pour les réserves du centre excepté *Balwina*), relativement impressionnantes. Or, l'écologie de ces réserves est inintéressante pour toute exploitation agricole et, tant qu'elles restent ce qu'elles sont aujourd'hui, le gouvernement est certain de pouvoir répondre positivement à la pression du lobby des sociétés minières.

¹ Voir par exemple l'interview donné par Charles Perkins, un activiste Aborigène, en 1982 à *30 Jours* où il parlait déjà de “ nation dans la nation australienne ”.

1.3.2. Le Ngaanyatjarra Council

Depuis que le *Commonwealth* a signé le *Aboriginal Councils and Associations Act* (1976), il est devenu indispensable que les Aborigènes se regroupent et constituent une société anonyme s'ils veulent, tout simplement, être pris au sérieux par les gouvernements et s'ils veulent bénéficier des aides financières et logistiques mises à leur disposition (*cf.* Sansom, 1985: 70, voir aussi Rowse, 1993: 50 et suiv.). Ainsi, chaque communauté de la réserve est une société anonyme avec un conseil élu et un administrateur nommé, le plus souvent un Blanc. Les communautés sont elles-mêmes regroupées dans une société anonyme mère, le Ngaanyatjarra Council Inc. employant des juristes, des anthropologues, des historiens et des officiers administratifs.

L'origine du Ngaanyatjarra Council remonte à 1976 lorsque un rassemblement des Pitjantjatjara, Yankunytjatjara et Ngaanyatjarra crée le Pitjantjatjara Council Inc. avec le but de déposer une demande de récupération des réserves du centre. Les législations des Etats qui se partageaient la réserve étant différentes (WA, NT et SA), les Aborigènes durent établir trois demandes séparées. La première pour le Territoire du Nord fut satisfaite en 1976. La deuxième pour l'Etat de l'Australie du Sud aboutissait avec succès en 1981. Seule la partie en Australie de l'Ouest n'allait pas trouver de réponse¹. Le Ngaanyatjarra Council Inc., qui s'occupe de cette partie, est un sous-conseil régional du Pitjantjatjara Council représentant les intérêts des communautés se trouvant en Australie de l'Ouest et continuant la bataille pour la récupération des terres (*cf.* Toyne & Vachon, 1984). Les Ngaanyatjarra entreprirent plusieurs tentatives sans succès, comme en 1978 lorsque huit délégués rencontrent le Ministre à Perth, et en 1980 lorsque plus de 500 Ngaanyatjarra se rendent à Perth pour une manifestation et des discussions qui dureront trois jours. D'autres actions et tentatives furent entreprises sans succès et aujourd'hui plusieurs nouvelles revendications du Ngaanyatjarra Council sont dans les mains du gouvernement en ce moment même, notamment le *Tjina Tingarri Landclaim*, concernant une aire comprenant Tjukurla, et le *Kiwirrkurra Landclaim*, l'aire au nord de Tjukurla.

¹ Pour plus de détails sur les différentes législations NT, SA et WA et les effets des ces législations sur les procédures administratives, les droits et le pouvoir politique, on pourra consulter Tehan, 1994.

La lecture du *Mining Act* (1978, WA) et du *Petroleum Act* (1967, WA) permet de comprendre pourquoi le gouvernement de l'Australie de l'Ouest tient tellement à maintenir le statut de réserve. En effet, selon le premier, le Ministre des mines peut à lui seul décider de donner un permis de forage dans les réserves, sans consulter aucune organisation Aborigène ni les communautés; et, selon le second, la réserve peut être déclarée à nouveau *Crown Land* afin de permettre la construction de puits (cf. McDonald, 1981: 233 et suiv.). Pourtant, selon les employés (blancs) du Ngaanyatjarra Council, "il n'y a pas de problèmes avec les sociétés minières" qui semblent avoir compris qu'il vaut mieux négocier dès le début plutôt que d'essayer de sauver une situation de fait devant la cour. Les Aborigènes eux-mêmes sont divisés sur la question. Tous sont, bien évidemment, satisfaits des versements attirants — même s'ils sont sporadiques — des sociétés minières¹, mais tous ne sont pas d'accord sur les sites à exploiter et l'étendue que le chantier doit atteindre. Ceux qui voudraient voir les sociétés minières complètement bannies des terres sont rares.

L'organisation des groupes Aborigènes eux-mêmes, mais aussi la législation qui entoure et accompagne ces innovations ont certes amélioré la situation des communautés, notamment depuis l'*Aboriginal Community Act* (1979, fédéral) selon lequel les Aborigènes peuvent interdire l'accès à la communauté. De l'autre côté, la complexité des lois et le nombre incroyable d'organisations gouvernementales et privées qui se mêlent des affaires Aborigènes, ainsi que les conseillers blancs qui viennent se faire engager par ces nouvelles sociétés anonymes ne contribuent guère à rendre la situation plus claire. Fletcher (1992) montre bien la complexité du contact direct ou indirect avec les Aborigènes de l'Australie de l'Ouest et ailleurs et comment les communautés prennent les décisions politiques et financières en fonction de l'offre existante. Mais de nombreuses personnes extérieures dénoncent cette complexité administrative qui ne fait qu'accroître le paternalisme et diminuer les droits et pouvoirs effectifs des communautés (voir par exemple Douglas, 1978; Stanner, 1979: 377; Tonkinson, 1977 et T. Long, 1979)².

¹ En août 1996, une société minière versait 6000 \$ à chaque famille de Tjukurla rien que pour les remercier d'autoriser la prospection et le début de discussions.

² Les opinions de Long sont univoques : " Une foule de 'conseillers' et administrateurs blancs - certains employés par les communautés - imposent leurs conseils souvent contradictoires et peu judicieux à des

Ainsi, le Ngaanyatjarra Council Inc. est-il l'organe qui, en réunissant dans un même ensemble les communautés, possède comme fonction première de représenter les intérêts de ces communautés et de leurs habitants envers l'extérieur, c'est-à-dire le monde occidental et sa législation, et par cette fonction de politique extérieure, il trouve sa justification et légitimation auprès de la population indigène qui, dans sa majorité, ne possède pas la possibilité d'entrevoir les complications juridiques dans lesquelles ils ont été placés. Mais le Ngaanyatjarra Council possède également des fonctions internes, la première étant d'organiser des rencontres entre les membres des différentes communautés et de gérer certains éléments de la politique interne, telle l'infrastructure entre les communautés, et donc l'utilisation de certains fonds gouvernementaux, le système de santé et l'organisation de l'acheminement de la nourriture pour les magasins des communautés.

Au sein de ces domaines internes, la légitimation du Ngaanyatjarra Council est plus que remise en question par la population. Des groupes en cours de formation jugent la politique interne du Ngaanyatjarra Council comme une ingérence dépassant sa fonction première et ils estiment injuste l'utilisation des fonds à disposition par le conseil régional. Ainsi, dès la fin 1996, les Ngaatjatjarra de Tjukurla et Warakurna discutent de la possibilité de l'établissement d'un sous-conseil indépendant regroupant les communautés Pintupi et Ngaatjatjarra en Australie de l'Ouest, tel Kiwirrkurra, Tjukurla, Warakurna, Wanarn et Karilywarra (Patjarra). Les deux raisons premières sont qu'ils jugent que le Ngaanyatjarra Council Inc. favorise trop les communautés Ngaanyatjarra du Sud et Sud-Ouest, et que la disparité culturelle avec ces communautés est trop grande pour justifier une appellation commune. L'idée est accompagnée de la volonté d'établir une nouvelle communauté mère ou centrale à Kurlkurlta, site important auquel la majeure partie des habitants des communautés mentionnées ci-dessus est liée.

Mais le Ngaanyatjarra Council me paraît être également remis, ou du moins à remettre en cause pour son inefficacité en ce qui concerne sa fonction première et originelle. En effet, le Ngaanyatjarra Council — et en premier lieu les “ fonctionnaires ” blancs qu'il emploie — est investi du devoir de récupérer les réserves. La récupération des terres comme définie par le *Native Title Act* depuis Mabo (loi fédérale) exige la mise en

oeuvre d'un processus de preuve sur l'origine et la continuité de l'attachement du groupe traditionnel à l'aire en cours de demande. Ceci paraît facile dans cette partie du Désert de l'Ouest puisque les habitants n'ont jamais véritablement quitté en bloc leur territoire traditionnel. Alors que d'autres groupes australiens ont réussi à récupérer leurs terres à partir de situations historiquement plus difficiles, les " fonctionnaires " du Ngaanyatjarra Council sont loin de là et tentent encore de passer par d'autres chemins que celui offert par la législation fédérale, comme la discussion et négociation directe avec l'Etat de l'Australie de l'Ouest pour obtenir des *freehold* spéciaux¹, ce qui s'est jusqu'à présent révélé être un échec et a retardé la récupération du territoire.

Cette procédure me paraît inefficace, voire contre-productive, puisque l'attribution d'une autonomie ou souveraineté territoriale " spéciale " ne conduit pas forcément à une législation utile pour les autres groupes de l'Etat de l'Australie de l'Ouest. De plus, on pourrait avancer que si les " fonctionnaires " du Ngaanyatjarra Council n'accélèrent pas la récupération de la terre, c'est peut-être parce que leurs conditions d'emploi et le formidable pouvoir dont ils jouissent tiennent à leur fonction même dans ce processus de récupération. Ont-ils donc vraiment intérêt à satisfaire ces fonctions et à perdre une grande partie de la légitimité de leur existence et de leur pouvoir ? Certaines mauvaises langues disent que cette interprétation n'est peut-être pas erronée.

Résumons cette partie avant de nous lancer enfin dans les descriptions ethnographiques du mariage et de la parenté Ngaatjatjarra. J'ai insisté sur l'histoire du contact, c'est-à-dire la nature de la rencontre entre les Ngaatjatjarra et les différents acteurs et institutions occidentales, entre l'indigène et les trois formes institutionnelles principales que l'on peut retrouver dans la société globale qui sont le politique avec ses officiers de patrouille, le religieux avec ses missionnaires et le scientifique avec ses ethnologues. J'ai délibérément omis d'analyser en détail les trois types de rencontres et me suis contenté de rapporter des faits permettant au lecteur de se dessiner une image de l'ambiance qui régnait dans le Désert de l'Ouest depuis les années 30. Une analyse détaillée de ces types de rencontres serait un travail à part entière et de longue durée, et il existe encore une grande

¹ Voir par exemple les annonces sur un accord probable dans le *West Australian* du 18/11/1996.

quantité d'archives à dépouiller sur le sujet. Mais la vraie raison de l'absence d'une analyse détaillée se situe ailleurs. Un tel type d'analyse nous permettrait, en effet, de mieux saisir la société australienne à une époque spécifique, et non pas la culture Aborigène en elle-même. Tout comme le mariage irrégulier peut être révélateur de la norme du mariage régulier, le contact avec un autre culturellement différent, ne répondant pas de la manière attendue aux stimuli envoyés, est une brèche dans le système qui permet d'en mieux comprendre le fonctionnement. Le sujet de ce travail n'est pas d'étudier le contact afin de saisir la société, mais d'essayer de comprendre la vie sociale, et dans le cas précis la parenté et l'organisation sociale dans son contexte, voire malgré lui.

A ce sujet, nous retiendrons donc certains points qui me paraissent être de grande importance. Le premier est que les Ngaatjatjarra formaient une sorte d'unité traditionnelle mais dont la définition est difficile car elle se traduisait par des affinités et hostilités envers d'autres groupes plus ou moins localisés de manière égocentrique : " ceux au sud ", " ceux à l'ouest ", et non pas " ceux entre les points x et y ". Le contact n'a fait que renforcer cette unité par la nécessité de définir les affinités, de les cerner, de souligner les oppositions dans une situation qui allait regrouper dans des lieux restreints une multitude de personnes et familles dont les interrelations étaient justement celles d'affinité et d'hostilité. Attribuer un nom à ces unités est la suite logique de ce phénomène permettant aussi sa reconnaissance par l'extérieur, c'est-à-dire par les institutions occidentales. De ce fait, une population que l'on peut imaginer avoir été socialement et géographiquement relativement mobile, et ceci très longtemps, comme en témoignent les trouvailles archéologiques, s'est, en quelque sorte, trouvée prise dans des moules qu'elle a du former elle-même sous la pression d'exigences extérieures. Ainsi, à ceux qui auraient tendance à décrire la situation post-contact comme une situation d'effondrement de la société traditionnelle, de l'oubli des règles et des comportements anciens et immémoriaux, je répondrai que le contact a eu justement l'effet contraire, c'est-à-dire une prise de conscience des particularités culturelles des groupes et une attente sociale plus forte envers la satisfaction des normes. Ce n'est pas parce que l'Aborigène ne chasse plus à la lance et qu'il aimerait posséder une Toyota à quatre roues motrices, qu'il ne veillera plus à ce que la société telle qu'il la conçoit soit dotée des moyens de se reproduire en tant qu'ensemble cohérent et durable. Ce n'est pas la règle en elle-même qu'il tente de reproduire et maintenir, mais la finalité qu'il attribue à cette règle et, dans ce sens, corrélér la " dégradation " ou " détribalisation "

d'une société avec les changements des règles me paraît être une méthode bien trop réductionniste et qui sous-estime l'intelligence de l'acteur. Je suis conscient de la difficulté que pose l'approche que j'envisage et je m'efforcerai tout au long de la description ethnographique dans la partie suivante de faire cohabiter les règles, l'interprétation anthropologique de ces règles, mais aussi le comportement concret associé à ces règles afin d'illustrer le propos. En guise de conclusion à cette première partie, et en introduction à la suivante, je terminerai en citant les dernières phrases d'un manuscrit de T.G.H. Strehlow écrit au début des années 50 mais qui doit être publié en 1999 seulement et qui, même si elles concernent plus particulièrement les sous-sections des Aranda et les mariages réguliers et irréguliers, illustrent ce que je souhaite montrer :

Les indigènes n'ont jamais oublié que la coopération sociale et rituelle et le mariage étaient les objets réels de leur système de sous-sections; et ils n'adhéraient pas rigidement à ces noms si ceci signifiait que la coopération et des mariages satisfaisant auraient dû être interdits dans un grand nombre de cas. Ainsi, ils prouvaient qu'ils possédaient pour une large mesure ce type d'intelligence que l'on trouve souvent parmi les peuples qui ne sont pas encore enchaînés par des lois écrites : ils ne sacrifiaient pas le bon sens aux règles de fer d'un système super-logique (T.G.H. Strehlow, n.d.; ma traduction, c'est moi qui souligne¹).

¹ “The natives never forgot that social and ritual cooperation and marriage were the real objects of their systems of class-names [sous-sections]; and they did not stick rigidly to these names if this meant that cooperation and satisfactory marriages would have had to be prohibited in a large number of instances. In this they proved that they possessed a great measure of the type of intelligence which is often found among people who are as yet unfettered by paper laws: they did not sacrifice commonsense to the cast-iron rules of a super-logical system.”

II.

PARENTÉ ET ORGANISATION SOCIALE À

TJUKURLA

Cette deuxième partie contient la partie ethnographique proprement dite de mon étude. Il s'agira de traiter point par point, domaine par domaine, de la manière la plus précautionneuse possible, les éléments qui me paraissent éclairer la parenté et l'organisation sociale des Ngaatjatjarra. Quelques informations préliminaires sont toutefois nécessaires. Je présenterai rapidement la communauté sur laquelle la majeure partie de l'étude se fonde, Tjukurla, ce qui me permettra également de revenir sur quelques points évoqués dans la première partie, telle l'économie traditionnelle et moderne ainsi que l'organisation territoriale.

Il me paraît nécessaire, également, de s'attarder sur le caractère universaliste de la parenté australienne afin de prévenir tout malentendu. Pour ceux qui ont l'habitude de l'ethnographie et de l'ethnologie australiennes, cette petite partie sera redondante, alourdie d'évidences et de généralisations rapides. Pour d'autres, je l'espère, ce bref exposé permettra de mieux saisir la place que tient la parenté chez les Aborigènes et le caractère probablement spécifique de leur conception de la parenté qui est celui de l'universalisation des relations. On excusera le style peut-être un peu superficiel de cet exposé, que je n'adopte que parce que le phénomène lui-même est "ordinaire", généralisé dans les pratiques, et parce que j'ai tenté d'éviter des formules qui supposeraient la connaissance de ce qui y est présenté.

Mais avant tout, je dois ici expliquer la distinction que je fais entre "parenté" et "organisation sociale", car non seulement je discuterai ces deux domaines dans des chapitres distincts, mais de plus il me semble que confondre ces deux domaines peut engendrer des erreurs méthodologiques et ethnologiques. Pour le dire formellement et brièvement — faire, en quelque sorte, précéder la conclusion à l'argumentation —, la distinction entre "organisation sociale" et "parenté" équivaut la distinction entre

“ catégories ” ou aspect catégoriel (ce que les anglo-saxons appellent *social categories*, les sections, par exemple) et “ généalogie ” ou aspect généalogique. Et la nature de cette distinction est telle que sa compréhension est une nécessité préliminaire à l'évaluation de tout aspect pragmatique de la parenté. Elle rejoint celle que Lévi-Strauss (1980) soulignait dans sa discussion de l'ouvrage de Scheffler (1978). Ou plutôt faudrait-il dire, lorsqu'il remettait encore en cause la primauté du généalogique en Australie, et ceci malgré les avertissements précoces de Radcliffe-Brown et la démonstration de Scheffler. Ce que nous allons comprendre suite à ce chapitre préliminaire, je l'espère du moins, c'est que les catégories (les sections, par exemple), sont des contenants qui découlent du contenu (la réalité généalogique), et non l'inverse. C'est que la toile de la parenté, la classification de l'humanité, n'est pas établie selon le procédé de la catégorisation, mais par extrapolation classificatoire des liens généalogiques réels et mémorisés, enrichie d'aspects pragmatiques lorsque la mémoire fait défaut ou est inexistante, sur la totalité de cette humanité connue ou conçue. Les catégories sont le phénotype d'une condensation et abstraction — d'une mise à niveau — de la totalité de ces extrapolations généalogiques et pragmatiques, parce qu'elles ont une formidable capacité à les résumer. Mais, comme tout résumé, elles omettent, négligent, sont inexactes dans certains cas et utiles dans d'autres. Il ne faut donc pas se leurrer. Leur beauté formelle, leur régularité mathématique, ne permet en aucun cas de répondre aux réelles questions que nous pose la parenté australienne et qui s'interrogent sur les mécanismes d'extrapolation des liens de parenté et des moyens permettant, malgré cet univers généalogiquement totalement humanisé, de distinguer des ensembles spécifiques et englobants.

II.1. Quelques préliminaires sur la parenté australienne

II.1.1. La distinction entre parenté et organisation sociale

Qu'est-ce la parenté? Je ne discuterai pas longuement cette question. Ce n'est ni l'ambition de ce travail, ni par conséquent une nécessité primordiale. Nous dirons tout simplement qu'un système de parenté, ou la parenté tout court, est l'ensemble des relations d'alliance et de consanguinité réelle — c'est-à-dire biologique — ou imputée qui définissent ou sont définies par des appellations et comportements spécifiques entre des personnes. Cette pseudo-définition réductionniste ne doit pas faire sous-estimer la complexité de la définition d'une telle notion et je préfère m'attarder sur l'élément critique qui, à mon avis, distingue la parenté de l'organisation sociale. La parenté est un ensemble de relations, avec tout ce qu'engendrent et entraînent ces relations, qui sont ou peuvent être appréhendées comme une relation singulière, c'est-à-dire comme étant la somme ou l'agrégat de points de vue egocentrés. Parler de la relation avec la belle-mère ne prend de sens que lorsque est défini un Ego spécifique par rapport auquel cette belle-mère existe. Le fonctionnement de l'organisation sociale, par contre, n'exige pas la définition d'un Ego, d'un individu réel ou abstrait à partir duquel les relations sont établies et étudiées. Ainsi, sous le chapitre de l'organisation sociale tombent les classifications sociales générales telles les moitiés, sections et sous-sections, c'est-à-dire des regroupements sociaux dont l'appartenance ne dépend pas de la définition d'un Ego spécifique. Nous verrons que ce n'est pas tout à fait le cas pour les moitiés générationnelles lorsque leur appellation est relative, et non pas absolue. Mais le caractère de ces moitiés reste néanmoins celui d'une solidarité organique qui dans tous les cas se fonde sur des critères de recrutement indépendants du locuteur. Cela ne veut, évidemment, pas dire que l'organisation sociale est autonome par rapport à la parenté, au contraire, les relations de parenté — les positions généalogiques — en sont même l'outil de recrutement et de classification. Pourtant, une fois établie, l'appartenance d'un individu à une classification sociale telles les sections ne sera en général plus modifiée, alors que les relations de parenté peuvent se transformer en fonction des comportements des individus, à la suite d'un mariage par exemple, et ne sont pas indépendantes de la position de l'interlocuteur lui-même.

Bref, la distinction que je choisis de tracer entre parenté et organisation sociale, identique à celle utilisée par Testart (1996: 87-88), suit le principe de la distinction que Service établissait entre la terminologie egocentrée et la terminologie sociocentrée.

L'organisation sociale telle que je l'entends ici est le système qui résulte de la classification de la société en catégories qui sont " objectives, et dont le point de référence est la structure même de la société, plutôt qu'une autre personne " (Service, 1960b: 417). Ou encore Munn (1973: 217) pour qui ce que je conçois ici par organisation sociale permet la projection des relations egocentrées sur une grille sociocentrée.

La notion d'organisation sociale est généralement utilisée d'une autre manière par les Australianistes, mais puisque mon but est moins celui de définir des notions que de justifier la discussion indépendante des deux phénomènes dans des chapitres spécifiques, j'en résume seulement quelques uns. J'ajoute toutefois que s'il peut paraître inutile de distinguer organisation sociale de la parenté, puisque la parenté est une organisation sociale, je répondrai qu'il me paraît tout aussi inutile d'utiliser le terme même d'organisation sociale dans ce sens, puisqu'il est bien évident que la société est organisée. A mon avis, donc, le terme organisation sociale n'est opérationnel que s'il permet de cerner des phénomènes bien spécifiques au sein de la société. Si l'on parle de l'ensemble des organisations, c'est-à-dire de la société, on pourra peut-être plutôt se servir de la notion de structure sociale ou de mode de production, selon l'approche, et faire que la notion d'organisation sociale recouvre les phénomènes qui, en Australie, établissent et gèrent des classifications indépendantes de l'interlocuteur.

La conception proposée ci-dessus de la notion d'organisation sociale se rapproche de celle de Howitt (1996 [1904]: 42-43 et Howitt & Fison, 1883). L'organisation sociale inclut, pour cet auteur, toutes les classifications sociales (moitiés, sections et sous-sections) et il distingue la notion de celle d'organisation territoriale. Mais le système terminologique et surtout le mariage sont conçus comme étant déterminés par cette organisation sociale en ce que les sections, par exemple, sont des " *marriage classes* ", et que la parenté se résume en fait dans les principes mêmes de l'organisation sociale.

Elkin (1967 [1954]: 105-6 & 117 et suiv.), également, même s'il n'est pas très explicite, inclut dans l'organisation sociale les systèmes à sections, alors que par parenté il entend les systèmes terminologiques et les comportements associés aux relations. Notons toutefois que pour Elkin, du moins dans cet ouvrage, l'organisation sociale aurait comme fonction de réglementer les mariages (*idem*, page 105, note de bas de page 1).

Chez les Berndt (1992 [1964]), le terme 'organisation sociale' est utilisé de manière assez vague et inclut, en fait, tout type de relation entre personnes. Ainsi, sous le chapitre

de l'organisation sociale, les Berndt comprennent les notions de tribu, de groupes sociaux, de parenté, de comportement lié à la parenté et de catégories sociales. Pour les Berndt, c'est la notion de "catégorie sociale" qui correspond à ce que je range ici sous "organisation sociale", alors qu'ils semblent limiter la parenté essentiellement à la terminologie. Le problème dans cette conception est que les catégories sociales ne sont pas englobées dans un ensemble qui fait système (c'est-à-dire l'organisation sociale) formellement indépendant des autres systèmes (comme la parenté).

Tonkinson (1991 [1978]: 57) a une conception similaire. Les éléments de l'organisation sociale sont la parenté, qui est un système de relations sociales exprimées dans un idiome biologique utilisant des appellations spécifiques, et les catégories sociales dont la caractéristique essentielle est de reposer sur une classification dualiste. Il est bien évident qu'au niveau des pratiques, ce que j'appelle organisation sociale et parenté sont reliées, sinon déterminées l'une par l'autre. Mais ces interrelations dans les faits ne supposent pas une interdépendance dans les principes. J'y reviendrai lorsque je discuterai l'utilisation du système à sections chez les Ngaatjatjarra (dans le chapitre sur L'organisation sociale à la page 184 et notamment à partir de la page 371).

II.1.2. Le caractère universaliste de la parenté australienne

Dans un texte important, Goody (1970) analyse les relations entre systèmes terminologiques, mariages et types de descendance. Il y conclut que les terminologies Omaha seraient généralement associés à des systèmes patrilineaires, les terminologies Crow à des systèmes matrilineaires, les terminologies Eskimo à des systèmes bilatéraux et les terminologies Iroquois au mariage préférentiel avec des cousins croisés. Les terminologies Hawaïennes seraient, comme les Iroquois, associées à tous les types de systèmes de descendance. Il discute l'exemple des Gonja qui autorisent le mariage entre cousins croisés, qui connaissent une terminologie Hawaïenne et une filiation bilatérale. Et il écrit:

En d'autres termes, un Gonja peut épouser ceux qui sont appelés "frère"

et “ soeur ” - non pas un vrai ou un demi sibling ni même une MZD, mais certainement un cousin croisé. [...] Les Gonja n’y voient aucun problème, tout comme leurs voisins [...]. Pour eux les termes désignant les siblings ne font pas référence à des possibles arrangements de mariage mais à l’homogénéité générale des parents d’ego de la même génération dans une situation où les UDG [groupes de filiation unilinéaires] sont absents ou sans importance [...] (Goody, 1970: 136)¹.

Pourquoi citer cet exemple d’une société du Ghana? Je reviendrai pour d’autres raisons sur la problématique évoquée car les Gonja semblent d’un point de vue formel très similaires aux Ngaatjatjarra : terminologie hawaïenne, bilinéarité et mariage (autorisé chez les Gonja) avec les cousins croisés. Je cite ce texte ici pour une autre raison sur laquelle il faut s’attarder avant même de présenter la parenté des Ngaatjatjarra. En effet, dans cette présentation du mariage Gonja, il est impossible de savoir de quel type de cousins croisés il s’agit. Ce n’est pas l’absence de la distinction des cousins matrilatéraux ou patrilatéraux qui pose problème ici, car on peu raisonnablement penser que Goody parle des cousins bilatéraux. Ce qui vient profondément perturber la compréhension de ce qu’écrit Goody pour un Australianiste c’est qu’il n’y a aucune précision sur le degré de cousinage et le lecteur est poussé de penser qu’il s’agit uniquement de cousins croisés réels du premier degré, car pour lui, la notion de cousin croisé peut inclure une multitude de personnes que d’autres ne considéreraient peut-être pas être des parents. C’est d’ailleurs une critique identique que formulait White à l’égard de Lévi-Strauss lorsqu’elle écrivait :

Encore, comme dans beaucoup des écrits de Lévi-Strauss sur l’Australie, nous le trouvons dans l’incapacité de comprendre que la conformité avec une règle de mariage prescriptive n’entraîne que rarement le mariage avec

¹ “ In other words, a Gonja can marry those who are termed “brother” and “sister” - not a full or half sibling nor yet a MZD, but certainly a cross-cousin. [...] The Gonja see no difficulty, nor do neighbouring peoples [...]. For them sibling terms refer not to possible marriage arrangements but to the general homogeneity of ego’s kinsmen of the same generation in a situation where UDG’s are absent or irrelevant [...]. ”

un parent proche. Dans pratiquement toutes les sociétés australiennes, la règle est, pour un homme, d'épouser un certain type de cousine croisée, mais non pas la cousine croisée réelle (1981: 21; ma traduction, c'est moi qui souligne)¹.

En d'autres termes, il faut expliquer, avant de se pencher sur la parenté Ngaatjatjarra, que lorsque un Australianiste parle de cousins croisés, il ne parle pas, ou pas seulement, ou parfois même pas du tout, de MBD et FZD, mais de personnes qui n'ont souvent aucune relation généalogique avec Ego, des personnes qui sont d'un certain point de vue "étrangères", auxquelles, pourtant, Ego s'adressera avec le même terme qu'il utilise à l'égard de MBD et FZD. En d'autres termes, si la notion "classificatoire" proposée par Morgan pour caractériser les terminologies australiennes est certainement appropriée, malgré les réserves formulées par Kroeber (1909) sur lesquelles je reviendrai, elle n'est pourtant pas suffisante. C'est la notion "universaliste" qui doit immédiatement suivre la première. De quoi s'agit-il ?

Un Aborigène ne conçoit aucune relation durable sans qu'il puisse s'adresser à la personne avec un terme de parenté. Parfois, cette nécessité ou cette réalité a été attribuée aux sections et sous-sections, à la terminologie sociocentrée, et l'on a dit que tout être humain se voit intégré dans une section ou une sous-section qui permet de le classer au sein de l'organisation sociale. Mais la section ou sous-section n'est qu'un outil général aidant à la classification de la personne. L'objectif réel est de pouvoir s'adresser à toute personne à l'aide de la terminologie egocentrée, c'est une nécessité dans toute interaction humaine. Et lorsqu'on lit ou entend comment certains "étrangers" se vantent d'avoir été intégrés dans le système et dans la société, parce qu'ils faisaient partie d'une section ou avaient reçu une position définie au sein de relations egocentrées, on ne peut qu'en conclure que la personne en question n'a pas saisi le caractère de cette pratique. Pour l'exprimer banalement, lorsque vous — l'ethnologue, l'instituteur, l'administrateur, le

¹ "Again, as in much of Lévi-Strauss's writing about Australia, we find him unable to comprehend that compliance with a prescribed marriage rule seldom entails marriage with a close relative. In nearly all Australian societies the rule is for a man to marry a certain type of cross-cousin, but not the actual one."

touriste... — passez plus de “ deux ” semaines en compagnie d’Aborigènes, vous rentrerez ensuite chez vous doté d’une section, certes, mais en plus, avec des pères, mères, filles, fils, neveux, épouses potentielles, etc. Ce n’est pas là une faveur que les Aborigènes vous font, ce n’est pas non plus le témoignage de votre acceptation, la preuve de votre intégration au sein de la communauté, mais seulement une nécessité pour définir toute interaction qui devient ainsi organisée et transparente.

Cette classification automatique d’un individu au sein de la parenté a évidemment des raisons très pratiques, sur lesquelles je reviendrai dans le détail, et qui sont que la position egocentrée d’un individu, et non seulement sa position sociocentrée (sections et sous-sections), détermine le comportement qu’on est en droit ou que l’on est dans l’obligation d’adopter envers cette personne. Encore une fois, pour être aussi clair que possible, un exemple banal. Lorsque deux personnes occidentales se rencontrent pour la première fois, on peut supposer qu’une des premières questions abordée concernera soit leur profession, soit leur statut social. Ceci aura bien évidemment des répercussions sur le comportement que ces deux personnes adopteront entre elles. Il en est de même pour les Aborigènes mais ce n’est ici pas la profession qui détermine le comportement, mais la relation de parenté réelle, classificatoire ou imputée.

Comment ceci se passe-t-il dans le concret ? Comment l’étranger est-il intégré dans cette parenté ? Il faut distinguer deux cas de figure. Le premier est celui dans lequel les personnes en question ne sont pas tout à fait étrangères l’une à l’autre, c’est-à-dire une situation dans laquelle les deux personnes connaissent toutes deux une troisième personne de référence. Le second est celui dans lequel les deux personnes ne peuvent avoir de références identiques préalables, comme dans le cas de l’arrivée de l’ethnologue ou la rencontre avec un Aborigène d’une toute autre région.

L’ethnologue, pour prendre cet exemple car il provient d’un vécu personnel, arrive dans la communauté Aborigène. Il s’y installe et établit, plus ou moins vite, un contact avec une personne, si ce n’est pas déjà chose faite avant d’entrer dans la communauté. Après un temps assez bref, la formalisation de la relation entre l’ethnologue et la personne devient nécessaire aux yeux de l’Aborigène afin que l’on puisse adopter un comportement spécifique et placer l’ethnologue au sein de la toile sociale. Cette formalisation est établie à première vue seulement de manière arbitraire. Les critères déterminants sont évidemment le sexe et l’âge, mais ceci n’est pas suffisant. Car, selon ces deux critères, l’ethnologue

pourrait être classé en fonction de son interlocuteur, par exemple, père ou frère de mère. D'autres critères viennent nuancer la classification. Si l'ethnologue est un homme et l'Aborigène une femme, et si l'ethnologue a environ le même âge que l'Aborigène, la femme proposera de classer l'ethnologue en tant que frère. Elle aurait pu le classer en tant que cousin croisé, mais ceci implique une relation parfois ambiguë, de plaisanterie, d'allusions sexuelles autorisées, et ceci lui paraît inopportun ou plus difficile à gérer si l'ethnologue et l'Aborigène doivent travailler ensemble. Elle aurait également pu le classer comme beau-fils ou fils, mais ceci aurait impliqué, dans le premier cas, un évitement entre les deux personnes qui parasiterait toute collaboration ultérieure et, dans le deuxième cas, une hiérarchisation des rapports peut-être trop importante pour une relation de travail. Etant l'aînée de l'ethnologue, et en choisissant d'en faire un frère cadet, elle aura assuré les conditions pour une relation " sérieuse ", donc de travail, tout en maintenant un certain degré de complicité et dans laquelle elle gardait également, puisqu'elle est l'aînée, une certaine autorité et un contrôle sur l'ethnologue. Les critères étaient donc ceux d'une mise en équilibre entre distance et proximité, plaisanterie et respect, évitement et complicité, tout en satisfaisant des intérêts personnels en se réservant, selon le cas, un certain degré d'autorité ce qui, en contrepartie, la rendait également pour ce même degré co-résponsable des actes de l'ethnologue envers la communauté.

C'est alors le caractère " classificatoire " qui entre en jeu pour les relations entre cette nouvelle personne et les autres membres de la communauté. Dorénavant, tout membre de la communauté ainsi que l'étranger connaissent une personne de référence identique à partir de laquelle les relations peuvent être calculées. Si, par exemple, un homme Aborigène appelle la femme mentionnée dans le paragraphe précédent " mère " — ce qui n'implique évidemment pas qu'elle soit la mère biologique, mais seulement que sa propre mère appelle cette femme " soeur ", ce qui n'implique pas que ces deux femmes soient des soeurs biologiques, mais seulement etc. —, et puisque l'étranger appelle cette même femme " soeur ", il appellera l'étranger " frère de mère "; et, le " frère de mère " étant dans l'absolu aussi un " père d'épouse " potentiel, l'étranger sera aussi un beau-père et sa fille une épouse potentielle, et ainsi de suite. Bref, aucun lien généalogique réel n'est nécessaire à la classification des personnes. Il est suffisant de faire référence aux interrelations exprimées au sein des générations précédentes, qui sont elles-mêmes le produit des interrelations des générations qui les ont précédées et ainsi de suite.

Terminons cette petite introduction par une généralisation : Testart (1985: 208) caractérise la parenté australienne, et en particulier le caractère que je viens de décrire, comme “ totale ”, embrassant l’ensemble de la société. Mais, comme nous allons le voir, cette société n’est pas explicitement délimitable, du moins chez les Ngaatjatjarra; la parenté est donc plus que totale, elle est potentiellement *universaliste* ou *universalisante* en ce que toutes les personnes qui entretiennent quelque relation (interaction) durable sont intégrées dans le système terminologique et comportemental. La première attribution entre personnes inconnues se fait en fonction de critères permettant de gérer l’interrelation en fonction de ses raisons. Elle est aussi *classificatoire* en ce que toutes les relations sont calculées à partir des relations précédemment connues en satisfaisant à la cohérence du système terminologique spécifique.

En d’autres termes, pour revenir au début, une cousine croisée peut être, en Australie et en fonction des divers systèmes terminologiques, une MBD, FZD, MMBDD, MMMBDDD, et ainsi de suite; mais elle peut aussi l’être pour l’ethnologue, l’Aborigène de la côte Sud qui est pour une raison quelconque de passage dans le Nord, l’instituteur etc. Ne pas avoir cette caractéristique en arrière-pensée en lisant les pages qui suivent, et tout texte parlant de l’Australie Aborigène, c’est tout simplement risquer de mal comprendre ce qui est une évidence, peut-être trop souvent passée sous silence, pour l’Australianiste.

Ainsi, lorsque je parle de MBD, par exemple, c’est de la cousine croisée matrilatérale réelle (généalogiquement identifiable) dont il s’agira, c’est-à-dire de la fille réelle (biologique) du frère réel (biologique) de la mère réelle (biologique). Au contraire, lorsque j’indiquerai ‘MBD’ (entre guillemets simples, comme c’est l’usage) ou lorsque je ferai suivre MBD par le terme “ classificatoire ”, il s’agira de toute personne appelée par un terme identique à celui utilisé à l’égard de MBD mais sans qu’un lien réel (biologique) en soit la condition. Le mariage avec ‘MBD’ ou MBD classificatoire est donc sensiblement différent du mariage avec MBD, parce que, tout simplement, chez les Ngaatjatjarra le premier est autorisé, voire prescrit, alors que le second est interdit.

Une dernière remarque s’impose. J’utiliserai, lorsqu’il s’agira de l’alliance de mariage, l’attribution “ potentiel ” pour désigner certains affins. Ce terme ne fait qu’affiner celui de “ classificatoire ” mais son utilisation me semble pourtant nécessaire. Une MBD

classificatoire n'est pas forcément une épouse "potentielle". Afin que le mariage soit envisageable, il faut encore qu'elle soit du troisième degré au moins et que la règle de l'exogamie locale soit satisfaite. Lorsque je parlerai de père d'épouse classificatoire, je désignerai un homme qui se trouve dans la position d'être un beau-père mais qui n'est pas forcément envisagé comme tel. Lorsque, par contre, je parlerai de père d'épouse potentiel, il s'agira d'un homme qui non seulement se trouve dans la position classificatoire de beau-père, mais de plus, est un homme qui est réellement envisageable ou envisagé comme étant le père d'une épouse permise. En d'autres termes, la notion "classificatoire" désignera la position structurale et terminologique de la personne, alors que le mot "potentiel" soulignera la pratique envisageable et effectivement associée à cette position structurale.

II.2. _La communauté de Tjukurla

La communauté de Docker River, aussi appelée Karltukatjara¹, à la frontière entre le Territoire du Nord et l'Australie de l'Ouest, fut établie en 1967-68 par le *Welfare Department* qui y construisit un puits (*cf.* Long, 1989b: 32) et plus tard un dépôt de rations, ce qui allait attirer la population qui s'était auparavant dispersée vers Warburton à l'ouest et vers les stations et les missions dans le Territoire du Nord à l'est. Ainsi, en 1970, Docker River comptait déjà 110 habitants. Des Pitjantjatjara, que l'on accusait de harceler les

¹ Karlutuka est une espèce de fourmi redoutée par son agressivité; -tjara signifie littéralement 'avec'.

touristes à Ayers Rock et Kings Canyon, les deux centres les plus importants de l'industrie touristique dans le centre australien, furent délogés en 1971 par la police et installés dans la nouvelle communauté (*cf. Lanham et al., 1994*).

Mais rapidement, un mouvement de retour sur les terres ancestrales, des mouvements de décentralisation, commençaient à se faire sentir. Dès 1976, des *country camps*, ou *outstations*, furent établis, c'est-à-dire de petits campements autour d'une communauté principale où les habitants venaient s'approvisionner. En 1983, sur les quelques 500 personnes liées à Docker River, 150 vivaient dans des *country camps* qui comptaient chacun entre 10 et 60 personnes en moyenne. Japanangka et Nathan (1983) recensent ainsi les campements et leur population :

Outstation	Année d'établissement	Population en 1983	Origine dialectale principale de la population
Tjukurla	1976	60	Pintupi et Ngaanyatjarra ¹
Wankari	1976	15-20	Pitjantjatjara
Kutjantari	1977	15-20	Ngaanyatjarra
Putu Putu	1977	30 (?)	
Warapura	1977	15-20	Pitjantjatjara
Walka	1979-80	25	Pitjantjatjara
Pilakatal	1981	15-20	Pitjantjatjara
Pitalu	1981	10	Pitjantjatjara
Tjuni Nanta	?	30	

Note 1: Japanangka ne distingue pas les Ngaatjatjarra des Ngaanyatjarra

Tableau 7_ : Année de création et population approximative de quelques *outstations* en 1983

Tjukurla, au début une *outstation* de Docker River, au sein de l'aire définie comme le bloc culturel du Désert de l'Ouest et à la limite est du Désert de Gibson, fut établie en 1976 à la limite entre ce qui est considéré le territoire traditionnel des Ngaatjatjarra et des Pintupi, auprès de trois trous d'eau, Tjukurla et Tjina à l'ouest et Pulpa à l'est de la

communauté.

Les premiers habitants de Tjukurla, en majorité des Ngaatjatjarra, vivaient auparavant à Docker River et avaient quitté la communauté à cause de la mort d'un des leurs¹. Lorsque un adulte meurt, son nom ne doit plus être prononcé et le lieu de son origine spirituelle, c'est-à-dire le lieu dont est originaire son totem de conception, et le lieu de sa mort évités afin que la séparation entre le corps mortel (yarnangu) et son esprit immortel (kuurti), qui a tendance à revenir sur les lieux et habiter le corps en décomposition, soit certaine. Les lieux ne devraient plus être habités " jusqu'à ce que l'herbe repousse " et que la végétation constitue donc une couche épaisse entre le corps enterré et son esprit vagabond. La prohibition de l'emploi du nom de la personne peut parfois durer plusieurs décennies, et elle est tellement forte qu'une autre personne, ayant le même nom que le défunt, sera désormais appelé Kumarnara (*litt.* 'sans nom'). Il arrive également que le défunt possède un nom appartenant au vocabulaire quotidien. Dans ce cas, les mots doivent être transformés ou de nouveaux mots adoptés afin d'éviter toute association avec le défunt. Des exemples sont un homme appelé Kartirti (dents) et celui d'une femme déjà mentionnée par Douglas en 1980 (Douglas, 1980: 109) du nom de Mirka (nourriture végétale). Dans le premier cas, le mot désignant les dents a été transformé en kartili, et dans le deuxième cas un nouveau mot pour nourriture végétale, originaire de l'est, nandanigari, a été adopté.

A ses débuts, Tjukurla ne comportait qu'une pompe à eau et une baraque en tôle, qui allait devenir plus tard le magasin. Mais rapidement la population de Tjukurla augmenta et dès la deuxième moitié des années quatre-vingts, l'établissement d'une communauté indépendante, c'est-à-dire un organisme officiel bénéficiant des aides financières du gouvernement indépendantes de celles versées à Docker River, devenait éminent. En effet, une communauté officielle, organisme incorporé selon la loi fédérale, bénéficie d'avantages considérables tels, en règle générale, une école et des versements destinés au développement de l'infrastructure de l'établissement, mais comporte aussi des contraintes administratives, c'est-à-dire l'obligation de tenir une comptabilité et d'établir des procès-

¹ Voir aussi White (1977) qui rapporte pour Yalata que la communauté entière se déplaçait (dans les années 70) plusieurs fois par an de plusieurs kilomètres et que la raison la plus fréquente était la mort d'un

verbaux des assemblées. Ces contraintes vont de pair avec l'emploi d'un conseiller, le plus souvent blanc, auquel sera passé de manière implicite, sinon explicite, une grande partie du pouvoir de décision. Les décisions qui doivent juridiquement être prises par le *chairman* élu par l'assemblée générale de la communauté, représentant le conseil d'administration qui est formé en grande partie par des hommes et femmes âgées, sont influencées par l'arbitrage du conseiller blanc qui leur propose ou ne leur propose pas des choix.

La vie dans une communauté aborigène est considérée comme difficile par les Blancs et les conseillers, infirmières et maîtres d'écoles ne restent guère plus de deux ans. Afin d'attirer ces fonctionnaires, des avantages financiers et en nature leurs sont offerts. Les maîtres d'écoles travaillant dans le *bush* obtiennent un salaire qui est supérieur à celui des maîtres d'école en régions urbanisées. Aussi leur promet-on un poste "tranquille" et une augmentation de salaire dès leur retour. Mais les avantages les plus explicites sont ceux liés au confort. Ainsi, le "quartier Blanc", physiquement séparé du reste de la communauté dans sa partie nord-ouest (*cf.* _Carte 6 à la page 137), contient les seules habitations construites entièrement en brique (excepté le toit qui est partout en Australie du centre en tôle) et qui possèdent l'air conditionné. Les habitations des fonctionnaires sont également à proximité de leur lieu de travail (magasin, école, bureau et infirmerie) afin qu'ils ne soient pas obligés de traverser le "quartier Aborigène".

Ségrégation implicite ou explicite, les Aborigènes sont pourtant satisfaits de cette situation, voire même ils l'exigent. Les Walypala (les Blancs, transformation de *whitefellow*) doivent rester à part, ne pas se mélanger aux Yarnangu (Aborigènes), ne faire que leur travail et ne pas s'occuper des affaires internes des familles¹. La démarcation spatiale entre les quartiers Blancs et Aborigènes est respectée dans la vie quotidienne. Les Aborigènes ne se rendent guère dans le quartier des Blancs et les Blancs n'ont guère apprécié que moi-même et ma famille, en tant que Blancs, ayons campé dans le quartier Aborigène, car contrôler nos mouvements devenait alors une affaire difficile².

adulte.

¹ Voir aussi Tonkinson (1978: 100-1) qui explique que le développement et la gestion des communautés est conçu être une tâche pour les Blancs et n'est considéré par les Aborigènes que comme un problème secondaire.

² Je souligne que ceci s'est fait sur l'invitation des habitants eux-mêmes sans que j'en formule la
suite des notes sur la page suivante

Cette distinction spatiale est renforcée par une démarcation sociale accrue. En effet, le quartier des blancs constitue un petit village à part avec ses propres normes et valeurs, ses invitations mutuelles, ses petites fêtes et réunions de discussions non-officielles. Aucun Blanc ne parle couramment le Ngaatjatjarra. Mais malgré la constitution de ce petit village Blanc à l'intérieur, ou plutôt à la périphérie de la communauté, les rivalités au sein de la communauté Blanche sont quotidiennes, accentuant la rotation rapide du personnel et diminuant l'efficacité de leur travail administratif (voir aussi Tonkinson, 1978: 101). Lorsque les Blancs sont en désaccord, ils vont chercher l'appui des Aborigènes afin de justifier leur cause. Manipulation évidente que les Ngaatjatjarra ont bien saisie. Les raisons données pour l'acceptation de cette manipulation sont la pitié¹ pour " ce pauvre Blanc qui ne sait plus quoi faire ", ou encore " il est OK, lui, ce n'est pas de sa faute ". Les anciens adoptent alors une attitude paternaliste envers les Blancs qui se jettent littéralement dans leurs bras pour les quelques secondes dont ils ont besoin afin de rétablir leurs position et légitimation au sein de la communauté blanche.

Si les maisons des fonctionnaires Blancs possèdent un certain confort, tel n'est pas le cas dans le quartier Aborigène. Décrivons rapidement sa composition et sa structure.

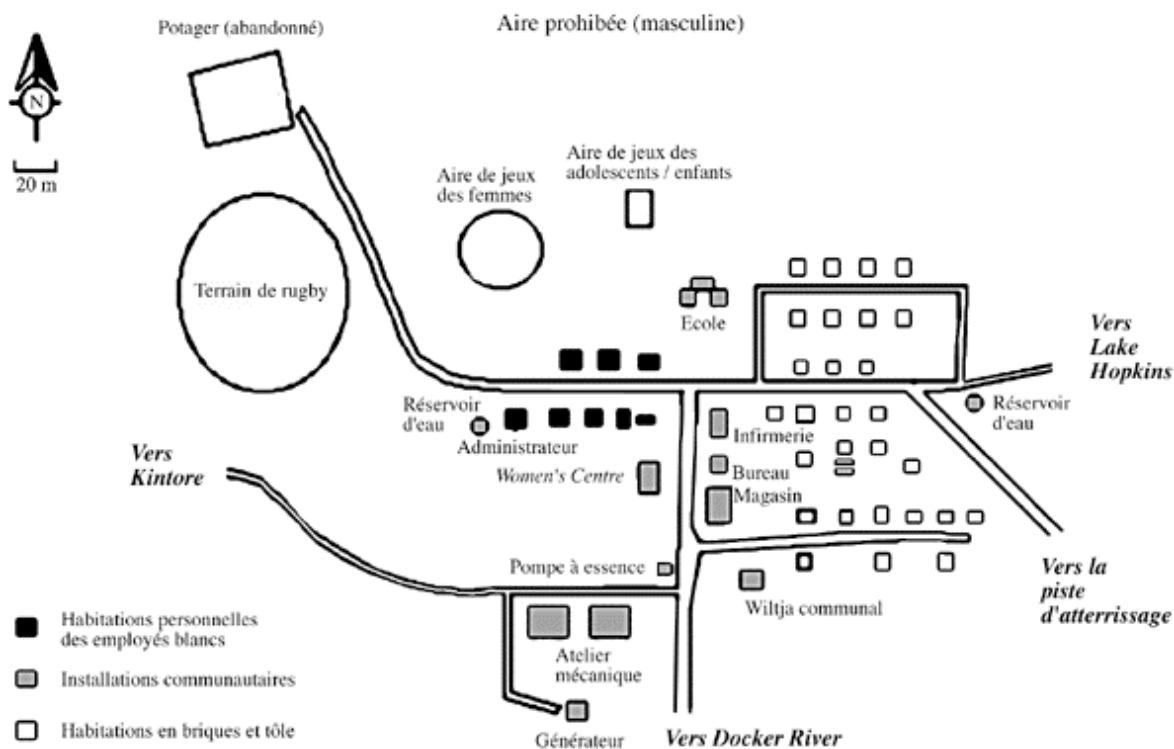
demande. Je ne me suis pas imposé. Afin de ne pas créer de conflits avec la communauté blanche, j'ai de temps à autre également campé à la limite du quartier Blanc.

¹ Je reviendrai sur la notion de pitié (yalurpa ou ngarlutjarra - 'être avec compassion', du verbe ngarltuinganyi) qui est une valeur importante dans la société Ngaatjatjarra. Voir à ce sujet aussi Myers (1979) pour les Pintupi.

II.2.1. Habitation

L'accès principal à la communauté se fait du sud par une piste qui rejoint celle reliant Docker River, à quelques 120 kilomètres au sud-est de Tjukurla, et Kintore à 180 kilomètres au nord-est. Les pistes d'accès, comme les chemins tracés au sein de la communauté (cf. Carte 6), sont des espaces de sable débroussaillés. La piste vers l'ouest traverse les dunes et rejoint la piste Docker River - Kintore à une trentaine de kilomètres en passant près des trous d'eau Tjukurla et Tjina. Les deux pistes quittant la communauté vers l'est mènent, d'une part, vers Pulpa, trou d'eau dans lequel une pompe a été installée afin d'alimenter la communauté, et vers le lac Hopkins, d'autre part, vers la piste d'atterrissage qui est également une plaine de sable débroussaillée.

Photographie 11: _Entrée par la piste de Docker River à Tjukurla.



Carte 6: Plan de Tjukurla

La structure spatiale de la communauté est révélatrice. A l'ouest le quartier des Blancs, à l'est le quartier des Aborigènes, les deux ensembles étant séparés par la piste principale et les installations communautaires. Elles comprennent une école, fréquentée de manière assez irrégulière mais avec une moyenne d'une dizaine d'enfants; l'infirmierie, gérée par une infirmière qui distribue certains médicaments et donne les premiers soins et organise l'arrivée d'un médecin par avion ou le transport lors de cas nécessitant des hospitalisations; le bureau, qui est le lieu de travail de l'administrateur ou du conseiller blanc et qui fonctionne aussi comme lieu de rencontre du conseil et de "banque" (les pensions sont distribuées à partir d'un guichet dans ce bureau); le magasin, à l'époque de mon terrain, géré par l'épouse du conseiller blanc, employant un à deux Aborigènes; le *Women's Centre*, qui est une maison que les femmes exigeaient afin de pouvoir se rencontrer dans un lieu non fréquenté par les hommes et dans lequel elles et les enfants créent des oeuvres artisanales; le *wiltja* (ombre) communal, qui est un abri végétal tenant

sur quatre piliers métalliques et sous lequel se rencontrent et discutent les hommes; un atelier de mécanique, géré par un employé blanc et un Aborigène et qui réparent les véhicules et installations de la communauté; et enfin le générateur qui alimente la communauté en électricité.

Au nord et nord-ouest se trouvent les grands espaces communaux : un potager abandonné¹, qui avait remplacé un essai d'élevage d'émeu également abandonné; le terrain de rugby, aire de jeu débroussaillée fréquentée par les jeunes qui se rendent chaque week-end dans diverses communautés pour y rencontrer et jouer avec les équipes respectives; l'aire de jeux des femmes où, pendant que les hommes jouent ou regardent le rugby, les femmes jouent au *soft-ball* (sorte de *base-ball*); et l'aire de jeux des enfants et jeunes adolescents où se trouve un panier de *basket-ball*².

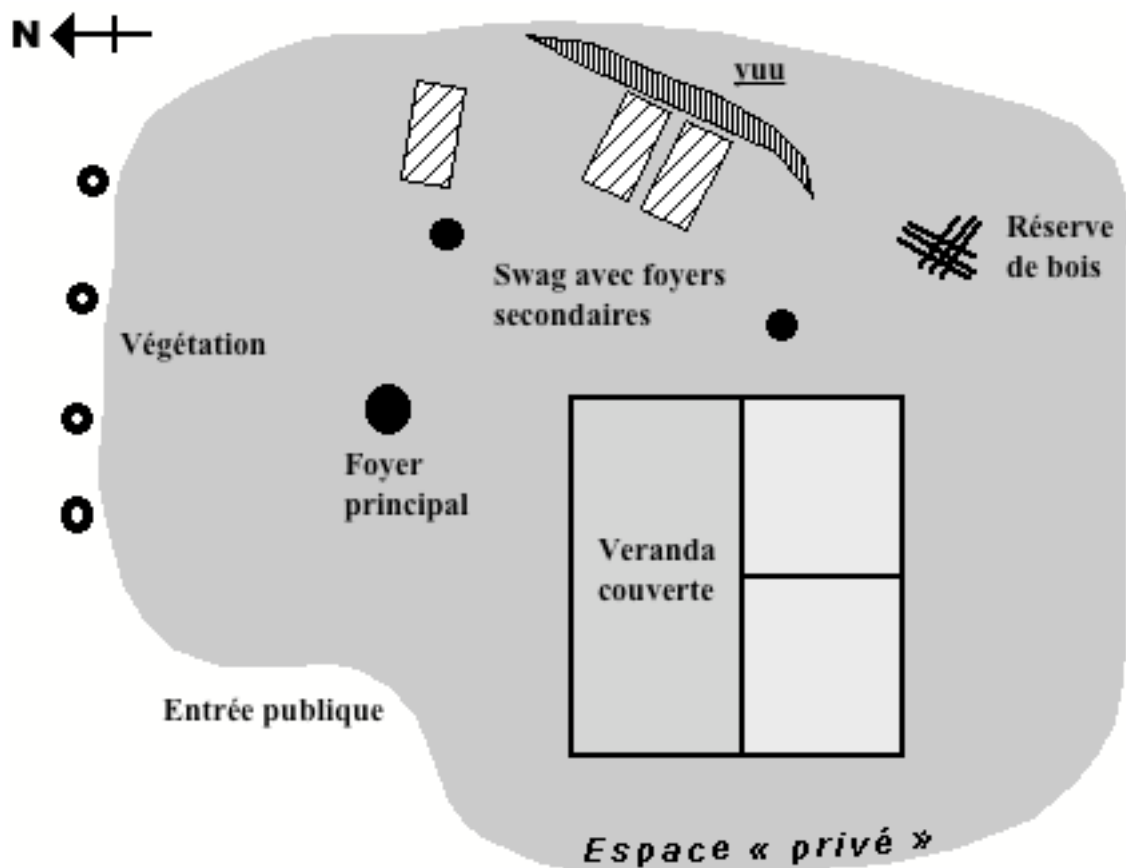
Le quartier Aborigène se compose de baraques en tôle et de quelques maisons, partiellement en briques, qui possèdent deux à trois pièces et souvent une véranda. Mais la vie se déroule en dehors des maisons, pour la plupart vides, et la grande partie des habitants de Tjukurla passe la nuit près d'un abri " traditionnel ", yuu lorsqu'il s'agit d'un brise-vent (voir la _Photographie 16 à la page 147), ou plus rarement des wiltja lorsqu'il s'agit d'une construction pour protéger du soleil (voir la _Photographie 12 à la page 146), à proximité de la maison. La véranda et la maison ne sont souvent occupées que lorsque le soleil est au zénith en été, lors des pluies ou lorsque les vents froids sont trop violents en hiver. Les yuu, parfois de plusieurs mètres de longueur et d'un à deux mètres de hauteur, sont construits en demi-cercle avec des branches feuillues, de l'herbe spinifex, des vêtements inutilisés et des bouts de tôle. A proximité du yuu sont placées les couvertures, ou pour les plus chanceux, les *swag*, matelas en mousse enveloppés dans de la toile, ainsi que le foyer de nuit. Placés côte est du campement afin d'arrêter les vents froids hivernaux, ils délimitent sur un côté l'espace " privé " et servent également au stockage des biens les plus précieux, tels les outils, qui sont dissimulés parmi les branches. A l'opposé du yuu se

¹ Je me permets de renvoyer à un article où je présente et discute brièvement ce potager (Dousset, 1999).

² Selon les dernières nouvelles, l'aire de jeux des enfants aurait été déplacée derrière le magasin car on

suite des notes sur la page suivante

trouve généralement l'entrée "publique" de l'espace domestique, et à mi-chemin entre l'entrée publique et le yuu se trouve le foyer principal, c'est-à-dire le feu sur lequel le groupe familial cuisine et autour duquel il s'assoit pour discuter. Le yuu est normalement construit à proximité de la baraque en tôle qui délimite le troisième côté de l'espace domestique. Le quatrième côté est souvent borné par de la végétation. L'espace lui-même est débroussaillé. Le vie au campement se déroule entre le yuu et l'entrée publique : on y dort, on cuit et mange les aliments, on fabrique les objets destinés à la vente, on reçoit les invités et on discute (cf. _Figure 7).



_Figure 7: Exemple d'un campement-habitation

Abordons rapidement la structure de l'espace qui j'ai qualifié de "privé". P.

estimait que les enfants étaient trop proches de l'aire prohibée.

Hamilton (1972)¹ a été un des premiers à aborder de façon systématique la relation entre comportement social et organisation et structure spatiales dans le contexte de “ l’acculturation ” en Australie. L’auteur montre, pour des Pitjantjatjara, comment et combien la sédentarisation et la construction de maison fixes risque de changer le comportement, la résolution de conflits ou encore les prises de décisions. Avec clairvoyance il postule, par exemple, que l’apport d’éclairage artificiel risque d’avoir un effet considérable sur la résolution des conflits. En effet, en l’absence d’éclairage, les conflits s’apaisent avec le coucher du soleil. Les Ngaatjatjarra ont une grande peur de la nuit pendant laquelle les mamu (mauvais esprits) risquent de s’emparer d’eux et surtout de leurs enfants. Sans éclairage, les activités sont quasi nulles, exceptées celles autour d’un foyer. L’éclairage artificiel qui à Tjukurla comme dans de nombreuses autres communautés est souvent en marche toute la nuit sur des grandes parties du village, par contre, prolonge les rapports sociaux journaliers souvent d’une intensité déjà grande et ne permet pas de coupure, et il ne reste souvent que l’affrontement violent et généralisé pour résoudre les conflits.

Plus tard, White (1977) abordera le problème de la sédentarisation à Yalata, une communauté dans la partie sud du bloc culturel du Désert de l’Ouest dans l’Australie méridionale. Elle énumère quatre problèmes principaux liés à la sédentarisation dans les années 70. Le premier est le rejet des valeurs occidentales telle la propriété et son entretien, ce qui se traduit souvent par une dégradation du matériel. Le deuxième est que la construction fixe implique une distance spatiale stable avec les voisins et ne permet donc pas de mobilité en cas d’affinité ou d’hostilité. Le troisième, aux effets identiques, est que les voisins ne changent pas pendant des durées prolongées. Le quatrième est lié à la diminution des ressources, notamment du bois utilisé pour les feux et la construction d’objets, autour d’une agglomération fixe. Le camp de Yalata comportant environ 300 personnes dans les années 70, bougeait, selon White, plusieurs fois par an, parfois de plus de 30 kilomètres, et la raison la plus fréquente était la mort d’un adulte. Les habitants connaissaient donc encore une certaine mobilité à Yalata qui est quasi absente à Tjukurla aujourd’hui. Les déplacements, en cas de conflits, ne se font que d’une communauté à

¹ A ne pas confondre avec Annette Hamilton.

l'autre, ou encore d'un côté de l'habitation à l'autre. Mais l'ensemble de la communauté ne se déplace plus en cas de décès d'un des leurs et évite seulement de s'approcher du campement et de l'habitation du défunt.

Les problèmes formulés par White sont encore d'actualité aujourd'hui. Le problème majeur est la contrainte infligée par le système de paiements des pensions qui lie les habitants à une communauté et à son conseiller blanc qui les gère et les distribue. Afin d'obtenir les pensions, une personne doit se rendre dans la communauté dans laquelle elle a été inscrite, qu'elle soit en conflit avec les habitants et qu'on lui ait interdit l'accès ou non.

Les valeurs occidentales attachées à la propriété, mais surtout à son entretien, sont loin d'être assimilées. Les idées sur la notion d'argent sont, malgré son utilisation quotidienne, très vagues, et les transactions indirectes ou différées ne sont souvent pas acceptées, comme par exemple lorsque le conseiller retient une partie de la pension afin de rembourser des avances. Car la pension et l'avance sont considérées comme deux événements distincts et il serait préférable que la personne rembourse de plein grè les avances avec de l'argent qui lui est passé par les mains. Mais le conseiller semble manquer de confiance et craint que le remboursement ne soit jamais effectué. Un autre exemple éclaircira le propos.

La norme est l'échange direct de valeurs jugées socialement et contextuellement équivalentes, ou la dette de ces valeurs équivalentes. Je donne X et reçois ou attends Y.

Après avoir acquis un objet, je devais 20\$ à une femme. Une des filles de cette femme, qui était absente à ce moment, voulait la poussette de ma fille pour sa propre fille. La femme, elle, voulait offrir cette poussette à sa fille. Je proposais alors d'annuler la transaction, puisque je lui devais 20\$ et que j'allais lui céder la poussette pour 20\$. Malgré de longues discussions et dessins (l'histoire était devenue un jeu plaisant pour tous les participants), la femme n'a jamais voulu accepter que les équivalences étaient satisfaites et j'ai donné les 20\$ pour les recevoir en retour quelques jours plus tard.

Les 20\$ de l'objet et les 20\$ de la poussette n'étaient pas équivalents puisque, au départ, la poussette et l'objet n'avaient pas été mis en

équivalence et ne constituaient donc pas une transaction unique et directe. Il me semble que le refus d'effectuer la transaction telle que je la proposais n'était pas dû à une incapacité d'assimiler les divers dons et contre dons en une seule action, bien évidemment, mais le refus du principe de la mise en équivalence de choses qui ne le sont pas par les gestes, même s'ils le sont par leurs valeurs matérielles décidée.

Mais revenons à la communauté et l'habitat. La construction fixe, c'est-à-dire la baraque en tôle occupée par un groupe familial, pose aujourd'hui les mêmes problèmes que ceux décrits par White : l'immobilisme imposé, la quasi invariabilité des voisins et, en conséquence, la disparition ou la difficulté de l'adaptation résidentielle aux interrelations. Mais, sur les 28 habitations à Tjukurla, seules 20 sont occupées en permanence, ce qui permet une certaine mobilité à l'intérieur de la communauté en cas de conflit ou décès. D'autres mécanismes se sont développés afin d'adapter la distance spatiale imposée à la distance sociale désirée ou attendue, telle la rotation du campement afin que le " devant " ne soit plus exposé à un autre campement avec lequel on est en conflit ou qui, par exemple, est habité par une belle-mère classificatoire. Ou encore la délimitation du foyer en ne se débarrassant pas de la végétation. Il arrive également que des personnes ou une famille entière migrent du moins temporairement vers d'autres communautés pour revenir quelques semaines plus tard.

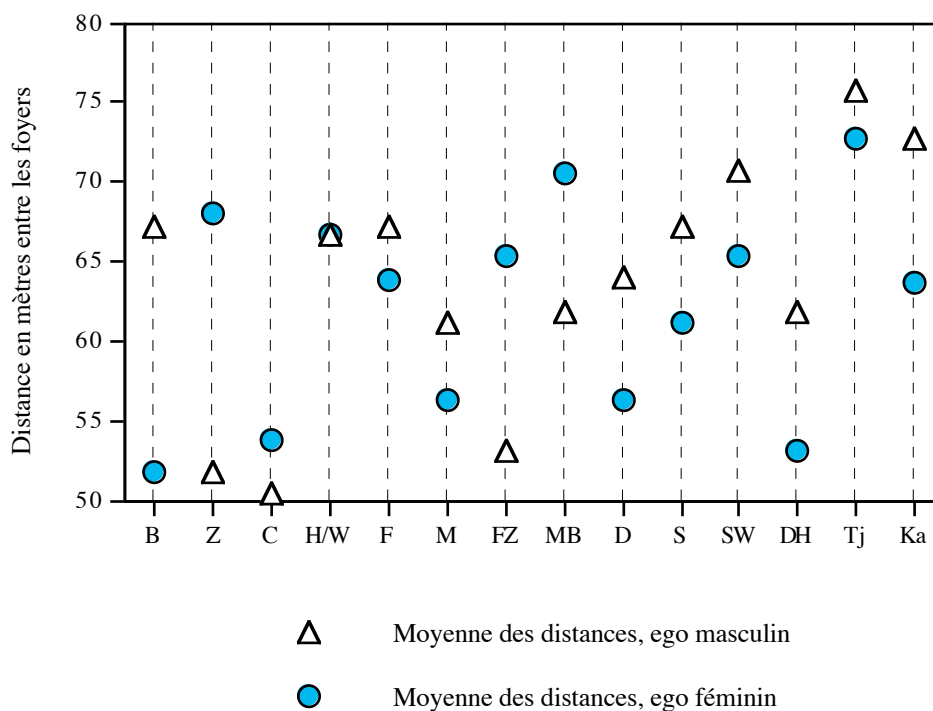
Ni Hamilton, ni White ne nous fournissent des descriptions détaillées des campements eux-mêmes. O'Connell (1979), par contre, s'est attardé chez les Alyawara du centre australien au début des années 70 sur ce problème et décrit trois types de foyers. Le foyer familial, anaordegan, comportant un homme, sa ou ses femmes et ses enfants, dont la moyenne est de 4 à 5 habitants par foyer (ngurra chez les Ngaatjatjarra; voir plus loin). Ensuite le camp des femmes, aleurga (appelé yarlukuru chez les Ngaatjatjarra), comportant les veuves et leurs enfants et les femmes célibataires avec en moyenne 6 habitants par foyer. Et, enfin, le camp des hommes, ungundy, aux caractéristiques similaires de celles du camp des femmes (appelé tawarra chez les Ngaatjatjarra). A Tjukurla, aucun campement n'était appelé yarlukuru ou tawarra durant les deux années de terrain, même si, selon la composition des foyers, il aurait été possible d'en identifier.

A l'intérieur des foyers, O'Connell distingue trois caractéristiques physiques : un abri principal (chez les Ngaatjatjarra le yuu, wiltja ou la baraque), une aire d'activité (l'aire autour du foyer principal chez les Ngaatjatjarra) et une aire de décharge des déchets (à l'extérieur de l'aire principale chez les Ngaatjatjarra, dans l'exemple ci-dessus — _Figure 7 — derrière la baraque côté sud et derrière la végétation côté nord). On pourrait ajouter pour les Ngaatjatjarra une quatrième aire, qui est celle de l'endroit où dorment les personnes. Cet espace est celui de l'emplacement du wiltja en été et du yuu en hiver, mais durant les saisons intermédiaires, les *swag* sont souvent bougés à l'intérieur de l'espace privé.

La construction fixe implique également une organisation et une restructuration complexes de l'occupation des baraques selon les relations de parenté réelles ou classificatoires entre les habitants, ces relations étant, comme je l'ai déjà évoqué, associées à des types de comportement plus ou moins spécifiques. Côté d'une belle-mère réelle ou classificatoire est interdit; le respect envers les "pères" et "mères" est attendu; la proximité envers les grand-parents et les cousins croisés est explicite.

L'étude du rapport de la distance spatiale entre les campements-habitations aux relations de parenté montre, en effet, que les distances les plus proches sont entre des personnes de moitié générationnelle identique (Ego et ses grand-parents, petits-enfants, cousins et siblings) qui se considèrent, à l'exception d'une certaine hiérarchisation des relations aînés - cadets au sein des siblings réels, comme égaux et réciproques, lorsque ne sont prises en compte que les relations entre la ou les personnes principales¹ des foyers, tels les parents dans famille nucléaire. La distance spatiale est donc, dans ce cas, corrélée à la distance sociale attendue (Figure 8).

¹ Le choix de la, ou des personnes principales d'un foyer comporte, évidemment, un certain degré d'arbitraire. J'ai tenté d'y remédier en suivant quelques règles simples. Premièrement, autant que possible, une personne de chaque sexe a été choisie par foyer. Ensuite, la personne ayant souvent le "dernier mot" dans la prise de décisions courantes a été choisie, même si elle n'est pas toujours la personne aînée. Enfin, autant que possible, les parents d'enfants jeunes ont été choisis. Ainsi, par exemple, une femme veuve vivant avec son fils marié et ayant des enfants n'a pas été choisie comme personne principale car le plus souvent elle n'est pas un occupant permanent, surtout si elle a d'autres enfants qu'elle visite fréquemment.



Tj comprend l'ensemble des hommes de G+2 et de G-2, **Ka** l'ensemble des femmes de ces mêmes générations. **C** sont les cousins croisés de sexe identique, **H/W** les cousins croisés de sexe opposé.

Figure 8: Distances entre les catégories de parents selon les foyers, membres principaux seulement¹

Le principe de cette figure, ainsi que celui de la figure suivante, sont les suivants : les positions classificatoires de toutes les personnes de la communauté sont mises en relation avec les positions classificatoires de toutes les autres personnes en fonction de la distance des foyers qui les sépare. Les relations au sein du foyer ne sont pas comptées, et la Figure 8 ne représente que les relations et distances entre les personnes principales des foyers. La figure se lit donc : la moyenne des distances entre les foyers d'un Ego féminin et ceux des personnes qu'elle appelle " frères " est de 52 mètres, et ainsi de suite.

¹ Je conviens pour le moment que FZ et WM sont identiques et MB et WF sont également identiques. Je reviendrai ultérieurement sur la distinction entre ces positions.

Pourtant, lorsque l'ensemble des relations est considéré, et non plus seulement celles entre les personnes principales des foyers, la structure résidentielle est telle que les enfants des personnes principales sont à une distance relativement proche des affins des parents, c'est-à-dire des beaux-parents. Bref, si la personne " principale " du foyer paraît corrélér la norme comportementale de la structure résidentielle, il n'en est pas de même pour les autres membres des foyers qui, au contraire, se trouvent tout aussi proches des affins que des consanguins (Figure 9).

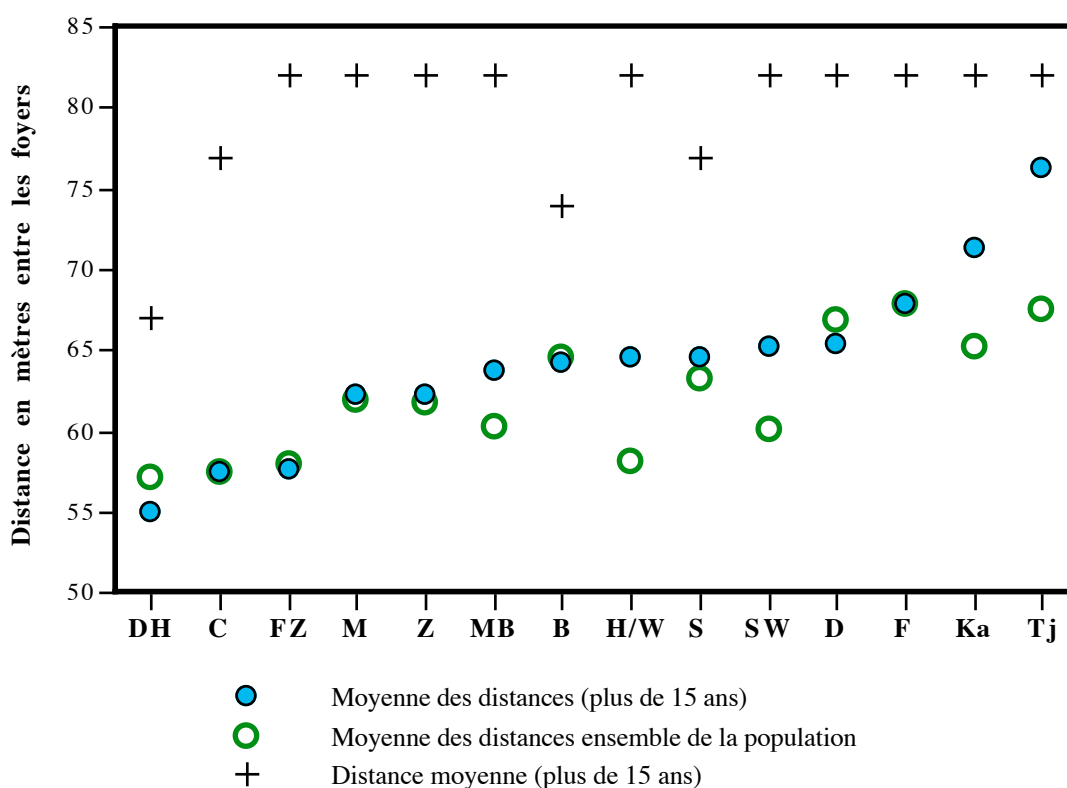


Figure 9: Distances entre les catégories de parents pour les plus de 15 ans.

Les raisons sont certes liées à la complexité de l'agencement de la structure résidentielle par rapport à la norme comportementale à cause de l'immobilisme imposé et aussi parce que des affins classificatoires qui vivent dans la même communauté ne peuvent être des affins potentiels du fait de leur proximité spatiale, mais le phénomène est également lié aux obligations de partage et de redistribution, car même si ces affins ne sont pas des affins potentiels, ils sont soumis à des règles comportementales certes moins

strictes que celles envers de réels affins, mais structurellement similaires. Le *demand-sharing*, tel que l'exprimait Peterson (1993), c'est-à-dire cette forme de partage qui n'est pas, en fait, le résultat d'un altruisme mais celui de la pression incessante d'autrui, n'est possible que si une condition essentielle est satisfaite : la connaissance des " richesses " d'autrui et donc le contrôle mutuel. Les obligations de partage étant les plus contraignantes entre affins, on comprend pourquoi la structure résidentielle est telle que ces derniers sont aussi proches que les consanguins : sans l'afficher, on a pourtant toujours un œil sur le ou les campements voisins. A l'inverse, comme l'expliquent les Tonkinson (1979: 200), en se déplaçant ou en maintenant une certaine distance, il est possible d'échapper à la surveillance directe et donc du moins partiellement à l'obligation de partager la nourriture.

Je reviendrai dans le chapitre suivant sur le détail de la composition de chaque foyer occupé, et dans des chapitres ultérieurs sur les normes comportementales. Attardons-nous d'abord sur la structure démographique de la population ainsi que sur l'origine de la population de Tjukurla.

_Photographie 12: Un campement " familial " à Kudjuntari en 1964. Le wiltja développé témoigne que la famille devait y être installée pendant un certain temps (photo: N.B. Tindale, 1963; *courtesy* South Australian Museum)

Photographie 13: Un campement à Kudjuntari en 1964. Au premier plan on aperçoit du gibier après cuisson (photo: N.B. Tindale, 1963; *courtesy* South Australian Museum)

_Photographie 14: Les habitations contemporaines en tôle protègent des vents en hiver, mais se transforment en fours en été.

_Photographie 15: La seule utilité des baraques est souvent de pouvoir mettre la nourriture à l'abris des chiens ou, comme ici, de pouvoir allumer un feu malgré la pluie.

_Photographie 16: Le camp, c'est-à-dire l'espace domestique, se trouve le plus souvent à l'extérieur et à proximité de la baraque. L'espace est nettoyé des débris végétaux et circonscrit en hiver à l'est par un yu (tas de sable et branches formant un demi-cercle dont on aperçoit ici les restes) qui protège des vents froids (photo prise en 1995)

II.2.2. La population de Tjukurla

a) Origines de la population

Pour un Ngaatjatjarra, un des apprentissages les plus importants qu'il a obtenu de ses ancêtres est la langue, le wangka, le savoir parler, savoir argumenter et connaître les histoires liées aux lieux, aux phénomènes naturels, aux liens humains et à l'ordre de l'univers. C'est aussi, si ce pouvoir existe, l'orateur reconnu qui pourra se dire écouté et respecté. Savoir parler dans la bonne langue, c'est connaître sa terre, et seul un Ngaatjatjarra pourra le faire comme il se doit à Tjukurla. Ainsi, même si certains qui viennent d'autres régions que celle de Tjukurla font partie de la même " famille " walytja, parce qu'ils ont épousé les filles des habitants de Tjukurla et s'y sont installés, ou parce qu'elles ont été mariées à des hommes de Tjukurla, ils restent des étrangers, aux origines différentes, au parler différent.

Cette distinction local - étranger n'est guère manifeste au premier regard, car pour un Ngaatjatjarra, la langue de ces " étrangers ", est moins différente de celles parlées par des Aborigènes lointains ou des Blancs. Mais les relations qui règlent la vie dans la communauté, ainsi que les mécanismes de prises de décisions témoignent, surtout en ce qui

concerne le monde masculin, de la tentative de ces “ *married-in* ”, comme ils les appellent en Anglais, de se faire une place au sein de la communauté. Ainsi, ce n’est pas un hasard si pendant les deux années passées à Tjukurla, c’est un homme de Blackstone dans le Sud, un Ngaanyatjarra ou Pitjantjatjara, un étranger donc, qui occupait la place de *Chairman* du conseil de la communauté. Sachant parler couramment l’Anglais, il était l’un des favoris pour l’élection. Mais se faire élire, y être disposé, et se mettre en avant pour ce poste témoigne aussi d’une des méthodes les plus efficaces pour donner le poids qu’il désirait à sa parole et pour se faire entendre dans la vie sociale.

Certes, le mari possède des droits d’usage sur les terres de la famille des affins. Ainsi, deux des familles principales résidentes à Tjukurla sont liées par une alliance qui a permis de regrouper une partie des deux familles d’abord sur les terres de la femme et plus tard, lors de la création de Tjukurla, sur les terres de l’homme. Mais dans le cas de l’homme de Blackstone, du *Chairman*, son épouse était déjà résidente à Tjukurla par une alliance précédente, ce qui diminuait considérablement le pouvoir de sa parole. Son wangka ne pesait pas autant que celui des locaux et c’est à travers la structure politique occidentale, exigée par le fait que Tjukurla soit constituée comme une *incorporation*, qu’il tentait de lui donner du poids. Il semblerait même qu’une certaine régularité soit observable dans ces mécanismes. En effet, le *Chairman* précédent, lui aussi, était un “ étranger ”, de la région de Kalgoorlie. Et comme l’actuel, il avait épousé une femme locale, tout comme son fils issu d’un mariage précédant.

Tjukurla abrite ainsi des personnes venues de différents régions pour différentes raisons. Certains y habitent car ils y ont trouvé du travail dans le magasin ou dans l’atelier et d’autres parce qu’ils ont épousé des résidents. Mais cette composition hétéroclite apparente ne cache pas le véritable noyau de la communauté, ceux qui se considèrent les véritables locaux, les responsables, les “ inévitables ”, et ceux qui se considèrent proches d’eux, soit par l’alliance, soit par la proximité spatiale traditionnelle.

Ainsi, la majeure partie de la population de Tjukurla est constitué par cinq, voire six, ensembles sociaux avec une référence géographique relativement explicite, des groupes régionaux, mais aux contours vagues. Présentons rapidement ces groupes (*cf.* _Carte 7).

Le groupe Tjukurla-Kulail-Kurruyultu est composé de plusieurs familles qui nomadisaient sur un espace plus ou moins circonscrit entre Kulail au sud-est, un site

opossum, Kurruyultu au sud-ouest, un site initiatique, et les Rawlinson Ranges, et au nord par le contour du lac Hopkins par lequel est passé marlu, le héros mythique kangourou. La région de Tjukurla semble avoir été importante pour des raisons cérémonielles, mais aussi écologiques car au moins un de ces trois trous d'eau (Tjukurla, Pulpa ou Tjina) contenait toujours de l'eau. Ce groupe avait des affinités particulières et des mariages fréquents avec le groupe Wanarn-Kulail et le groupe de Kurlkurlta.

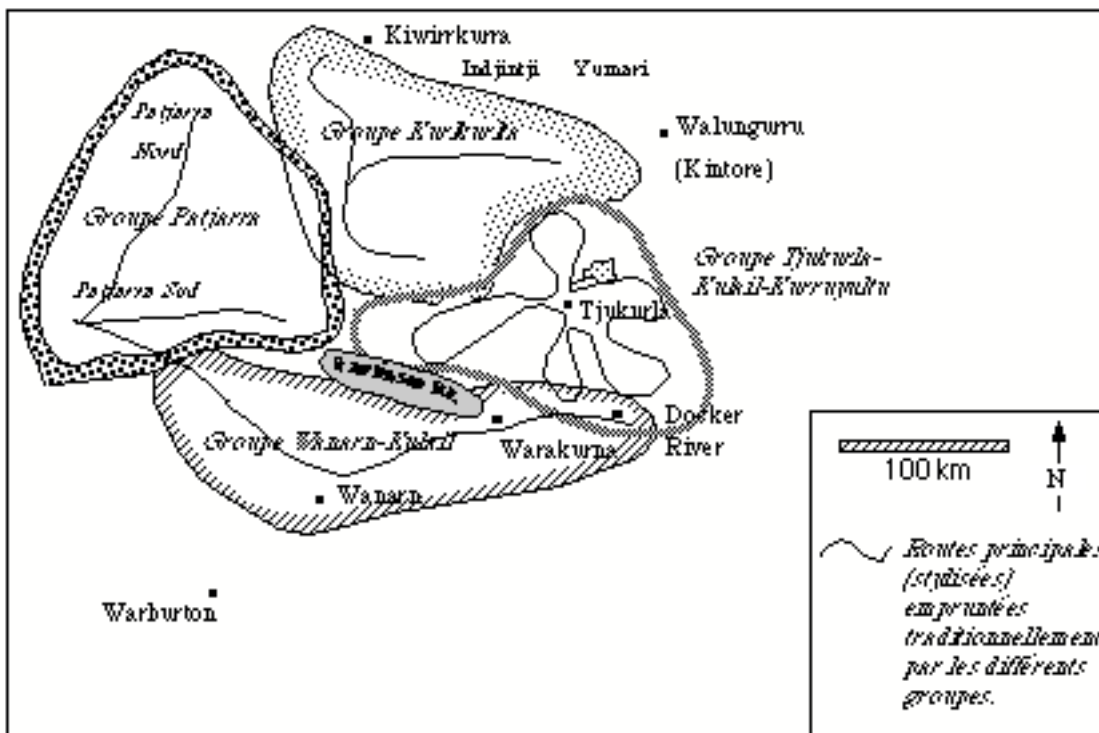
Le groupe de Wanarn-Kulail nomadisait entre Kulail, Warakurna sur le versant sud des Rawlinson Ranges, Mitika et Wanarn, Tika Tika au nord-est de Wanarn, jusqu'à Patjarra (Clutterbuck Hills). Il côtoyait le groupe des Rawlinson Ranges et surtout les familles de la région de Purli Karil qui se trouve sur le versant sud-est de la chaîne montagneuse et qui est considérée comme une aire écologiquement riche. Mais les affinités étaient aussi grandes avec le groupe Tjukurla-Kulail et le groupe de Patjarra. L'extension de ce groupe coïncide avec la démarcation Ngaatjatjarra - Ngaanyatjarra et Ngaatjatjarra - Pitjantjatjara.

Le groupe de Patjarra, un site initiatique, peut être décomposé en deux sous-groupes, encore que ces derniers se mélangeaient sur les routes choisies lors des voyages. Il me paraît nécessaire de distinguer ces deux sous-groupes car il était relativement fréquent que des gens de Patjarra Sud épousent des gens de Patjarra Nord, alors qu'une endogamie au sein des autres groupes était évitée, sinon interdite. Les groupes de Patjarra nomadisaient sur une ligne de trous d'eau se trouvant entre Patjarra et Jupiter Well, mais aussi sur une série de trous d'eau rejoignant la région de Kurlkurlta. Ce groupe avait également des affinités à l'ouest avec ceux que l'on appelle les Mandjindja ou Mandjindjara et qui sont aujourd'hui inclus parmi les Mardu à Jigalong.

Le groupe de Kurlkurlta, qui est un site Tingarri, c'est-à-dire l'histoire d'un groupe d'être humains mythiques, également en relation avec l'opossum, était numériquement un des groupes les plus importants, mais aussi un des groupes dont il est difficile de circonscrire l'espace. Ces familles voyageaient aussi loin que Jupiter Well dans le nord-ouest, Kintore dans le nord-est et presque jusqu'aux Rawlinson Ranges dans le sud. Les plus anciens de ce groupe ne se rappellent toutefois pas avoir été à Tjukurla ou Kulail à l'époque où ils nomadisaient encore.

On peut ajouter un dernier groupe, celui des Rawlinson Ranges, des familles qui, selon les récits, se réservaient jalousement l'accès à la chaîne montagneuse avec ses

nombreux trous d'eau et sa richesse végétale. Ce groupe semble avoir été divisé lui-même en deux sous-groupes, le premier du versant nord avec comme un des sites principaux Karku (*litt.* 'ocre rouge') ayant des affinités avec le groupe de Tjukurla-Kulail-Kurruyultu, et un groupe du versant sud et sud-est (Purli Karil, *litt.* 'le cul de la colline') ayant des affinités avec le groupe Wanarn-Kulail.



_Carte 7: Territoires traditionnellement visités par les groupes régionaux Ngaatjatjarra.

Je l'ai déjà évoqué et j'y reviendrai lors de la discussion de l'organisation territoriale, ces groupes et sous-groupes ne doivent pas être compris comme des unités territoriales strictes. Leur composition était variable et les routes qu'ils empruntaient changeaient selon les conditions écologiques et les affinités avec d'autres groupes. Mais tous possèdent un site initiatique et tous se caractérisent par un certain degré d'exogamie, puisque les gens préféraient épouser des personnes d'autres groupes régionaux que des personnes au sein de leur propre groupe.

Les routes indiquées suivent des trous d'eaux plus ou moins permanents, qui sont

aussi les lieux de naissance des individus et donc leur lieu “ d’origine ”. La naissance donne des droits de propriété, ou plutôt faudrait-il dire d’accès privilégié et d’obligation par rapport aux sites voisins. Ces trous d’eau, lieu de naissance, lieu où passe l’itinéraire du héros du temps des rêves, lieu où le groupe revient périodiquement, sachant qu’il y trouvera de l’eau, et lieu central de l’espace fréquenté par le groupe nomadisant, sont appelés kapi. Ce terme désigne l’eau potable et la pluie, mais aussi le lieu, le trou d’eau duquel une personne est originaire, où elle est née, ou auquel elle se sent le plus fortement associée, ou encore le trou d’eau qui est devenu par habitude celui où elle “ réside ” ou retourne le plus souvent.

Malgré les nombreuses alliances entre les groupes, et le chevauchement de leur aires respectives et les affinités culturelles, ces groupes ne vivaient pas, comme on pourrait le penser, en parfaite harmonie. Les anciens se rappellent qu’ils étaient, comme ils le formulent eux-mêmes, en “ état de guerre permanent ”. De nombreuses expéditions de vengeance, pour des homicides (réels ou décès imputés à un “ *medecine man* ” - ngangkari) ou pour des vols de femmes, se perpétuaient à travers les générations. Parfois ces expéditions ne menaient qu’à une punition, qui était normalement celle de transpercer le mollet avec une lance, parfois elles allaient jusqu’à la mort. Alors les victimes devenaient les vengeurs.

Les membres et descendants de ces groupes régionaux vivent aujourd’hui répartis dans quatre communautés : Karilywara (Patjarra), Wanarn, Warakurna et Tjukurla. D’autres personnes s’identifiant comme Ngaatjatjarra ou descendants de ces groupes régionaux vivent également à Kiwirrkurra, Kintore, Docker River (Karlukatjara) et d’autres communautés, ainsi qu’à Alice Springs. La répartition des familles dans ces diverses communautés ne correspond pas strictement à la répartition des groupes régionaux, mais chaque communauté contient un noyau de personnes plus ou moins grand qui, par leur affiliation à ces groupes et les sites fréquentés par ces groupes régionaux traditionnels, sont considérés comme ayant le wangka (la parole) le plus respectable. Regardons de plus près comment se compose la communauté de Tjukurla en fonction des ancêtres et de ces groupes régionaux.

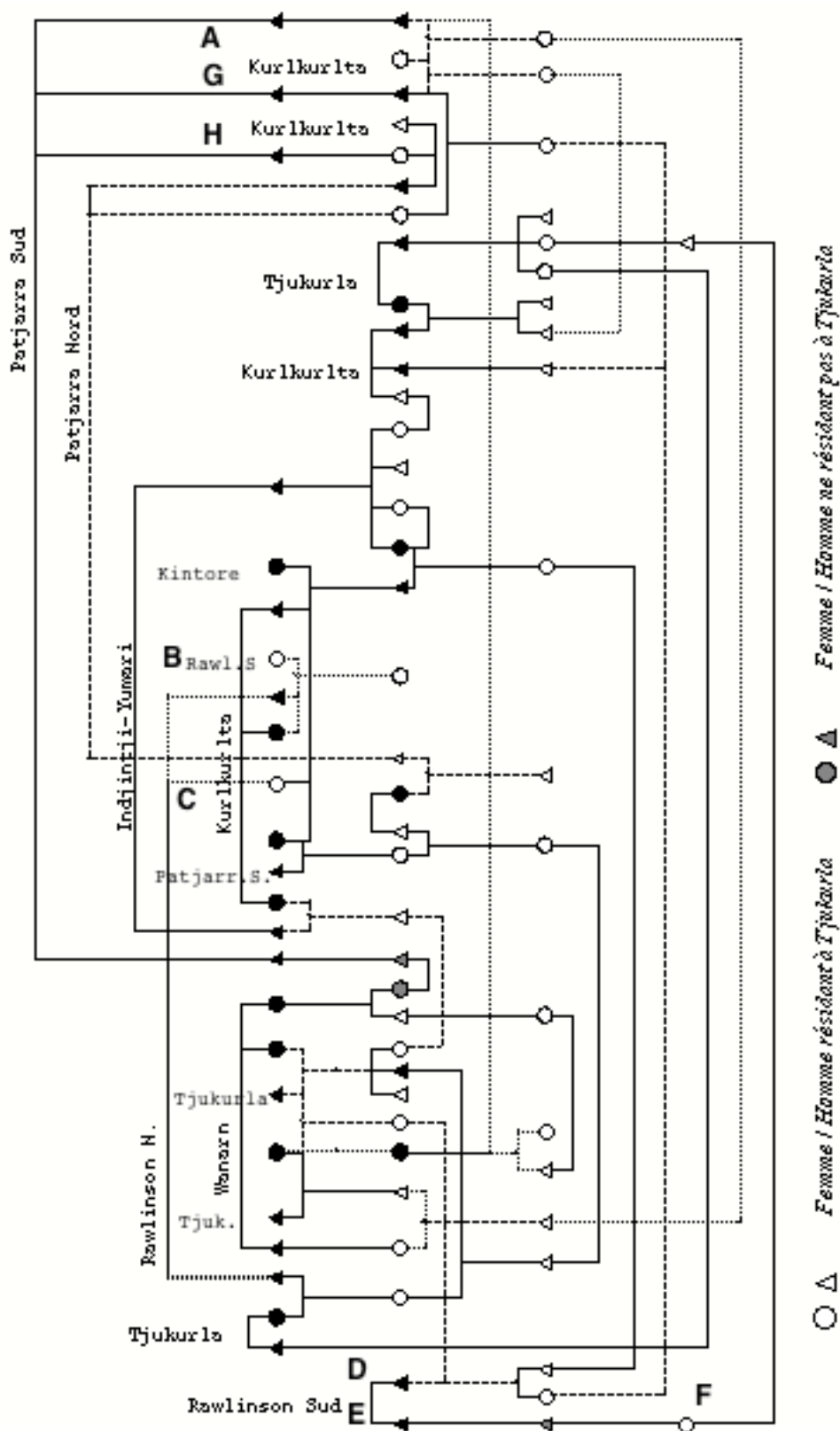


Figure 10: Généalogie simplifiée des familles de Tjukurla

Quelques remarques sur cette généalogie s'imposent. D'abord, il s'agit d'une généalogie simplifiée parce que sont représentés uniquement les liens les plus directs entre les familles et que n'y figure pas la totalité des enfants lorsque ceux-ci ne sont pas les ancêtres de personnes résidant à Tjukurla. Aussi, les générations les plus jeunes, même si les personnes sont mariées, ne sont pas, à l'exception d'un couple, représentées.

Il ne s'agit donc pas ici de faire une analyse des alliances qui donnent naissance à la population de la communauté, mais de donner une impression de la complexité des origines de cette population, ainsi que de l'importance que possède l'exogamie et l'alliance entre les divers groupes dans la constitution de la population actuelle. Il est également évident que si la généalogie semble, dans les générations les plus anciennes, démarrer de manière simple en se complexifiant par les alliances entre les groupes dans les générations successives, ce n'est que parce que la mémoire généalogique s'arrête à ces générations, mais qu'elles sont, avec très grande certitude, elles-mêmes composées de multiples alliances entre groupes régionaux contractées dans les générations qui les précédaient.

Il est peut-être utile d'indiquer quelques âges afin que l'on puisse situer ces généalogies dans le temps. Les différences d'âges au sein d'un même niveau générationnel sont parfois considérables. Ainsi, l'homme en haut à gauche (A) est né avant 1885, son fils étant né autour de 1915. Au sein du même niveau générationnel, il y a deux femmes vivantes. La première (B, originaire des Rawlinson Sud) est née autour de 1930, la seconde (C, originaire de Rawlinson Nord) est née autour de 1940. Les deux frères en bas de page, à la génération suivante, (D, E) sont tous les deux nés entre 1925 et 1935. La femme de la dernière génération en bas à droite (F) est née en 1964.

Il est également nécessaire de formuler certaines réserves concernant les siblings des générations les plus anciennes. Je reviendrai sur ce problème, mais j'indique dès à présent que l'on observe une tendance qui consiste à regrouper des frères de générations très anciennes en une seule personne. Ainsi, il est fort probable que les quatre frères, dont trois figurent à la première génération tout en haut à gauche de la page (A, G et H, originaires de Patjarra Sud) sont issus eux-mêmes de frères, et non pas d'un seul père.

La structure de la population de Tjukurla est ainsi le résultat d'une multitude d'alliances entre membres des divers groupes régionaux. En effet, tous les groupes

mentionnés sont mêlés à la constitution de cette population et on observe également des groupes ou personnes de régions extérieures ou du moins limitrophes à ce qui a été délimité comme l'aire d'influence Ngaatjatjarra (voir Carte 5 à la page 92) : deux frères de Indjintji-Yumari, région se trouvant au nord et nord-est de Kurlkurlta, et une femme de la région de Kintore, au nord-est de Tjukurla. Tous deux font partie de l'aire que l'on nommerait aujourd'hui Pintupi. Il me paraît intéressant de mentionner à ce sujet que le père réel du fils de cette femme de Kintore est un homme de Iilpili, qui se trouve à l'est de Kintore dans une aire Ngalia (un sous-groupe Warlpiri mais qui sont parfois aujourd'hui de manière erronée inclus dans les "Luritja"). Cet homme a été tué lorsque sa femme était encore enceinte et elle décida alors de retourner vers l'ouest où elle s'est mariée avec un homme de Kurlkurlta. Les gens savent, évidemment, que le père biologique n'est pas cet homme de Kurlkurlta, mais y étant né et ayant été éduqué par un homme de cette région, son affiliation à Kurlkurlta est indiscutable et il aura même été un des personnages cérémoniels principaux de cette région.

Attardons-nous maintenant sur la structure démographique de la population actuelle de Tjukurla.

b) Population actuelle

Ce petit chapitre est destiné à une brève présentation de la structure démographie de Tjukurla. Je suivrai, pour ce faire, les critères utilisés par White, Meehan, Hiatt & Jones (1990: 179).

La population de base, mentionnée ci-dessous, exclut les personnes qui résident à Tjukurla pour des raisons d'emploi et qui ne sont pas considérées par les autres habitants comme des locaux. L'interaction avec ces personnes est minime et, comme le montre le Tableau 9, elles forment un quartier à part au sein du quartier Aborigène.

Les mouvements d'une communauté à une autre sont fréquents et la démographie de la population résidente est peu stable. Si, par certains moments — pendant les initiations en décembre par exemple — Tjukurla ne compte guère plus de 20 à 30 habitants, à d'autres occasions — lors de rencontres de rugby à Tjukurla, par exemple, événement qui

ne ramène pas seulement les jeunes qui jouent, mais souvent l'ensemble de la communauté "adverse" qui profite de l'occasion pour voyager et rencontrer de la famille — la population totale peut grimper jusqu'à 200 habitants et plus. Souvent, suite à de tels voyages, la population reste plus importante pendant plusieurs semaines puisqu'il y a toujours un certain nombre de personnes qui ne repartent pas tout de suite vers leur communauté de résidence habituelle. Certaines personnes résident également dans deux ou plusieurs communautés en même temps, tels par exemple les veuves qui vivent à tour de rôle chez leurs fils résidant dans différentes communautés, ou encore les enfants mariés qui résident une fois dans la communauté résidentielle de leurs parents, une fois dans celle des beaux-parents.

Le recensement utilisé ci-dessous date d'août 1996, une période creuse, c'est-à-dire avec peu d'activité cérémonielle, au cours de laquelle il n'y avait ni rencontre de rugby, ni de décès et donc de mouvements liés aux funérailles. Les personnes résidant habituellement à Tjukurla étaient présentes et il n'y avait ni invités (temporaires ou plus durables), ni personnes rendant visite ailleurs. Les personnes mentionnées sur la liste administrative du conseiller blanc et donc susceptibles d'obtenir les pensions et allocations familiales étaient toutes présentes.

Population et habitation	
Surface de la communauté (quartier Aborigène seulement)	~ 18000 m ² .
Population Aborigène:	97
Population de base:	93
Nombre de baraques/maisons (quartier Aborigène seulement):	28
Nombre de baraques/maisons occupées (<i>idem</i>):	20
Ø habitants par maison occupée (<i>idem</i>):	4.9

Densité: quartier Aborigène seulement, personnes/km ²	5389		
Densité: mi-chemin des communautés voisines, km ² /personne ¹	~ 103		
Sexe et mariage			
	Hommes	Femmes	Total
Population de base:	48	45	93
Mariés au moins une fois	22	29	51
Mariés au moins deux fois ou deux partenaires:	4	1	5
Sex Ratio (Hommes pour 100 Femmes)			
0-14 ans	92		
≥ 15 ans	112		
Total	107		
Age, polygynie et nombre d'enfants			
Femmes sans enfants de plus 40 ans	0		
Ø des enfants par femme mariée	2.4		
Ø des enfants par femme mariée, ≥ 40 ans	3.8		
Polygynie (moyenne des épouses par homme marié)	1.1		
Taux de remariage des veuves	14 %		
Taille de la population en âge de reproduction	(voir ci-dessous)		
Proportion des < 15 ans (%)	25 %		

Tableau 8_: Quelques données démographiques sur la population de Tjukurla (août 1996)

¹ Ce chiffre est ajouté afin de donner une idée de l'étendue de l'espace et n'a aucune valeur sociale ou économique. La surface comptée est le mi-chemin vers les Clutterbuck Hills à l'Ouest et la moyenne de la moitié des distances vers Docker River au Sud et Kintore au Nord, c'est-à-dire environ 10 000 km².

La distribution selon les âges de la population actuelle est présentée dans la Figure 11_. On pourra comparer ces pyramides avec celles pour l'ensemble de la réserve du centre et de l'Etat de l'Australie de l'Ouest présentées dans l'annexe *Démographie* à la page 497 et suivantes.

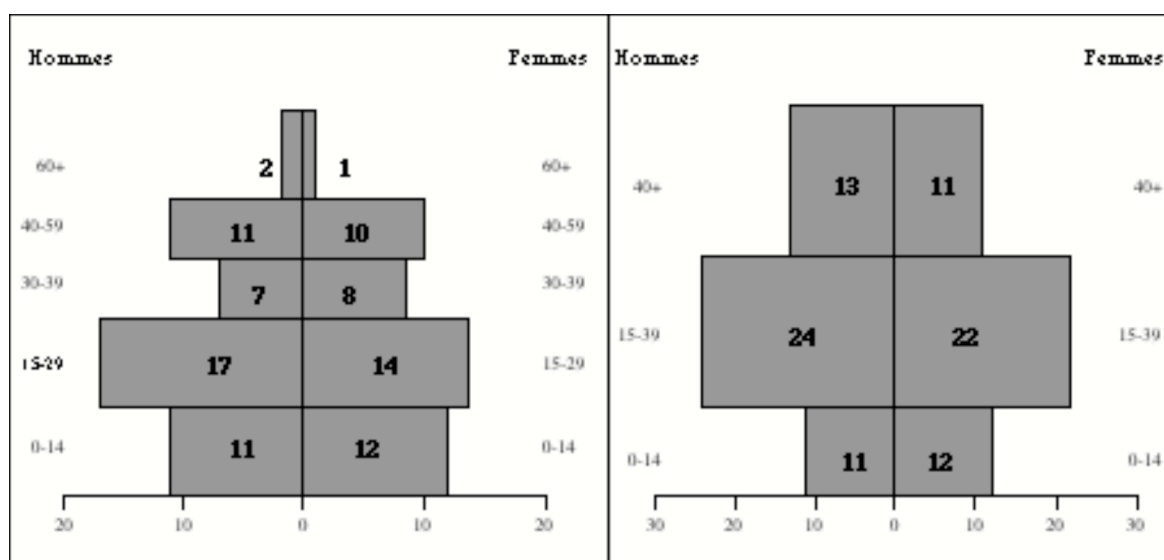
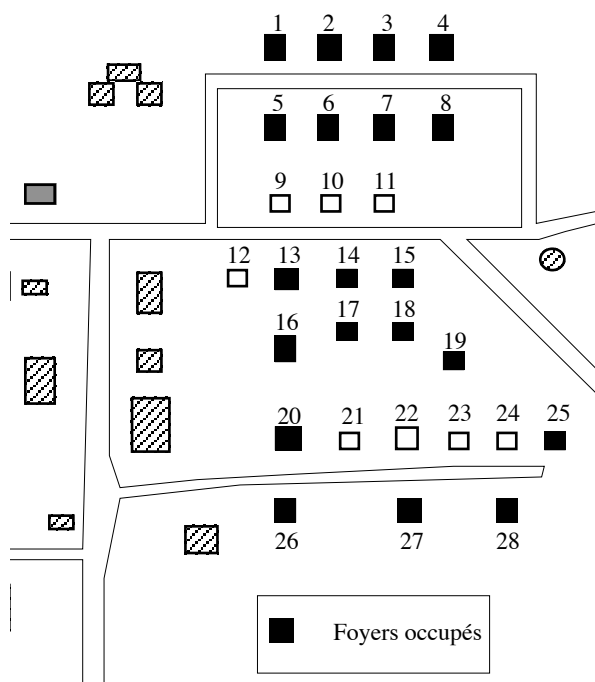


Figure 11_: Pyramide des âges de Tjukurla, population de base 1996

Attardons-nous maintenant sur la composition des différents foyers à Tjukurla. O'Connell rapporte pour les Alaywara que les campements sont rassemblés en des groupements de 2 à 12 foyers, dont les relations de parenté sont "proches", telles les relations parents - enfants et siblings, et qui ont aussi une relation économique étroite. Ainsi, O'Connell formule la règle générale selon laquelle la distance entre deux foyers à l'intérieur d'un groupement varie inversement selon leur interdépendance économique (1979: 107). La distance entre foyers économiquement proches, par exemple entre un jeune couple marié sans enfants et les parents d'une des personnes du couple, est de l'ordre de 5 à 15 mètres, alors que la distance usuelle entre deux foyers est de 30 à 40 mètres. J'ai déjà évoqué plus haut que l'image n'est pas tout à fait identique à Tjukurla, probablement parce que les maisons y sont fixes et ne sont pas des campements comme chez les Alywara au début des années 70. A Tjukurla, si les personnes "principales" des foyers

sont effectivement proches ou lointaines les uns des autres en fonction des étiquettes comportementales attendues, il n'en est pas de même pour l'ensemble de la population qui se voit, en moyenne, plus proche des affins que des consanguins. Mais regardons de plus près la composition de ces divers foyers en août 1996.



Numérotation des foyers pour le Tableau 9

Foyer	Habitants
1	Parents et leur fille, plus le frère du père (célibataire). Les deux hommes sont des cousins croisés au premier degré des habitants de la maison 5. La mère est la soeur de la mère de la maison 7 (mère identique, père différent).
2	Trois hommes et deux femmes célibataires. Pas de relation directe entre eux. Ces personnes ne sont pas des "locaux", mais sont pour la plupart à Tjukurla pour des raisons d'emploi. L'interaction avec la population est minime.
3	Famille nucléaire avec un homme, une femme et deux garçons. Ces personnes ne sont pas considérées comme des locaux. Début 1997 cette famille a quitté Tjukurla et la maison est vide.
4	Un homme seul. Unique métis de la communauté. Ce n'est pas un local et il réside à Tjukurla pour des raisons d'emploi. Interaction sociale avec les habitants minime.

5	Deux soeurs, veuves, et un frère séparé de son épouse. La fille célibataire d'une des veuves.
6	Famille nucléaire comprenant un couple, leur trois fils et leur fille. Le père est le frère cadet de la femme de la maison 19. (Cette famille occupait auparavant la maison 12.)
7	Famille nucléaire comprenant un couple et leur quatre filles. Le père est le fils du couple de la maison 25.
8	Un couple et leur fille, en plus du frère cadet de la femme de la maison 15.
13	Un homme avec ses deux épouses, leur fils marié (avec son épouse et leur fille), leur fille mariée (avec son époux) et un fils.
14	Famille nucléaire comprenant un couple, leur trois fils et leur fille. La mère du père réside alternativement dans cette maison et dans la maison 17 où vit son deuxième fils.
15	Un couple. Les enfants ne sont plus à Tjukurla. La femme est la soeur aînée d'un des hommes de la maison 8. L'homme est le frère du père de l'homme de la maison 26.
16	Famille nucléaire. Un couple et leur deux fils. Le père est le fils de l'homme de la maison 27.
17	Un couple, leur fille mariée avec son époux et son fils. La mère du père réside alternativement dans cette maison et dans la maison 14 où vit son deuxième fils. La mère est la soeur aînée des enfants de la maison 18.
18	Une femme veuve et les enfants de sa soeur décédée (elles étaient mariées au même homme). Les enfants sont les siblings cadets de la mère de la maison 17.
19	Famille nucléaire. Un couple et leur fils. La femme est la soeur aînée du père de la maison 6.
20	Deux femmes, l'une la fille du père de 27, l'autre la fille de la mère de 27 (demi-soeurs). Toutes deux sont veuves et vivent avec leurs trois filles.
25	Famille nucléaire. Un couple et leur fille. Leur fils est le père de la maison 7.
26	Un homme, ses deux épouses, ses trois fils et ses deux filles. Un homme célibataire qui est le fils de la soeur du père de la femme de la maison 28. Une des épouses est la soeur des hommes des maisons 14 et 17.
27	Un couple, un garçon, une fille et un fils marié mais séparé. Le premier époux de la

	mère était le frère de la mère d'une des épouses de la maison 26.
28	Un couple et ses trois fils. La mère, veuve, de l'homme. Le mari de la veuve était le frère aîné de la femme de la maison 19 et de l'homme de la maison 6.

Tableau 9: Composition des foyers de Tjukurla

II.2.3. Economie traditionnelle

Quelques éléments de l'économie traditionnelle avaient été présentés dans le chapitre *Ecologie et climat du Désert de l'Ouest* (page 30 et suiv.). Ajoutons ici quelques remarques supplémentaires avant de passer à l'économie moderne, c'est-à-dire celle qui fait suite au contact des années 60.

Les Aborigènes ont été qualifiés de chasseurs-cueilleurs ou chasseurs-collecteurs, une classification se fondant sur un mode technique d'acquisition des ressources alimentaires et supposant d'autres caractères qui sont le nomadisme, une petite taille de groupes locaux, une densité démographique faible, une division sexuelle du travail marquée, l'absence de stockage et d'intervention active dans les processus de reproduction et de croissance des animaux et végétaux, des inégalités sociales faibles, l'absence de pouvoir centralisé, la redistribution des ressources au sein du groupe ou de la bande, voire au sein de la société et d'autres (voir par exemple Testart, 1981b, 1982a & b et 1985 et Service, 1966).

La littérature anthropologique est également riche de textes qui ont remis ce type de

classification et les caractères qui y sont associés en question. Je n'évoquerai à ce sujet que celui qui me paraît le plus systématique, un article de Arcand (1988), dont l'intitulé provocateur, *Il n'y a jamais eu de sociétés de chasseurs-cueilleurs*, indique déjà la problématique qui doit être soulevée : cette typologie sociale se fonde sur des concepts — un mode technique d'acquisition des aliments — qui permet de rendre compte de la différence la plus explicite et la plus flagrante entre les sociétés dites de chasseurs-cueilleurs et la notre; mais nulle part n'est expliqué de manière systématique et suffisamment convaincante en quoi ce mode technique est aussi à l'origine des autres caractéristiques sociales de ces sociétés et en quoi la distinction technologique est une distinction à proprement dire sociale. Arcand écrit à ce sujet que

[... la] catégorie “chasseurs-cueilleurs” repose sur la thèse d'un déterminisme techno-économique qui regroupe les sociétés humaines selon leurs modes de subsistance en assumant que ceux-ci ont un effet déterminant sur l'ensemble de la vie sociale. [...]

On doit maintenant admettre qu'une économie de chasse et de cueillette peut nourrir des formes d'organisation sociale diverses et qui ne sont pas nécessairement marquées par des rapports sociaux égalitaires (1988: 41 et 44).

Certes, Testart (1985) a proposé de relier la technique, la parenté, le politique et l'économique dans son *Communisme primitif* australien. Il distingue les Australiens de toutes les autres sociétés parce que chez les Aborigènes le chasseur ne doit pas s'approprier le produit de son travail : il se trouve dans l'obligation de se séparer du gibier qu'il a chassé et de le redistribuer. Il n'y aurait donc pas d'appropriation individuelle des produits économiques. Mais, comme l'écrit Arcand (1988: 50), fonder ce communisme primitif sur une “logique sociale entièrement orientée vers l'appropriation commune de toute propriété” devient alors un argument “parfaitement tautologique” consistant à dire tout simplement que c'est parce qu'ils sont ainsi qu'ils sont ainsi¹.

¹ On peut également ajouter que si, en effet, le produit de la chasse est redistribué selon les étiquettes
suite des notes sur la page suivante

Reprenons rapidement, malgré les problèmes que suscite cette classification sociale et les caractéristiques sociales qui y sont associées, la question pour les Ngaatjatjarra. Il se trouve que la majeure partie de ces caractères étaient effectivement présents parmi les Aborigènes du Désert de l'Ouest. En effet, si le nomadisme et la faible densité démographique sont des caractéristiques qui sont à remettre en question pour certaines régions australiennes, telles la Terre d'Arnhem ou les zones tempérées du Sud-Est, elles paraissent pourtant valables pour les régions désertiques. Gould (1969b: 267) estime la distance parcourue par les Ngaatjatjarra au nord de Warburton à entre 400 et 560 kilomètres annuels; et la taille des groupes locaux, c'est-à-dire les personnes nomadisant en commun, y devait à peine atteindre le nombre statistiquement moyen calculé par Birdsell (1970: 120) qui est de 25 individus.

Selon les généalogies et les histoires de vie collectées, le groupe nomadisant en commun était composé d'une, deux ou plus rarement de plusieurs familles nucléaires (un homme, sa ou ses femmes et leurs enfants), accompagnées souvent d'un adolescent adopté dont les parents étaient décédés et des grands-parents veufs. Le nombre ne devait que rarement dépasser 14 personnes, les enfants compris, encore que ce chiffre variait considérablement en fonction de l'environnement. Dans la région des Rawlinson Ranges, des groupes de 30 personnes et plus n'étaient pas rares, alors que les groupes de Patjarra Sud et Nord devaient rarement dépasser la dizaine.

La densité démographique était, comparée avec celle retrouvée dans le Nord tropical du continent, faible et en corrélation avec les précipitations annuelles (Birdsell, 1953). De ce fait, l'espace parcouru par un groupe était relativement grand. Tindale (1974: 7) estimait la superficie moyenne nécessaire à une société de chasseurs-collecteurs en région désertique à 260 km^2 par personne, soit environ 0.004 individus par km^2 . Si nous reprenons les chiffres présentés dans le chapitre *Les répercussions de l'exode pour les populations nomadisantes, ou la démographie du désert avant et pendant le contact*, soit au moins 400

comportementales au sein de la parentèle en Australie, celui de la collecte ne l'est en majorité qu'au sein de la famille (nucléaire plus les grand-parents et petits-enfants) ou corésidentielle, alors que l'on sait combien la collecte des femmes était la véritable source de l'alimentation quotidienne. On peut aussi expliquer l'obligation de redistribution du gibier au sein du groupe local tout entier par la rareté du gibier et donc comme un mécanisme soudant le lien au sein du groupe par la redistribution de protéines relativement rares.

personnes sur une superficie d'environ 100 000 km², la densité démographique pour l'aire des Ngaatjatjarra - Pintupi est de 250 km² par personne, soit de 0.004 personnes par km². Mais il est à nouveau nécessaire de souligner la distribution très inégale au sein de l'espace considéré. En effet, la densité démographique autour des Rawlinson Ranges devait être bien supérieure à celle retrouvée dans la région des dunes de sables au nord de cette chaîne montagneuse. En supposant une population de 100 personnes pour la région des Rawlinson Ranges¹, nous y retrouvons une densité de 57 km² par personne, soit 0,018 personnes par km².

Comme ailleurs en Australie (voir par exemple Warner, 1937: 78, pour les Murngin ou Yolngu de la Terre d'Arnhem), la chasse et la collecte, c'est-à-dire l'acquisition des ressources alimentaires, étaient associées à une division sexuelle des tâches. Les femmes cueillaient et collectaient les végétaux et les petits animaux, les hommes chassaient le grand gibier, tel l'émeu et le kangourou. Alors que le produit de la chasse était redistribué parmi les membres du groupe nomadisant en commun, le produit de la collecte était préparé par les femmes et distribué au sein de la famille.

La division sexuelle des tâches était associée aux outils employés par chaque sexe. L'homme utilisait en exclusivité la lance (kurlarta), le lanceur (mirru) qui servait également de récipient et auquel était fixé à une extrémité un silex à l'aide de gomme de spinifex qui permettait de couper la peau et la viande et d'affûter les outils, le boomerang sans-retour (karli), des haches de pierre sans manche et des silex indépendants (tjurlarka). Les petits silex étaient transportés coincés contre le corps dans une ceinture de chevelure humaine filée par les femmes. En plus des outils servant à l'homme dans la vie quotidienne, des armes étaient fabriqués, comme la lance de guerre (wurrumpurru), plus courte que la lance de chasse et lancée souvent sans propulseur, le bouclier (tjarra) et le bâton de combat (tjurna).

Les femmes avaient à leur disposition le bâton à fouir (wana) et deux types de récipients. Piti est un récipient de taille variable et creux, servant à transporter des

¹ Ce chiffre est établi à l'aide des sources identiques utilisés pour la Figure 5 à la page 82 et selon les généalogies collectées. La surface comptée est de 5700 km², soit de 150 kilomètres sur 38 kilomètres.

végétaux et à les vanner, comme à transporter de l'eau et les enfants. Ngirrimi est plus allongé et plat et sert essentiellement pour déterrer les animaux et creuser les trous d'eau. Chaque femme disposait de plusieurs pierres à moudre (tjiwa pour la partie inférieure fixe, mortier horizontal et plat, et tjungari pour la partie supérieure mobile, le pilon, une pierre ronde) qui étaient abandonnés auprès des campements pour être retrouvés lors d'un passage ultérieur¹.

Lorsque les trous d'eau et les végétaux proches n'étaient plus suffisants pour alimenter le groupe, il nomadisait vers une autre source d'eau. Hommes et femmes se séparaient généralement et les enfants accompagnaient les femmes. Chaque groupe emportait des branches incandescentes (warlu tjaa ou tjalyupa) qui permettaient d'allumer un feu en cours de route et une fois le but journalier atteint. Les hommes s'en servaient également pour mettre le feu à l'herbe ce qui permettait une croissance de nouvelles pousses après les pluies et attirait le gros gibier, ainsi que de mieux apercevoir les terriers d'éventuels animaux. En cours de route, les femmes collectaient les végétaux et attrapaient le petit gibier, le plus souvent des reptiles, les hommes tentaient de rapporter du gros gibier et des reptiles. Une fois le but du jour atteint, le campement était établi. Selon la saison, un ou plusieurs feux étaient allumés et des protections construites. Yuu pour un simple brise-vent, wiltja pour une construction qui devait tenir plusieurs jours et offrir de l'ombre durant les heures les plus chaudes de la journée.

Photographie 17: Un homme des Rawlinson Ranges qui (très probablement) pose pour un journaliste de l'expédition de 1957. Sur un arbre près d'un trou d'eau, le chasseur attend l'arrivée des emeus (photo West Australian Newspapers).

Les aliments sont classés en deux catégories. Kuka, toujours favorisée surtout si elle

¹ Certains de ces objets masculins et féminins sont représentés dans les photographies à la page 168 et 169.

est grasse, est la viande, qu'elle soit acquise par l'homme ou la femme. Cette catégorie contient les viandes proprement dites, les oeufs et les insectes. Mirka ou nandanigari sont les végétaux, c'est-à-dire les fruits, légumes et graminées. Les végétaux constituaient les aliments de base dans la vie quotidienne. Les protéines provenaient essentiellement des reptiles. Les graines étaient vannées, moulues, mélangées à de l'eau et cuites en galettes dans les cendres. D'autres végétaux, s'ils n'étaient pas mangés crus, étaient cuits entiers. Reptiles, souris (mingkiri) et petits marsupiaux étaient grillés sur les braises. Les gros marsupiaux étaient recouverts de cendres et de sable chaud dans un four creusé dans le sable.

La grande partie des produits collectés par les femmes, c'est-à-dire celle qui n'était pas consommée sur place et en cours de route, était ramenée au camp afin d'être distribuée au sein de la famille nucléaire, y compris les petits-enfants et grands-parents. Les hommes cueillaient également des végétaux mais, au contraire des femmes, ils étaient destinés à la consommation personnelle en cours de route et n'étaient donc pas redistribués (voir aussi Roth, 1901, pour le QLD). Le grand gibier éventuellement rapporté par l'homme était redistribué au groupe entier selon les relations de parenté. Ce n'était pas tellement le chasseur qui procédait à cette redistribution de la nourriture, mais plutôt le responsable principal du territoire sur lequel l'animal avait été abattu. Ainsi, si le chasseur accompagnait le groupe de son beau-père, c'est ce dernier qui effectuait le partage, le chasseur lui-même ne recevait que des parties moindres ou maigres de l'animal, les côtes par exemple. La distribution se faisait de façon à ce que l'épouse et les beaux-parents soient les premiers servis, les autres parties étaient ensuite données aux autres personnes et familles présentes et le restant stocké dans la fourche d'un arbre à l'écart des chiens et fourmis pour le lendemain.

II.2.4. Economie moderne

La chasse et la collecte ne figurent plus parmi les activités dominantes. La nourriture est achetée dans les magasins et, même s'ils n'hésitent pas à chasser un kangourou (marlu) ou un varan (tinka) ou à cueillir quelques fruits lorsque l'occasion se présente, car c'est

toujours cette nourriture qui est préférée, c'est le magasin qui fournit le gros de l'alimentation. Les aliments principalement acquis sont la farine, les queues de kangourou (marlu wipu), les oeufs et le pain de mie. On y ajoutera le sucre et tous les produits sucrés, très prisés, des boîtes de conserves diverses et le thé. En collaboration avec le conseil régional, le Ngaanyatjarra Council, les aliments sont achetés à Perth et transportés par camion jusqu'à la communauté où ils sont stockés dans une chambre froide alimentée par le générateur de la communauté.

Le régime se compose essentiellement de viande (kuka), indiscutablement préférée aux végétaux (nandanigari), et un repas bien fourni mais ne comportant pas de viande, laissera le mangeur " sur sa faim " (parltjatjiratja). Les repas sont en effet très peu variés et les deux repas principaux se composent le plus souvent uniquement de matières protéiques : les oeufs le matin et la viande le soir¹.

La chasse et la collecte ne sont pratiquées que lorsque l'occasion se présente, c'est-à-dire lors de déplacements d'une communauté à l'autre ou lors des " sorties du dimanche ", une pratique instaurée par les missionnaires. Dans le *United Aborigines Messenger* (1965: 12), à propos de Warburton, on lit:

L'école du dimanche [catéchisme] continue de prospérer — nous avons une sorte de compétition entre les classes. Si un instituteur a une classe pleine chaque dimanche alors une marque est notée sur un diagramme; la classe qui atteint la première le " but " est emmenée pour un pique-nique².

¹ En ce qui concerne le régime alimentaire des Aborigènes du Désert de l'Ouest contemporains on pourra consulter par exemple Palmer & Brady (1991) qui montrent bien l'absence d'équilibre entre nourriture carnée et nourriture végétale. La préférence pour la première est une préférence traditionnelle — qui était difficilement satisfaite — soulignant aussi l'importance sociale de l'activité masculine d'une économie dans laquelle la femme fournissait pourtant le gros de l'alimentation (*cf.* aussi Gould, 1980: 62 et suiv. et 75).

² " The Sunday School continues to flourish — we have a sort of competition amongst classes. If a teacher has a full class each Sunday then a mark is put up on a chart; whichever class gets to the "goal" first, then they are taken out on a picnic. "

Hommes, mais surtout les femmes, se font conduire, si un véhicule est disponible, vers des sites qu'ils savent être riches en reptiles et fruits et passent la journée à déterrer des varans et cueillir des tomates sauvages et autres fruits. A l'occasion, l'on ramasse aussi du bois pour la construction d'objets et on commence à le dégrossir, ainsi que des graines avec lesquelles les femmes fabriquent des colliers. La chasse au kangourou et émeu, par contre, est le plus souvent entreprise par les jeunes qui, lors de leurs voyages entre communautés pour les rencontres de rugby, emportent des fusils. Les anciens misent aussi, du moins à Tjukurla, sur la redistribution du butin de certains Blancs de la communauté qui préfèrent chasser du gibier plutôt que de s'alimenter de la viande souvent périmée vendue dans le magasin. La viande distribuée de cette manière se compose essentiellement de lapins sauvages (introduits en Australie) qui sont, selon la méthode traditionnelle, cuits entiers enfouis dans les braises.

Les moyens financiers pour acquérir les produits fournis par la société globale proviennent essentiellement de deux types de ressources. La première est l'Etat avec les pensions de retraites et d'invalidité et les allocations familiales¹. La seconde est la vente d'objets artisanaux à des organismes agréés par le conseil régional qui viennent les collecter, tels des paniers (objet non-traditionnel), bâtonnets de musique (nulla nulla), animaux sculptés, récipients en bois (wirra), des bâtons à fourir (wana), lances (kurlarta), boucliers (tjarra) et des propulseurs (mirru). Ces objets sont, par la suite, revendus à des touristes à Alice Springs ou à Yulara (Ayers Rock). Depuis 1996, la communauté a trouvé un marché à Perth pour ces objets traditionnels et nouveaux, notamment les paniers.

¹ Je n'ai pas enquêté spécifiquement sur l'ordre de grandeur de ces prestations ainsi que sur leur part dans le revenu total. A titre d'exemple, la retraite est de 300 \$ australiens pour deux semaines, soit environ 2400 Francs par mois. Sur les 67 personnes présentes sur la liste officielle de l'administration de la communauté, 18 étaient " pensionnés ". Ainsi, les revenus provenant des pensions sont de 43200 FF par mois pour l'ensemble de la communauté ou de 645 FF par mois et par personne selon la liste officielle; et de 445 FF par mois et par personne selon mon recensement. On pourra également consulter les chiffres présentés par Coombs, Brandl et Snowdon (1983: 240) qui concernent les années 1980 et 81 pour une idée de la répartition des revenus à Pipalyatjara. Selon cette enquête, les revenus mensuels par personne et par mois, toutes



Photographie 18: _Les objets fabriqués par les femmes destinés à la vente



_Photographie 19: Les objets fabriqués par les hommes destinés à la vente

_Photographie 20: Un des effets du mouvement vers les *Outstations* a été la diminution de la production artistique sur toile à cause de la distance et de la difficulté d'accès au marché. Ceux qui peignent viennent périodiquement à Alice Springs, comme ici Ada Napaltjarri qui vit normalement à Papunya, pour se ravitailler en matières et vendre les oeuvres. Je la remercie de m'avoir autorisé à reproduire la photographie.

_Photographie 21: Même si la peinture n'est pratiquement plus pratiquée, d'autres oeuvres artisanales sont confectionnées par les hommes, mais surtout par les femmes. Ici, on dégrossit une branche qui donnera un linga (petit lézard). La photo représente Sally Tjimpurna Buttler Panaka qui réside tantôt à Tjukurla tantôt à Alice Springs et qui, en l'occurrence, pratique la peinture encore de manière systématique. Je la remercie de m'avoir autorisé à reproduire la photographie.

Une autre ressource est le travail rémunéré par la communauté elle-même et financé par le gouvernement fédéral à travers l'ATSIC (*Australian and Torres Strait Islander Commission*). Il s'agit des contrats appelés CDEP (*Community Development Employment Projects*), qui produisent des emplois temporaires et à temps partiel. Les travaux effectués sont de la petite maintenance comme la réparation des voitures de la communauté, la maintenance et réparation des installations ou encore l'évacuation des ordures. Selon une statistique de L'ATSIC et l'ABS (*Australian Bureau of Statistics*), en 1994, les revenus provenant de tels programmes forment moins de 20% des revenus globaux, la majeure partie étant issue des versements gouvernementaux directs aux familles (près de 55%), que composent les pensions, allocations familiales ou allocations d'invalidité. Selon cette même statistique, la somme de tous les revenus confondus annuels est de 0 à 3000\$ (0 à 12000 FF) pour un peu plus de 16% de la population, de 3001 à 8000\$ (12000 à 32000 FF) pour un peu plus de 43% de la population, de 8001 à 12000 \$ (32000 à 48000 FF) pour un peu plus de 13% de la population, les autres obtenant des revenus annuels supérieurs à ce montant (ATSIC & ABS, 1996: 51)¹.

¹ Ces statistiques comprennent l'ensemble de la population Aborigène se trouvant en Australie de l'Ouest à l'intérieur de la zone définie comme la *Warburton Region*. En fait, cette zone s'étend de la frontière entre le NT et le WA jusqu'à Jigalong, Newmann, Wiluna et Cosmo Newbery à l'Ouest, jusqu'à la hauteur de Kalgoorlie au Sud. Au Nord, la zone dépasse la ville de Telfer. La population totale était de 2407 et la zone comprend de grandes agglomérations telles Wiluna, Jigalong et Telfer.

_Photographie 22: Si la peinture n'est guère plus pratiquée à Tjukurla, les enfants continuent toutefois à s'exercer sur les tôles des baraques.

Certaines communautés, Tjukurla et Wanarn par exemple, ont mis en place un système qui rémunère chaque sac de poubelle ramené afin de limiter l'accumulation des déchets liés aux produits venant de la société globale. L'argent obtenu par ce type de travail, et c'est une pratique courante, est dépensé immédiatement pour acquérir de nouvelles marchandises. C'est en fait plutôt l'inverse de ce qui est espéré qui se produit : on ramasse les ordures lorsque l'on a besoin d'argent pour acquérir de la nourriture.

D'autres formes d'emplois sont fournies par le magasin, l'atelier et un jardin potager, programme qui s'est terminé début 1996, la communauté ayant préféré le versement direct de pensions plutôt que d'investir dans cette exploitation, mais aussi parce qu'il y avait une baisse sensible du niveau d'eau en été 1995-96 et que des bruits couraient que l'on envisageait d'abandonner la communauté.

L'activité économique est quasi nulle. La fabrication des objets artisanaux et artistiques doit plutôt être considérée plus comme un passe-temps accompagné d'un petit revenu qu'une activité professionnelle ou économique à proprement parler, du moins pour les habitants de Tjukurla. L'apport des moyens de communication et de transport modernes ont eu, par contre, une influence considérable sur l'intensité de la vie cérémonielle. Il n'était, traditionnellement, guère envisageable d'organiser des cérémonies avec une fréquence, une durée et un nombre de participants aussi important que c'est le cas aujourd'hui. Cette intensification de la vie religieuse et cérémonielle est aussi perçue comme un moyen de démarcation par rapport à la société occidentale (*cf.* Maddock, 1972: 136) et, par conséquent, comme une intensification de l'identité politique et territoriale (Kolig, 1977)¹. Considérons maintenant cette identité territoriale.

¹ Certains, comme Wallace (1977a et 1977b) pensent que, au contraire, la sédentarisation ainsi que
suite des notes sur la page suivante

II.3. _L'organisation territoriale

Les relations étroites entre l'Aborigène et la terre ont toujours été soulignés par les ethnologues. Ainsi, le couple Berndt (1989: 5) écrit dans son recueil de mythes australiens que chaque histoire, chaque mythe, est lié à l'espace, qu'aucun mythe n'est dépourvu d'attachement et de signification locale, tout comme les êtres humains eux-mêmes. Et Elkin expliquait que l'Aborigène n'aime pas “ [...] abandonner un sol qui est l'asile de ses esprits et la source de vie des espèces naturelles dont il dépend pour sa subsistance [...] ” (1967 [1954]: 93). Hiatt (1968: 101) ajoute qu'il y a, certes, un lien rituel entre l'homme et la terre, mais qu'il y a aussi un lien émotionnel avec la terre elle-même qui est à un certain degré indépendant des associations mythologiques. Coombs, Brandl et Snowdon (1983: 21) incluent dans les sept points de la définition de *l'Aboriginalité* celui d'une relation intime avec la terre et le monde naturel.

Si les anthropologues se sont mis d'accord sur l'importance de l'espace dans la conception du monde Aborigène, encore que l'on peut se demander si ce n'est pas le cas pour toutes les sociétés et que ceci n'aurait donc rien de particulier¹. L'effet que cet

l'apport de techniques nouvelles est à l'origine d'un appauvrissement des pratiques et surtout des concepts religieux. C'est, à mon avis, une idée reçue basée sur une conception statique des pratiques religieuses. Que la modernisation ait, parfois profondément, changé la nature des pratiques religieuses paraît évident. Ce changement, pourtant, n'implique pas un “ appauvrissement ”. Voir aussi Tonkinson (1970: 278) qui, lui aussi, évoque l'intensification de la vie religieuse et Yengoyan, (1970: 72) qui souligne que le changement de l'organisation économique n'a pas affecté la structure socio-cérémonielle, voire qu'il l'a renforcée. Godelier (1977 [1973]: 149) analyse ce phénomène et en déduit que la forme des pratiques intensifiées est identique à la forme pré-contact, mais que sa fonction est différente en ce qu'elle n'est plus reliée aux rapports de production.

¹ En effet, des expressions telles “ les Aborigènes sont extrêmement bien adaptés à leur environnement ”, à la mode à une époque encore récente, n'ont finalement que très peu de sens. Un Parisien

attachement produit sur l'organisation sociale et territoriale des sociétés, par contre, a fait couler beaucoup d'encre. Rappelons la discussion qui surgit entre le camp de Berndt et le camp de Tindale en ce qui concerne la notion de tribu et son implication territoriale pour le Désert de l'Ouest.

Des discussions d'envergures plus conséquentes pour l'anthropologie opposaient également les défenseurs de l'existence de la horde patrilinéaire, conception chère à Radcliffe-Brown (1930-31), et ceux qui démontraient la différence substantielle entre ce que l'on appelle le LOG (*Land-owning-group*) et le LUG (*Land-using-group* ou *food-collecting group*) (cf. Berndt & Berndt, 1992 [1964]: 135 et suiv.). Pour ces derniers, dont la personnalité dominante était Hiatt (1962), le groupe local ne concordait pas avec un patrilignage mais avait une composition relativement aléatoire. Cette discussion a provoqué de nombreux débats dès la conférence *Man the Hunter* (Lee et De Vore, 1968) et ce serait risquer d'ennuyer le lecteur que de revenir sur cette question. J'en rappellerai toutefois quelques éléments en annexe car cette discussion a eu comme conséquence non seulement la réévaluation de l'organisation territoriale australienne, mais elle a inauguré également, et c'est peut-être plus important, un autre regard sur la parenté australienne dans son ensemble. Résumé grossièrement, si nous avons avec Radcliffe-Brown un ethnologue qui interprétait le discours aborigène au premier degré, c'est-à-dire qui confondait idéal exprimé dans le discours et pratiques réelles, et avec Lévi-Strauss un anthropologue qui explicitement et volontairement s'attardait sur l'idéal, au dépens des pratiques, afin de dégager les structures sous-jacentes, nous retrouvons avec Hiatt quelqu'un pour qui ce sont les pratiques qui doivent faire système et donc être étudiées. La monographie de Hiatt, *Kinship and Conflict* (1965), est le premier, et peut-être malheureusement le dernier, exemple réel de cette nouvelle approche de la parenté australienne.

Revenons à l'organisation territoriale dans le Désert de l'Ouest. L'ensemble que l'on appelle aujourd'hui les Ngaatjatjarra était, comme je l'ai déjà évoqué, composé de groupes familiaux nomadisant sur un espace qu'ils avaient l'habitude de fréquenter et sur lequel ils

est bien obligé de s'adapter à son environnement pour pouvoir circuler, survivre tout simplement.

avaient des droits ou privilèges hérités ou acquis, tels la priorité sur les points d'eau, et des responsabilités cérémonielles particulières, comme la pratique des rites de multiplication ou de reproduction des espèces naturelles. Sur l'ensemble de l'aire considérée et décrite dans les chapitres précédents, c'est-à-dire un rectangle couvrant l'aire entre Kintore au Nord-Est, Docker River au Sud-Est, Patjarra au Sud-Ouest et Jupiter Well au Nord-Ouest, il est possible de distinguer un certain nombre d'ensembles de ces groupes familiaux ou co-résidentiels, que j'ai appelé groupes régionaux, qui ont entre eux des affinités (par opposition à l'hostilité envers d'autres groupes) établies par l'alliance de mariage, les cérémonies pratiquées en commun, un rapprochement linguistique et des sentiments de proximité transmis à travers les générations encore présents aujourd'hui.

Les exemples concrets dont je dispose ne permettent pourtant pas d'identifier le groupe résidentiel, voire le groupe régional, comme étant également et au sens strict du terme le groupe propriétaire de l'étendue fréquentée, ni d'être un ensemble dont le mode de recrutement serait institutionnalisé strictement par la descendance, par exemple. Dans de nombreux cas, l'homme vivait sur l'espace fréquenté traditionnellement par la famille de son épouse sans que l'on puisse toutefois parler d'une règle de résidence uxori-locale. L'alliance de mariage donne des droits à un homme sur l'espace côtoyé par les affins, à condition toutefois qu'il suive les règles de partage du butin en offrant des parts à sa belle-mère et sa famille et qu'il participe à la vie religieuse des locaux. Dans certains cas, cet homme d'origine étrangère devient un personnage cérémoniellement important, probablement aussi parce qu'il dispose de savoirs religieux multiples : ceux qu'il a acquis au sein de son groupe familial et ceux qu'il a acquis pendant sa résidence dans la terre des affins. Etre cérémoniellement important, c'est être un bon chanteur, c'est-à-dire une personne qui connaît les chants respectifs des divers Tjukurrpa (Dreaming¹) et Tjuma (histoires et totems de conceptions), qui mémorise les paroles de ces divers chants et qui sait en établir les relations et interdépendances. Dans ce sens, pouvoir résider et s'associer à une aire territoriale implique des échanges cérémoniels, parce que le nouvel arrivant chantera ses chansons aux locaux qui lui apprendront les leurs, et matrimoniaux en ce que

¹ Pour une présentation et discussion de la notion et du concept de *Dreaming* on pourra lire Moisseeff, 1995, notamment le chapitre 1.

la relation cérémonielle est renforcée, mais plus souvent précédée, par une alliance de mariage.

Il s'agit là des affiliations territoriales qu'un individu peut acquérir au cours de sa vie. Pourtant, les premières associations d'une personne à l'espace sont établies par deux autres événements qui sont la conception et la naissance, ainsi que la filiation et la descendance indirecte. Je reviendrai ultérieurement sur la conception et la naissance pour souligner ici seulement que ces deux critères sont probablement ceux qui instaurent l'affiliation territoriale la plus durable, c'est-à-dire la moins aliénable, entre un individu et l'espace. Mais ici, comme dans tous les cas d'affiliation territoriale, il est important de préciser que la relation n'est pas établie entre un groupe d'individus et une étendue, ni entre un individu et un groupe d'individus par une affiliation territoriale identique, ce qui produirait des clans localisés, mais strictement entre un individu et un ou quelques sites et entre un individu et un ou quelques Tjukurrpa en relation avec ces sites. Si une famille nomadisant habituellement dans l'aire Patjarra Sud, par exemple, se trouve pour des raisons cérémonielles ou écologiques dans la région de Kurlkurlta et qu'un enfant y naisse, cet enfant établira une relation privilégiée avec le site auprès duquel il est né dans la région de Kurlkurlta et seulement en second lieu avec les sites de Patjarra.

Cette affiliation "secondaire" avec Patjarra est établie selon la filiation et la descendance indirecte. Par "descendance indirecte" on entend la relation entre un homme et le père de son père. Ces deux personnes s'adressent avec des termes réciproques (tjamu pour les hommes et kaparli pour les femmes) et se considèrent égaux, réciproques, voire identiques même du point de vue de leur personnalité. Les hommes ont tendance à associer leur origine territoriale à celle du père du père, et les femmes à la mère de la mère, ce que l'on pourrait appeler une descendance symétrique sexuée ou duo-linéaire. Mais les rapports entre un homme et le père de la mère ne sont par pour autant moins précieux et soignés, et une personne a la possibilité de s'associer plutôt aux sites du père de sa mère qu'à celui du père de son père. C'est ce que l'on appelle la descendance ambilinéaire, décrite par Layton (1982, 1983; voir aussi Peterson, 1979) pour les Pitjantjatjara, c'est-à-dire un principe de descendance dans lequel on peut, au choix et selon les situations, revendiquer autant le côté de la mère que celui du père mais, en principe du moins, pas les deux en même temps.

Il est pourtant probable que l'importance de l'affiliation territoriale par la filiation et

la descendance indirecte soit relativement récente dans le Désert de l'Ouest¹. Ceci n'est qu'une hypothèse dont l'explication serait relativement simple. Avec la délocalisation et concentration des familles depuis le contact avec l'Occident, les enfants naissent souvent dans des lieux sans relation traditionnelle avec les familles, tel à Warburton ou à Alice Springs. La naissance dans les hôpitaux occidentaux a comme effet la délocalisation et l'uniformisation des lieux de naissance et donc de l'affiliation territoriale. Afin de maintenir une certaine distinction entre les groupes régionaux, les familles et les personnes qui seraient selon le principe de naissance toutes affiliés à Alice Springs, Warburton etc., il est possible que l'on ait graduellement accentué l'importance du lieu de naissance des parents et grands-parents afin de le transmettre aux générations successives, ce qui, si cela se trouve vérifié et institutionnalisé, produirait à long terme des patrilignées et matrilignées localisées.

Mais illustrons plutôt la représentation de l'espace et l'affiliation traditionnelle à des sites par un exemple concret (_Figure 12).

_Figure 12: Calque d'une représentation de l'espace traditionnellement connu et fréquenté, dessiné par un homme (les points et cercles représentent des trous d'eau)

Remarques sur la _Figure 12 : Le père de l'homme qui dessine provenait de la partie nord de l'espace représenté, notamment de Indjintji. Pourtant, ayant vécu dans l'aire de son épouse, née à Kurlkurlta même, son fils (l'homme qui dessine) était né près de Karku. Karku est considéré par l'homme comme le site auquel il a les plus profondes attaches

¹ Tonkinson (comm. pers.) pense, au contraire, que l'importance de la descendance patrilinéaire était plus grande traditionnellement et que cette extrême flexibilité dans l'affiliation territoriale a été la conséquence de l'exode dans un désert qui se vidait. Mais il souligne également que l'affiliation pouvait être établie par divers critères et que l'appartenance territoriale est exhibée par un engagement durable par rapport à des sites et rites importants (Tonkinson & Tonkinson, 1998 ms).

personnelles. Et, même s'il fait également référence à la région de son père au nord, c'est la région de Kurlkurlta, c'est-à-dire l'affiliation territoriale de sa mère et du père de sa mère, qu'il considère comme sa véritable " patrie ".

Nous avons donc ici un exemple dans lequel un homme choisit délibérément de s'affilier plutôt à la région du père de sa mère qu'à celui du père de son père et ceci pour deux raisons. La première est qu'il y est né, la seconde est que Kurlkurlta est une région religieusement indiscutablement très significative car elle est une des étapes les plus importantes dans les voyages des hommes mythiques, des Tingarri, auxquels le dessinateur s'associe.

L'espace connu est limité dans le dessin au Nord par une ligne représentant une série de trous d'eau qui correspond environ à la piste actuelle entre Kintore et Jupiter Well, et au Sud par une ligne représentant une série de trous d'eau, c'est-à-dire les étapes lors du nomadisme, se trouvant au nord de Kurruyultu dans les Wallace Hills et bien au nord des Rawlinson Ranges. Résidant à Tjukurla aujourd'hui, il y a également inscrit le trajet que l'on empruntait pour joindre Tjukurla de Karku et Kurlkurlta, même s'il dit ne l'avoir jamais emprunté avant de migrer vers le sud au début de l'exode. Le cadre de la carte représente l'espace connu (sans avoir été toutefois fréquenté) avant que l'homme ne migre vers le sud au début des années 60. Il avait alors autour de 20 ans. Il allait épouser une femme du groupe Tjukurla-Kulail et acquérir, par l'alliance de mariage et la participation cérémonielle, un certain droit à la parole dans la communauté de Tjukurla, même si, comme il l'exprime, il ne pense qu'à retourner là où lui et sa mère sont nés.

Ainsi, l'espace connu par un Ngaatjatjarra doit être divisé en trois ensembles territoriaux ou spatiaux aux limites relativement vagues. Le premier correspond aux sites auxquels une personne est affiliée, soit de manière inaliénable par la naissance et la descendance, soit par l'alliance de mariage et la résidence prolongée. Il s'agit le plus souvent d'un ou de quelques trous d'eau voisins. Le second correspond à l'espace effectivement fréquenté, c'est-à-dire composé de séries de trous d'eau le long desquels les familles nomadisaient habituellement. Souvent, le site principal d'une personne, c'est-à-dire son lieu de naissance ou l'affiliation à un site selon le père du père pour un homme et la mère de la mère pour une femme, se trouvait au sein de cet espace fréquenté. Le

troisième comprend l'espace connu qui n'était fréquenté que lors d'extrêmes pénuries et migrations nécessaires ou pour des raisons cérémonielles, tel l'initiation d'un jeune du groupe. La Figure 13 représente schématiquement ces divers types d'espace.

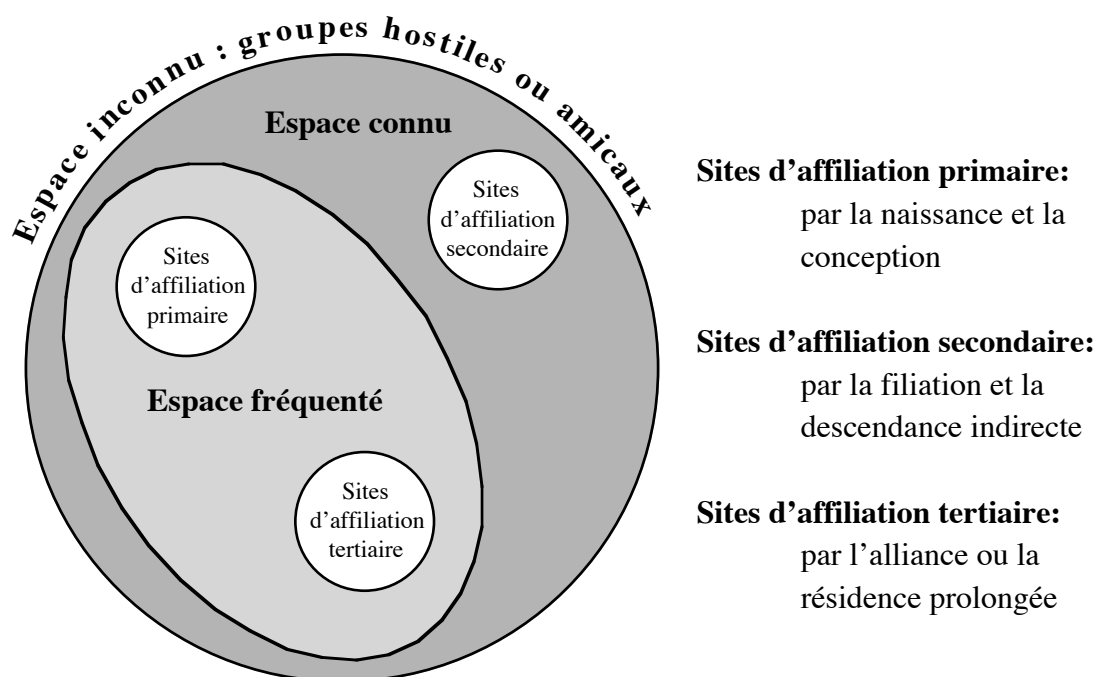


Figure 13: Représentation schématique de la structure de l'espace

Les considérations sur l'organisation territoriale traditionnelle sont une reconstruction à partir de données généalogiques et des récits des personnes et il est donc évident qu'elles doivent être prises avec beaucoup de précautions. Les enjeux politiques et économiques de l'organisation territoriale sont importants car elle est centrale dans les revendications territoriales, mais aussi dans les prises de décision sur la question des richesses souterraines potentielles et des royalties à recevoir. Deux personnes différentes peuvent exprimer un même fait ou événement historique selon deux variantes, parfois même contradictoires. Ce problème provient de la flexibilité qu'offre le système Ngaatjatjarra par rapport à la descendance et la transmission des responsabilités et

appartenances à des sites. Un individu pourra accentuer son lieu de naissance ou les sites associés à son totem de conception (tjuma), l'origine territoriale du père de son père ou de la mère de sa mère selon qu'il s'agisse d'un homme ou d'une femme, mais aussi l'espace traditionnellement fréquenté par ses ascendants et les sites sur lesquels ils sont nés, qu'ils aient eu, eux-mêmes, des liens hérités sur ces sites et espaces ou non. Yengoyan (1970: 84) avait rencontré ce problème lorsqu'il décrivait comment une personne pouvait être affiliée à un site (dans le cas précis à Mt. Davies, au sud des Rawlinson Ranges) selon l'une des trois méthodes suivantes :

- 1) être né dans la région du site,
- 2) avoir un Tjukurpa relié au site
- 3) avoir des relations de parenté avec quelqu'un qui est originaire de la région du site

Yengoyan ajoute que de nombreuses personnes qui se servent du troisième critère d'affiliation le font à travers des relations matrilineaires ou en passant par les affins. Il est probable que les informateurs de Yengoyan étaient principalement masculins, car sinon il aurait ajouté que l'affiliation peut également se faire à travers des parents du côté paternel pour les femmes. Yengoyan avait reconnu une certaine flexibilité dans l'organisation territoriale qu'il associe implicitement aux conditions écologiques et démographiques ne permettant pas, à long terme, de soutenir une organisation territoriale trop rigide.

Cette flexibilité est retrouvée chez les Ngaatjatjarra dans la terminologie utilisée à l'égard des formes territoriales. En effet, deux termes sont employés pour désigner des sites ou espaces, ngurra et kapi, dont les significations varient selon le contexte dans lequel ils sont appliqués.

Significations de *Ngurra*¹ :

¹ Hamilton (1979: 15) donne pour ngurra à Mimili les significations : 1) lieu de repos temporaire avec feu, 2) abris et feux, 3) ensemble d'abris, 4) région où une personne est née avec trou d'eau (gabi), 5) ensemble de l'aire où vivent des Aborigènes (par opposition à "l'aire blanche"). On remarquera également que la signification de ngurra ressemble fortement à celle du cieng chez les Nuer qui peut, selon les contextes, dénommer la maison, le hameau, le village, l'espace de la tribu et de ses sections et le pays Nuer,

Centre du campement symbolisé par le foyer

Campement ou habitation

Emplacement du campement

Lieu ou communauté de résidence

Lieu et région de naissance

Lieu et région d'affiliation territoriale

Etendue de l'espace traditionnellement fréquenté

Etendue de l'espace traditionnellement habité par des personnes identifiées comme
Ngaatjatjarra

Significations de *Kapi* :

Eau

Pluie

Eau stockée (trous d'eau, plan d'eau, etc.)

Lieu de résidence si à proximité d'un trou d'eau

Sites d'affiliation territoriale (normalement à proximité d'un trou d'eau)

Ainsi, des personnes résidant à Tjukurla disent :

Tjukurlanya -lan nyinapayi ngurra

A Tjukurla nous usuellement résidence (ngurra) *Nous habitons à
Tjukurla*

ou encore:

Kapi lampatju Tjukurlanya ngarala

Eau la notre à Tjukurla se trouve *Nous habitons à
Tjukurla*

Mais cette seconde phrase, comme la première si on omet le “ usuellement ”, peut

également signifier le trou d'eau autour duquel les personnes nomadisaient traditionnellement, le trou d'eau de naissance d'une personne ou encore le trou d'eau dont l'affiliation a été transmise par les grands-parents. Des explications sont parfois ajoutées à ces termes afin de les préciser. Ainsi, kapi yungarra marri ou ngurra yungarra marri souligne qu'il s'agit d'un trou d'eau ou d'un site relié à la parentèle. Mais l'expression ne précise pas la nature de l'attachement au site ni l'origine de cet attachement. Il en va de même pour ngurra kutjungkatja (*litt.* 'd'un même lieu'), utilisé lorsque plusieurs personnes en question ont une relation au même site ou lieu. Relation qui, à nouveau, peut être de nature et d'origine diverses.

Ainsi, les récits concernant le lieu d'origine et d'affiliation territoriale sont à prendre avec beaucoup de précautions et il n'est pas toujours possible de distinguer avec précision de quel type d'espace et de quel type de lien il est question. Vouloir déterminer avec exactitude l'origine et la nature d'un lien territorial est probablement un faux problème du point de vue du complexe culturel Ngaatjatjarra. La structure territoriale des Ngaatjatjarra est fondée sur cette flexibilité même, c'est-à-dire le jeu des affiliations rediscutées et remodelées sans cesse, et tenter de retrouver des types de relations précises et un espace ou site dénommé avec précision témoigne d'une approche qui ne peut être productive dans le Désert de l'Ouest car elle est trop influencée par des valeurs contradictoires avec le système Ngaatjatjarra, telles la propriété territoriale inaliénable ou l'héritage par filiation stricte.

Stanner formulait déjà ce problème pour les Murinbata sur la côte Nord-Ouest du NT. Lors de la discussion des termes indigènes associés à l'organisation territoriale, il écrit :

La difficulté d'associer à chaque terme une étendue locale précise ne pourrait être qu'une difficulté ethnographique. Essayer de le faire pourrait être l'exigence d'une précision dont seul l'ethnographe voit la nécessité. De nombreux autres concepts aborigènes ont des applications vagues (1936: 189; ma traduction)¹.

¹ "The difficulty of giving each term an exact local range may be only a difficulty of ethnographic
suite des notes sur la page suivante

Il est dommage, ai-je envie de dire, que Stanner ne soit pas allé jusqu'au bout de sa pensée et qu'il n'ait pas remplacé le mot " vague " par " flexible ".

L'espace est une toile de mythes qui le traversent, reliant les trous d'eau et chemins traditionnellement empruntés par les groupes nomadisant. Certes, des sites comme les lieux de naissance et les trous d'eau sont des repères dans l'espace, mais déterminer des règles strictes sur l'affiliation à ces repères est, comme en témoigne l'exemple suivant, un problème quasi impossible à résoudre.

Exemple de l'homme 187 des généalogies, né autour de 1915 et décédé au début des années 70. Il était né dans la région de Patjarra, où se trouve également l'affiliation territoriale de son père et du père de son père. Mais il naît avec un orteil manquant. Or, dans un des mythes traversant la région de Kurlkurlta, bien au nord-est de Patjarra, il est question d'un héros qui perd un orteil en frappant le sol avec un bâton afin de faire un bruit qu'entendraient les hommes que cet héros était en train de chercher. L'homme de Patjarra s'associera alors, et sera associé, à Kurlkurlta, même si cet orteil est l'unique raison de son affiliation à cette région [raconté par la femme 1].

Pourtant, la question de la justification et réglementation de l'affiliation territoriale est devenue importante lorsque les communautés établies par les missions et gouvernements allaient rassembler des personnes de régions diverses sur un site spécifique. Tod Woenne (1977) résume bien ce problème pour Docker River et souligne que, à cause des différents types et moyens d'affiliations, il y avait de nombreuses discussions et disputes sur qui avait le droit de résider dans la communauté. L'auteur souligne que la question n'était, pourtant, pas de savoir qui pouvait effectivement résider et

logic. To attempt to do so may be to seek a precision of which only the ethnographer sees the need. Many other aboriginal concepts have vague applications. ”

qui ne le pouvait pas, il ne s'agissait pas d'exclure catégoriquement certains individus du droit de résidence, mais d'en discuter et de déterminer ceux qui appartenaient plus à Docker River que d'autres. Le lien territorial n'est pas une donnée fixe, inaliénable, mais la somme d'un certain nombre de variables qui sont constamment mises en relation avec celles d'autrui. Tous les Ngaatjatjarra peuvent revendiquer, par une relation ou une autre, une affiliation territoriale avec tous les sites présents dans ce que j'ai appelé l'aire d'influence Ngaatjatjarra. Ce n'est que dans des contextes spécifiques, comme l'organisation de cérémonies accompagnée de la détermination des personnes responsables pour un site, que certaines personnes, en justifiant de l'accumulation des relations avec cet espace — la somme des variables —, seront considérées comme pouvant démontrer avoir plus d'affiliation que d'autres.

Etre lié à divers sites dans l'espace était certes une nécessité matérielle permettant à l'individu d'accéder à des sites divers et éloignés les uns des autres en cas de pénurie et de sécheresse, et ces liens pouvaient être établis à travers l'alliance (exogamie locale), mais aussi à travers l'association personnelle à des sites selon des critères qui pouvaient varier. Mais être lié territorialement, c'est également être représenté et se représenter comme partie intégrante d'un ensemble social ayant une empreinte dans l'espace et de participer au tissage continu de la toile qui relie les groupes et familles.

Même si les groupes sont aujourd'hui sédentarisés dans des communautés dont l'emplacement est plus ou moins proche de leurs affiliations ou lieu de naissance, participer à la discussion sur la gestion des sites, de l'espace, est une nécessité personnelle et sociale indéniable. Avoir des attaches à des sites que d'autres connaissent et avec lesquels ils possèdent également des liens, quels qu'ils soient, est une des conditions pour participer à la vie sociale. Les quelques personnes résidant à Tjukurla considérées comme des étrangers et qui ne sont pas ou peu intégrées dans la vie sociale, n'ont aucun point de repère dans l'espace que constitue la toile tissée par les Ngaatjatjarra de Tjukurla. Même si on leur a attribué des sections et une place dans les relations de parenté, même s'ils parlent un dialecte proche, leur histoire personnelle ne permet pas de les intégrer dans la dialectique entre l'individu et l'espace. En d'autres termes, être socialement reconnu, c'est pouvoir matérialiser son histoire personnelle sur une carte généalogique et sociale qui se

pose comme un calque sur l'espace¹.

II.4. _L'organisation sociale

Il y a un phénomène qui a particulièrement attiré l'attention des ethnologues : c'est l'organisation sociale australienne et notamment les sections et sous-sections. Si nous devons à Howitt la distinction terminologique entre “ organisation locale ” ou “ territoriale ” et “ organisation sociale ”, ce n'est pas pour autant que la distinction entre “ organisation sociale ” et “ parenté ” a été saisie sans ambiguïté notamment par les théoriciens. Phénomène relativement caractéristique pour l'Australie, les sections et sous-sections ont longtemps été comprises comme des systèmes de classes de mariages, c'est-à-dire comme des unités qui règlent l'alliance de mariage entre les membres de la société ainsi que leur filiation et descendance indirecte, alors qu'elles ne sont, en réalité, guère plus qu'un outil d'appellation et de classification des individus selon un point de vue sociocentrique, une méthode pour régler le comportement avec des étrangers là où les

¹ Voir aussi Myers (1979: 350) qui écrit que les sites et l'espace doivent être considérés comme faisant partie de la toile composée de la parentèle et des relations que l'on entretient avec elle.

catégories de parents ne peuvent être déterminées selon les liens généalogiques, ainsi qu'une manière de distribuer sommairement les tâches cérémonielles. Revenons sur certains de ces points avec un peu plus de détail.

Pour Howitt (1996 [1904]: 41 et suiv.) la communauté ou société Aborigène connaît deux types de divisions ou classifications. La première est géographique avec des groupes locaux nommés, la seconde est sociale et fondée sur les moitiés, sections, sous-sections et totems¹ et formule les règles de mariage. Lorsqu'il y a descendance ou filiation matrilineaire, les deux unités ou classifications se chevauchent, c'est-à-dire que les membres d'une localité ne sont pas tous du même totem, de la même moitié ou section. Lorsque, par contre, la descendance ou filiation est patrilinéaire, il peut y avoir des cas dans lesquels tous les membres d'une localité, d'une unité territoriale, font également partie de la même unité sociale. Le terme "clan" est appliqué par Howitt aux sous divisions, c'est-à-dire aux sections et sous-sections, lorsque la descendance ou filiation est patrilinéaire. Le terme "horde", par contre, est utilisé pour le groupe local lorsque la descendance est matrilineaire. Clan et horde sont des divisions territoriales de la tribu, mais le clan est également une unité sociale, alors que la horde se compose en réalité de diverses unités sociales. L'évolution des sociétés australiennes aurait été, selon Howitt, de la descendance matrilineaire vers la descendance patrilinéaire, c'est-à-dire de la horde au clan, de sorte que l'exogamie par rapport à une unité sociale se serait transformée en, ou aurait été renforcée par, l'exogamie locale.

Mais quelles sont donc ces unités sociales ou sous divisions dont parle Howitt ? Abordons la question en y introduisant dès à présent le cas des Ngaatjatjarra.

¹ Howitt emploie les termes "moitiés" et "classes" pour désigner les moitiés matrilineaires et patrilinéaires, et il emploie le terme "sous-classes" pour les sections et sous-sections. Les totems sont, selon l'auteur, associés aux classes et sous-classes.

II.4.1. Le système formel

Les Ngaatjatjarra utilisent une organisation en 4 sections avec 6 noms de sections. Dans ce sens, le système des Ngaatjatjarra est un système dit de type *Kariera*. Rappelons brièvement comment ce type de système est défini.

Dans les tribus ou groupes qui connaissent des systèmes à sections ou sous-sections, tous les membres de la société sont répartis dans un nombre d'unités sociales — catégories ou classes — prédéfinies : ils sont dans une des sections ou sous-sections. Ces unités sociales sont nommées et les appellations peuvent servir à la nomenclature individuelle, c'est-à-dire qu'une personne pourra être appelée selon le nom de la classe dans laquelle elle se trouve. En principe, il n'est pas possible de changer de section ou sous-section au cours de sa vie, car l'appartenance est déterminée par les règles de filiation et donc dès la naissance.

L'Australie connaît, en fonction du nombre des classes et de la structure qui les lie entre elles, quatre types de systèmes : le système à moitiés¹, à semi-moitiés, à sections et à sous-sections, dont seulement les deux derniers seront discutés en détail ici.

Le système à moitié peut implicitement ou explicitement être présent dans les autres systèmes qui en sont une sous-division effective ou structurale. Dans un système à moitié, c'est-à-dire dans une société où seules les moitiés sont connues, sans les semi-moitiés, sections ou sous-sections, les membres de la société sont répartis en deux unités matrilineaires ou patrilineaires exogames. Dans le premier cas, on parle de matrimoitiés (ce système est présent dans la région de Perth, la région de Lake Eyre et la partie ouest de la Terre d'Arnhem), dans le second cas de patrimoitiés (retrouvé dans le Cape York, la partie nord des Kimberleys et à l'est des Kimberleys, la partie est de la Terre d'Arnhem et la région d'Albany dans le sud-ouest du WA).

Semi-moitiés et sections divisent la société en quatre unités², les systèmes à sous-

¹ Maddock (1972: 72) distingue 5 types puisqu'il identifie les systèmes à patrimoitiés et les systèmes à matrimoitiés comme deux systèmes indépendants, ce qui ne me semble pas nécessaire dans une présentation sommaire des principes des systèmes.

² Même si le système à semi-moitiés ressemble plus à un système à sous-sections qu'à un système à sections, mais dont les " sous-sections " ne sont pas nommées (cf. Berndt & Berndt, 1992 [1964]: 52; Testart,

sections en huit unités. Ces divisions peuvent, formellement du moins, être retracées à partir des moitiés. Je n'entrerai pas dans les détails des systèmes à semi-moitiés, ceux-ci n'étant pas connus dans le Désert de l'Ouest, et je renvoie à l'abondante littérature sur la question, à commencer par Spencer et Gillen (1904) pour les Mara dans le Golfe de Carpentaria, Reay (1962), Elkin (1967 [1954]), Shapiro (1979) et bien d'autres. Je me permets seulement de résumer la différence entre un système à semi-moitiés, qui n'est retrouvé que le long de la côte est du golfe de Carpentaria, et un système à sections, qui se résume dans le fait que, dans le premier, un homme et son fils sont classés dans la même catégorie (semi-moitié), alors que dans le second, une femme et la fille de la fille sont classées dans la même section (ou DDH pour un homme). Dans le premier, un homme épouse une femme de la patrimoitié de sa mère mais de la semi-moitié opposée, alors que dans le second, un homme épouse une femme de la matrimoitié de son père et de la patrimoitié de sa mère. Les différences et similitudes entre systèmes à moitiés, sections, semi-moitiés et sous-sections sont illustrées dans la Figure 14 qui représente par des lignes verticales les correspondances entre les diverses unités des systèmes.

PQ et RS sont deux patrimoitiés, chacune divisée en deux semi-moitiés (P, Q, R et S). La semi-moitié P correspond aux deux sous-sections 1 et 4 dans un système à sous-sections; et les sous-sections 1 et 5 correspondent à la section A dans un système à sections qui se fonde lui-même sur deux moitiés patrilineaires AD et BC. Le schéma est donc à lire de haut en bas et de bas en haut. Voici un exemple afin de mieux illustrer le schéma. Commençons par la base : la patrimoitié AD se décompose en deux sections A et D qui sont en relation père - fils. A épouse une femme C, qui est de patrimoitié et de matrimoitié opposée (je reviendrai sur les règles d'alliances entre sections et sous-sections plus loin). La section A se décompose dans un système à 8 sous-sections en deux unités nommées ici 1 et 5 (ce qui correspond en fait à une distinction entre des cousins croisés du premier degré et des cousins croisés du second degré). 1 et 4, qui ont la relation père - fils dans un système à sous-sections (et sections), correspondent à la semi-moitié P dont les hommes épousent des femmes R ou S ¹. Structurellement, donc, les cousins croisés du premier

1978b: 209).

¹ Les semi-moitiés des Mara sont divisées, de plus, en des catégories que Spencer et Gillen appelaient
suite des notes sur la page suivante

degré et du second degré sont dans la même section, mais pas dans la même sous-section, ni dans la même semi-moitié. De même, le père n'est pas dans la même section ou sous-section que Ego, en revanche les deux se trouvent dans une semi-moitié identique.

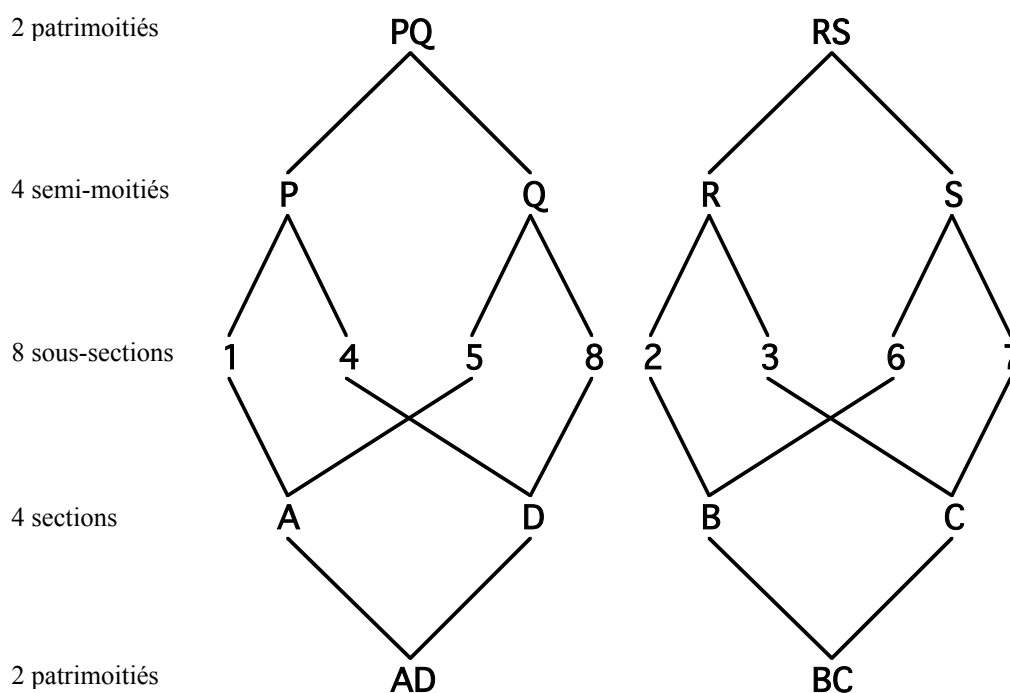


Figure 14: Vue d'ensemble des semi-moitiés, sous-sections et sections (figure adaptée et modifiée selon Maddock, 1972: 80, fig. 6)

On l'aura compris, ce qui caractérise la structure des divers systèmes sont les règles de filiation et d'alliance qui entraînent diverses manières de classer les parents parmi les catégories sociales. Reprenons ces éléments à partir du système qui nous intéresse plus

alpha et *beta*. Les fils d'un homme *Palpha*, qui épouse une femme *Ralpha* ou *Salpha*, est *Pbeta* ou *Qbeta* et peut épouser soit *Sbeta*, soit *Rbeta*. Ce qui revient à dire que le premier choix d'épouse est une femme de la semi-moitié de la mère mais de l'autre catégorie.

particulièrement ici, le système à sections.

a) **Le système à 4 sections**

Un système à 4 sections, aussi appelé de type Kariera d'après une tribu de la côte Ouest du continent¹, est un système dans lequel tous les membres de la société sont intégrés dans l'une des 4 catégories ou classes sociales que l'on appelle les sections. Structurellement, les sections sont la division de moitiés en paires de sous-moitiés (à ne pas confondre avec "semi-moitiés"). Les types de représentations formelles employés par les ethnologues pour ces systèmes sont multiples, le plus souvent utilisé étant celui adopté par Radcliffe-Brown (1930-31) et Maddock (*op.cit.*). Je préfère toutefois ne pas employer leurs abréviations pour illustrer les moitiés et sections parce qu'elles ne me paraissent pas faciliter la distinction entre patrimoitiés et matrimoitiés et souligner que chaque individu est construit à partir d'un critère maternel et d'un critère paternel (*cf.* Dousset, 1996). Suite au schéma proposé par Lawrence (1937) qui introduit la distinction entre patrimoitié et matrimoitié par les lettres X,Y et A,B respectivement, Dumont (1966) propose de remplacer les lettres par des chiffres (A,B devient 1,2 et X,Y devient A,B) et construit son système en fonction des relations entre les hommes. J'adopte le principe du schéma proposé par Dumont mais je représente les relations en fonctions des femmes (et des hommes), comme c'est usuellement le cas en Australie. Ce schéma est également celui utilisé par Cresswell (1975: 158).

Soient deux moitiés patrilineaires 1 et 2 et deux moitiés matrilineaires A et B. Les sections qui sont produites suite à la division de ces moitiés et la combinaison de chacun des critères (lettres et chiffres) sont A1, A2, B1 et B2, soit quatre groupes combinant tous les critères de moitié possibles. Ces sections sont représentées de la manière suivante :

¹ Encore que le système Kariera implique d'autres caractéristiques qui ne sont pas directement liées à la présence des sections, telle la possibilité du mariage bilatéral avec des cousins croisés du premier degré. Les Karadjeri, autre tribu de la côte Ouest, connaissent 4 sections mais le mariage est matrilatéral.

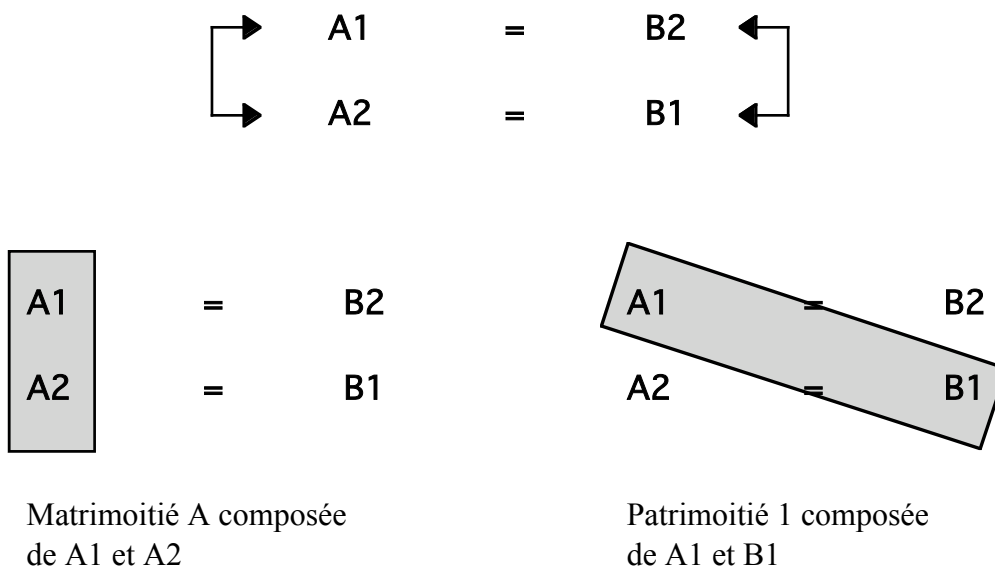


Figure 15: Représentation formelle des systèmes à sections (voir aussi les schémas de Tonkinson, 1991 [1978]: 76).

Les équations correspondent à la relation d'alliance, les flèches à la relation mère - enfant. Chaque individu est formellement composé de la moitié patrilinéaire de son père et de la moitié matrilinéaire de sa mère (du critère maternel et du critère paternel). Prenons pour Ego la position A1. Le critère *A* de A1 provient du *A* de sa mère A2; et le critère *I* provient du *I* de son père B1. L'épouse de A1 est B2 et doit donc faire partie de la matrimoitié et de la patrimoitié opposée à la sienne, c'est-à-dire combiner les critères opposés aux siens. Les chaînes de filiation à partir de Ego A1 sont les suivantes :

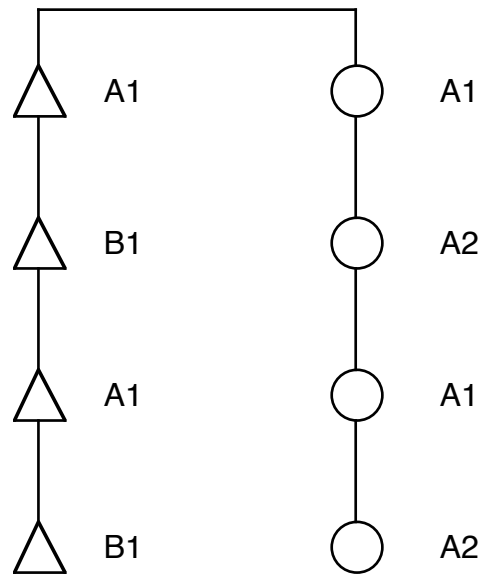


Figure 16: Chaînes de filiation pour un frère et une soeur dans un système à sections

Le père d'un homme B1 est A1, dont le père est B1, dont le père est A1, et ainsi de suite. La mère d'une femme A2 est A1, dont la mère est A2 dont la mère est A1 et ainsi de suite. Le système de descendance est donc composé de deux patricycles (pour chacune des deux patrimoiétés) et deux matricycles (pour chacune des deux matrimoiétés) qui sont à deux générations, c'est-à-dire que toutes les deux générations les combinaisons sont identiques. La combinaison A1 pour Ego masculin est identique à celle du fils de son fils et du père de son père. C'est ce que l'on appelle la *descendance indirecte*.

Ainsi, les systèmes à 4 sections se construisent, selon Hammel (1960: 15), à partir de trois conditions élémentaires. La première est la permutation de filiation ou de descendance linéaire (descendance indirecte). La deuxième est que tous les groupes de filiations ou de descendance reconnus dans le modèle, soit par filiation individuelle, c'est-à-dire unilinéaire, soit par filiation combinée, c'est-à-dire bilinéaire ou duo-linéaires, sont exogames (exogamie de matrimoiété et de patrimoiété). La troisième est que le modèle entier est endogame (on ne peut épouser qu'à l'intérieur du système, ou plutôt faudrait-il dire que tout le monde est intégré dans le système).

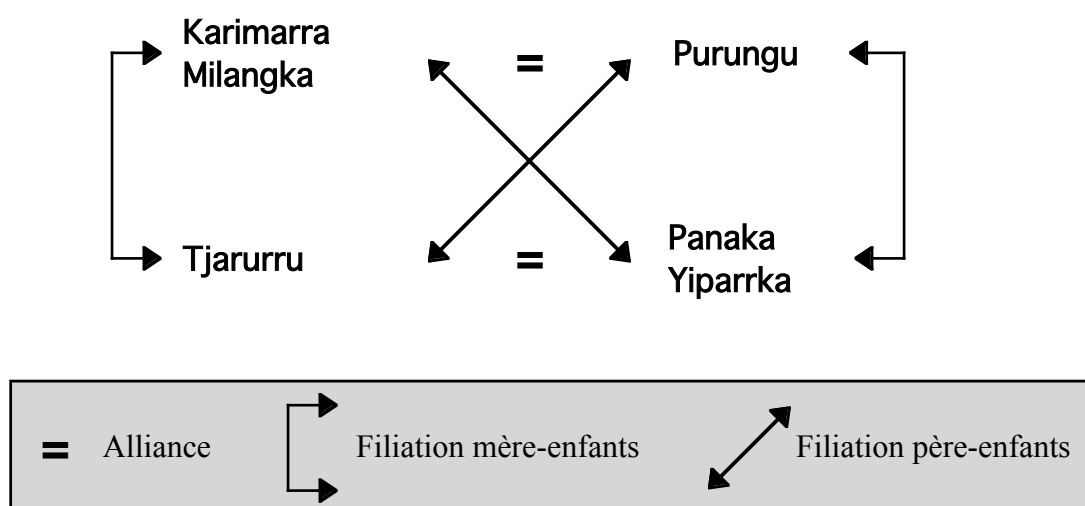
Revenons, après ces quelques survols théoriques, au concret du Désert de l'Ouest.

Dans la pratique, l'existence de patrimoitiés ou de matrimoitiés n'est pas nécessaire au fonctionnement des sections. En effet, si les sections peuvent être interprétées comme des sous-divisions de moitiés, elles peuvent également découler des catégories de parents (Scheffler, 1978: 422 et suiv., notamment à la page 436). Nous verrons que, paradoxalement, chez les Ngaatjatjarra il ne s'agit ni du premier, ni du second cas. Dans le Désert de l'Ouest, les matrimoitiés sont complètement absentes et les patrimoitiés ne sont connues que par les Mardu et les Pintupi, sur lesquels l'influence des systèmes de la côte Ouest pour les premiers et du Centre avec le système à 8 sous-sections nommant des patrimoitiés est indéniable. C'est une question polémique que de savoir si ces moitiés sont implicitement présentes et je ne m'attarderai pas sur ce point qui n'apporte finalement guère plus de compréhension sur le fonctionnement des sections¹. De plus, le système à section n'est pas tout à fait compatible avec la parenté Ngaatjatjarra, ni avec la terminologie, ni avec les pratiques de l'alliance, et ne peut donc être interprété comme une "sur-classification" des catégories de parents. En effet, les sections classent les cousines croisées du deuxième degré, par exemple, avec les épouses, alors que les premières sont plutôt considérées comme des soeurs par les Ngaatjatjarra. Le système à section leur est parvenu par diffusion de l'Ouest et la principale raison de son adoption est qu'il permet, plus que les membres de la société, de classer sommairement des individus étrangers.

Si les moitiés peuvent ne pas être nommées ou ne pas être présentes, les sections, elles, le sont toujours (dans le cas d'un système à section, bien évidemment). Les Ngaatjatjarra connaissent 6 noms pour leurs 4 sections qui sont Karimarra, Milangka, Purungu, Tjarurru, Panaka et Yiparrka. Karimarra et Milangka sont deux termes pour la même section; Panaka et Yiparrka sont les deux noms d'une section unique. Un individu de la section Karimarra/Milangka épouse obligatoirement (règle d'alliance prescriptive) un individu de la section Purungu; et un individu de la section Tjarurru épouse obligatoirement un individu de la section Panaka/Yiparrka. Les enfants d'une femme Karimarra/Milangka sont Tjarurru et vice versa, et les enfants d'une femme Purungu sont

¹ Les deux positions ont été adoptées. Pour Radcliffe-Brown (1930-31: 439) elles sont implicitement présentes, pour Scheffler elles sont absentes.

Panaka/Yiparrka et vice versa. Les enfants d'un père Purungu sont Tjarurru et les enfants d'un père Panaka/Yiparrka sont Karimarra/Milangka et vice versa.



_Figure 17: Les sections des Ngaatjatjarra

Douglas (1977 [1964]) décrivait pourtant le système des Ngaanyatjarra, qui est identique à celui des Ngaatjatjarra, comme un système à 6 sections, tel qu'il l'avait trouvé à Ooldea et tel qu'il a été décrit plus tard aussi à Kalgoorlie par Christensen (1981). Une formule que Gould (1969c: 107) reprend d'ailleurs sans modifications dans sa monographie *Yiwara*, même si, paradoxalement, il souligne qu'il s'agit en fait de 4 sections. Le problème réside dans le fait que les termes synonymes pour des sections uniques chez les Ngaanyatjarra et Ngaatjatjarra correspondent ailleurs à de véritables sections distinctes. Karimarra et Milangka, par exemple, désignent chez les Njangumarda à l'ouest du Désert de l'Ouest deux sections distinctes et non pas des synonymes.

Attardons-nous sur les cas de Ooldea (et Kalgoorlie) et l'existence du système à 6 sections avant de présenter comment Douglas l'applique directement à ce qu'il trouve à Warburton sans avoir, semble-t-il, étudié concrètement les relations d'alliance et de filiation chez les Ngaanyatjarra.

b) Le système à 6 sections

Ooldea est une ville à la limite méridionale du Désert de l'Ouest qui a fait l'objet d'une enquête extensive par les Berndt (1942-45). La région d'Ooldea elle-même est un site totémique des Kokatha. Or, ce groupe ne connaît pas de sections (*cf.* Elkin, 1938-40: 331 note 110). Suite aux migrations en direction de la côte méridionale des divers groupes du Désert de l'Ouest (*cf.* Tableau 3 à la page 41), pourtant, deux systèmes s'y sont rencontrés. Un premier combinant les noms de sections Daruru, Banaga, Garimara et Burong, et un deuxième, dans lequel Karimara et Banaga ne sont pas présents mais où nous retrouvons Ibaga et Milang. Une septième section apparaîtrait, Lengu, qui serait parvenue à Ooldea de l'ouest, de la région de Mt. Margaret, mais cette section n'est, selon les Berndt, que rarement utilisée. Le premier système provient, toujours selon les Berndt, des Wanga'i (aussi Wangkai, Wangkathaa et Waljen) et des Tjal'gandi (Tjalkadjara). Le second système provient des Mandzindzi (Mandjindja) et des Mara (vraisemblablement les Murunitja, aussi appelés Nyanganyatjarra). Le système qui résulte de la rencontre de ces deux nomenclatures de sections est le suivant.

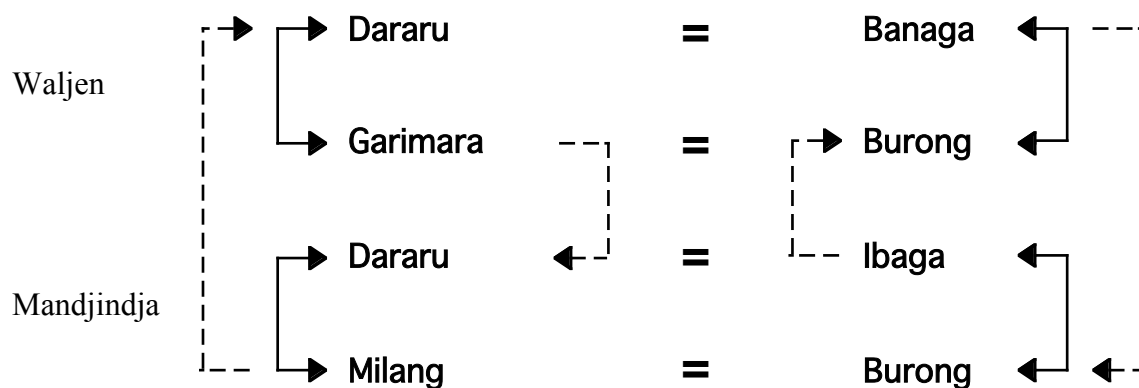


Figure 18: Les systèmes à sections à Ooldea (adapté à partir de Berndt & Berndt, 1992 [1964]: 48).

Les flèches pleines indiquent les relations mère-enfants dans chacun des deux

systèmes, Waljen en haut (*cf.* Elkin, 1931b: 68 et 1938-40: 317) et Mandjindja en bas (*cf.* Elkin, 1931b: 68 et 1938-40: 298 & 317). Les flèches pointillées indiquent les relations mère-enfants supplémentaires lors de la combinaison des deux systèmes à Ooldea. Ce système pourtant décrit comme étant à 6 sections n'est en fait, comme nous le voyons dans la figure, rien d'autre que la combinaison des deux systèmes dans laquelle ont été mis en équivalence les unités sociales qui portent le même nom. Parler alors d'un système à six sections me paraît erroné, puisqu'il ne s'agit de rien d'autre que d'un système à 4 sections avec 6 termes, identique en fait à celui retrouvé chez les Ngaatjatjarra et les Ngaanyatjarra. Les Berndt semblent avoir confondu le nombre d'unités sociales et le nombre de termes utilisés à l'égard de ces unités, car en condensant les deux systèmes d'Ooldea selon les relations d'alliance et de filiation qui les lient entre eux on trouve un système classique à 4 sections (Figure 19) qui, de plus, est terminologiquement identique à celui trouvé à Warburton et Tjukurla aujourd'hui.

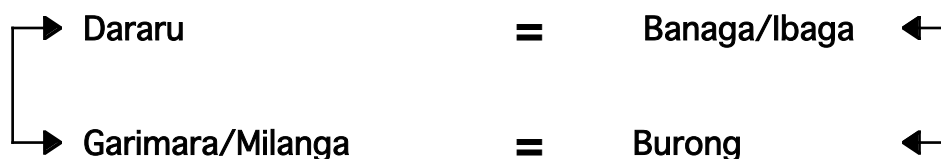
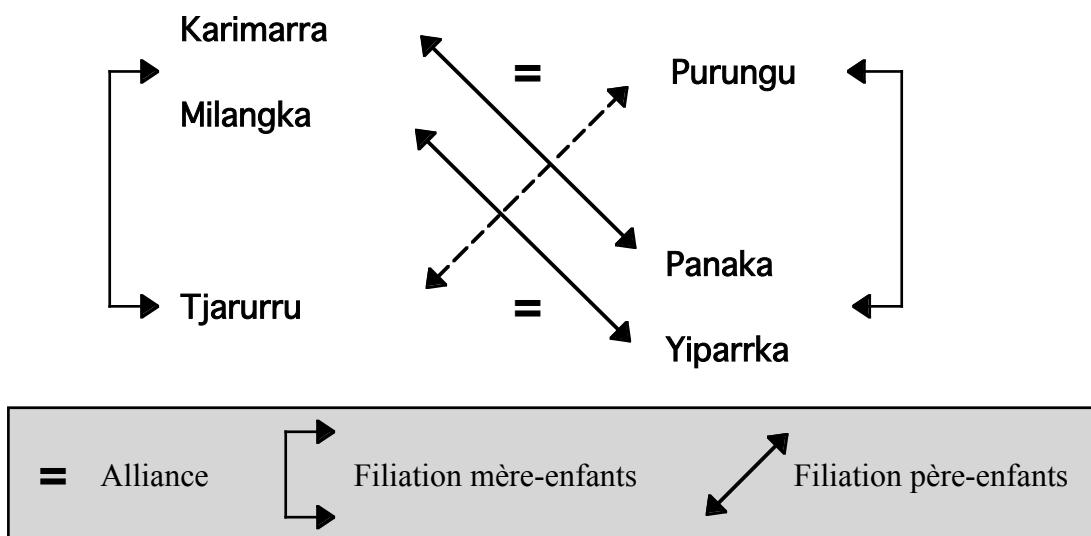


Figure 19: Combinaison des systèmes à sections à Ooldea

Et pourtant, Elkin (1938-40: 315 et suiv.), après avoir étudié ce qui paraissait être un système à 6 sections dans la région de Laverton et la mission de Mt. Margaret, indiquait déjà que ce type de système, similaire à celui rapporté pour les Ambrym, n'existait pas en Australie. L'analyse d'Elkin avait été illustrée par Christensen (1981) dans sa thèse lorsque ce dernier s'attachait à montrer la rencontre identique mais aux résultats encore différents dans la région de Kalgoorlie. Pourtant, lui aussi parle de système à 6 sections et ignore les avertissements d'Elkin. Il n'y a pas lieu de s'attarder ici sur les résultats de ces diverses rencontres et je renvoie aux textes spécifiques.

Revenons aux Ngaanyatjarra et aux Ngaatjatjarra. Douglas (*op.cit*), après son expérience à Ooldea et une analyse du système qui y est utilisé qui paraît identique à celle des Berndt, pense que les six termes trouvés chez les Ngaanyatjarra et Ngaatjatjarra produisent obligatoirement un système à 6 sections qu'il définit ainsi : une femme Karimarra ou Milangka donne bien naissance à un enfant Tjarurru, mais un homme Karimarra donnerait naissance à un enfant Panaka, alors qu'un homme Milangka donne naissance à un homme Yiparrka. Représentons ces relations dans le schéma classique.



_Figure 20: Le système à section des Ngaanyatjarra selon Douglas

Cette représentation du système Ngaanyatjarra et Ngaatjatjarra ne pose pas de problème particulier pour la cohérence du système, puisque, même si des filiations sont spécifiées pour Karimarra et Panaka et pour Milangka et Yiparrka, les alliances et la descendance indirecte restent identiques. Elle pose plutôt le problème d'introduire un corporatisme qui ne trouve pas de reflet sur le terrain et parce que, encore une fois, elle induit vers l'erreur en faisant croire à l'existence de systèmes à 6 sections.

Historiquement, il se pourrait que le système Ngaanyatjarra et Ngaatjatjarra soit la combinaison de deux systèmes qui se sont diffusés dans cette région. Le premier serait un système de type Waljen, le second un système de type Mandjindja. Le résultat est

identique à celui retrouvé à Ooldea avec la particularité que les filiations père-fils spécifiques à chacun des systèmes sont maintenues au lieu de fusionner. Cette hypothèse est plausible car, comme nous le verrons un peu plus loin, ce sont en effet ces deux types de systèmes qui se sont diffusés de l'Ouest vers la région de Warburton. Mais l'existence de spécifications des filiations patrilinéaires, si elles ont certainement été effectives à un moment dans la rencontre entre les deux systèmes, n'était pas contemporaine de Douglas. En effet, de Graaf (1995ms et 1995), dans des communications personnelles, me soulignait qu'il n'y avait pas de système à 6 sections à Warburton à cette époque et qu'il n'y avait aucune spécification des filiations selon les deux systèmes originaires.

Les Ngaatjatjarra n'établissent aujourd'hui aucune différence corporatiste, c'est-à-dire de personnes, ni structurale, c'est-à-dire dans les principes de filiation, entre Karimarra et Milangka et entre Panaka et Yiparrka. Il s'agit tout simplement de synonymes pour des unités sociales identiques avec une préférence pour l'utilisation des termes Karimarra et Panaka pour la simple raison que ces termes sont plus répandus et que la correspondance avec les systèmes à 8 sous-sections à l'est est plus facile à établir qu'avec les termes Milangka et Yiparrka. Ceci nous amène à considérer les systèmes à 8 sous-sections.

c) **Le système à 8 sous-sections**

Appelés aussi de type Aranda ou encore Njul Njul (Nyul Nyul), ces systèmes sont retrouvés aujourd'hui dans presque la totalité du Territoire du Nord. Ils sont présents dans le Centre désertique chez les Aranda, les Warlpiri, ceux que l'on appelle aujourd'hui les Luritja, les Pintupi, mais également plus au nord jusque dans la Terre d'Arnhem. Dans les systèmes à 8 sous-sections, la société est divisée en 8 catégories dont les relations sont les suivantes :

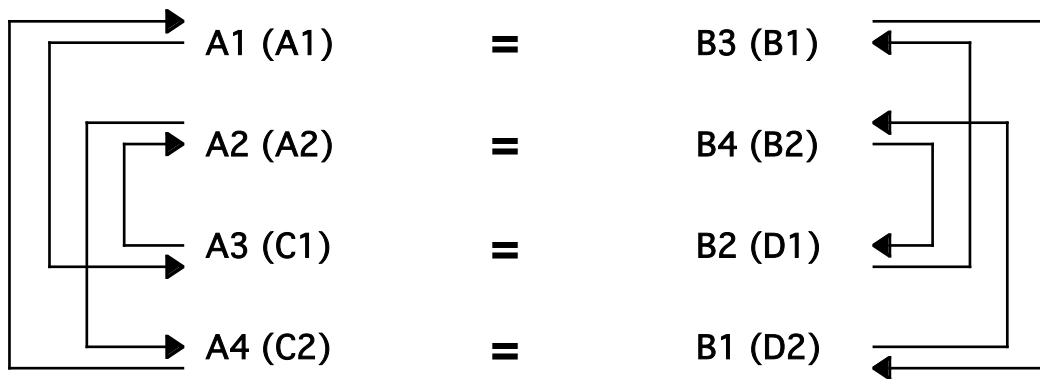


Figure 21: Le schéma des systèmes à 8 sous-sections selon Cresswell (1975: 159). Entre parenthèses sont indiquées les symboles utilisés par Berndt & Berndt (1992 [1964]: 49).

Dans ce schéma, la distinction A1 / A2 (A1 / A2 selon Berndt), A3 / A4 (C1 / C2 selon Berndt) correspond à la distinction entre des cousins croisés du premier degré et cousins du second degré. Je rappelle qu'il s'agit là de cousins réels et de cousins classificatoires selon le principe universaliste. Pour un homme A1, une cousine croisée du second degré est B3, et une cousine du premier degré B4. En termes de chaînes de filiation, un système à 8 sous-sections comporte 4 patricycles (ou 4 types de filiation père-fils) à deux générations et 2 matricycles à 4 générations (*cf.* Figure 22).

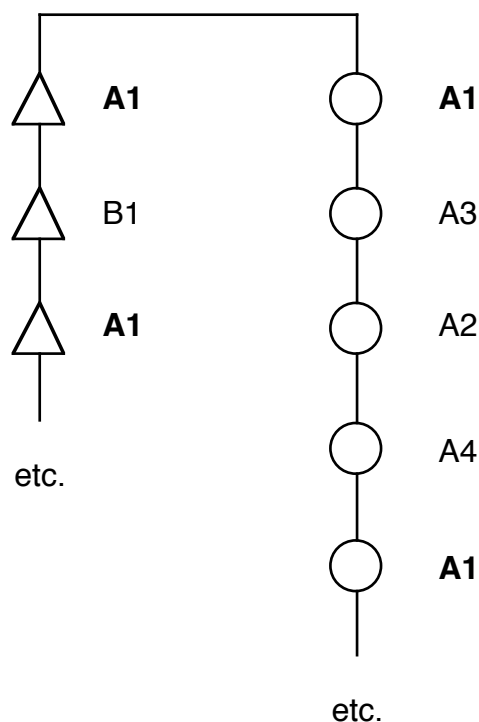


Figure 22: Chaînes de filiation pour un frère et une soeur dans un système à sous-sections

Les Ngaatjatjarra utilisent les deux types de systèmes. Le système à 4 sections tel que je l'ai présenté plus haut, mais également les 8 sous-sections utilisées par leurs voisins les Pintupi. D'un point de vue général, les familles originaires du Sud de l'aire d'influence Ngaatjatjarra ont tendance à utiliser le système à 4 sections, celles du Nord le système à 8 sous-sections. La rencontre entre les deux systèmes ne produit pas quelque chose qui serait un système à 12 ou 16 sections et je ne répéterai pas l'erreur qui avait été faite avec les soi-disant systèmes à 6 sections. Chaque section Ngaatjatjarra du Sud (à 4 sections) correspond à deux sous-sections Ngaatjatjarra du Nord ou Pintupi, qui sont, de plus, distinguées selon le sexe de la personne. Ces deux sous-sections correspondent, comme je l'ai déjà évoqué, à la distinction entre cousins croisés du premier et du second degré. Mais nous verrons que cette distinction n'a aucun effet particulier pour les Ngaatjatjarra puisque les cousins croisés ne sont terminologiquement pas distingués selon le degré et que l'alliance peut être contractée indifféremment entre cousins du type "premier degré" ou du type "second degré" à condition que tous deux soient seulement classificatoires. Ainsi,

alors que pour les Ngaatjatjarra, la sous-section Tjakamarra peut épouser soit une femme Napaltjarri, soit une femme Napangarti, pour les Pintupi une de ces deux alliances serait préférentielle, l'autre reste pourtant une autorisée (Myers, 1986: 185; *cf.* aussi Berndt & Berndt, 1992 [1964]: 51). Voici le tableau des correspondances :

Termes du Sud-Ouest	Termes du Nord (Pintupi)	
	Termes masculins	Termes féminins
Karimarra, Milangka	Tjakamarra	Nakamarra
	Tjampitjinpa	Nampitjinpa
Tjarurru	Tjungurrayi	Nungurrayi
	Tjapanangka	Napanangka
Purungu	Tjapaltjarri	Napaltjarri
	Tjapangarti	Napangarti
Panaka, Yiparrka	Tjupurrula	Napurrula
	Tjangala	Nangala

_Tableau 10: Correspondance entre sections et sous-sections

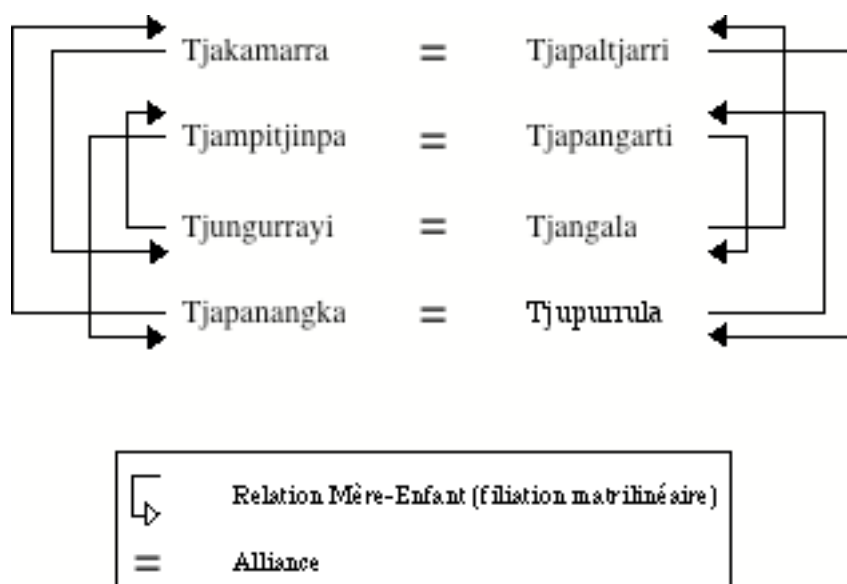


Figure 23_: Système à sous-sections Ngaatjatjarra du Nord et Pintupi (termes masculins uniquement)

L'unité sociale que j'ai nommée dans d'autres schéma A1 possède trois noms : Karimarra, Tja(Na)kamarra et Tja(Na)mpitjinpa. Ici également, les Ngaatjatjarra préfèrent utiliser certains termes aux dépens d'autres. Préférés sont généralement Tjakamarra, (ce terme se rapprochant linguistiquement de Karimarra), Tjungurrayi, Tjapaltjarri et Tjupurrula. L'utilisation des autres termes est relativement rare, excepté lors de rencontres avec des Luritja ou Warlpiri. D'ailleurs, les Ngaatjatjarra ne semblent pas toujours à l'aise dans l'utilisation des sous-sections, comme d'ailleurs parfois dans celle des sections elles-mêmes : un temps de réflexion est souvent nécessaire lorsque la section d'un parent est demandée et les erreurs sont relativement fréquentes.

L'utilisation des noms de sections comme appellation individuelle est rare chez les Ngaatjatjarra, alors qu'elle est généralisée chez les Mardu (Tonkinson, comm. pers.) et les groupes du Centre. A Tjukurla, un seul homme est appelé par sa sous-section, Tjakamarra, ce qui en fait un surnom personnel plus qu'une classification sociale. L'utilisation des sections et sous-sections devient effective et nécessaire lorsque le Ngaatjatjarra rencontre des personnes qu'il ne peut directement classer dans des catégories de parents à cause de l'absence de liens généalogiques directs ou de liens classificatoires déduits de liens généalogiques des générations précédentes. Lorsqu'un homme Ngaatjatjarra de la section Karimarra rencontre un homme Warlpiri de la sous-section Jakamarra ou un homme Aranda (Arrernte) de la sous-section Kemarre, il sait qu'il s'agit d'une personne qu'il nommera frère ou grand-père ou petit-fils. A partir de tels liens premiers, il pourra déduire ceux avec la " famille " de cet " étranger ". Etablir une relation de " parenté " avec une personne est indispensable pour toute interaction correcte (évitement de la belle-mère, respect envers les parents, plaisanterie avec les cousins croisés) et les sections et sous-sections, c'est-à-dire l'organisation sociale, permet une première classification sommaire des personnes et donc une détermination grossière des comportements à adopter¹. Pour reprendre l'exemple de notre homme Karimarra, s'il rencontre un Kemarre, il sait que cet homme n'est ni un beau-père potentiel, ni un père ou un fils, mais forcément une homme

¹ Voir aussi Tonkinson (1988a) et Yengoyan (1976).

de ce que l'on appelle la même moitié générationnelle, ce qui induit, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, une certaine égalité et réciprocité entre les deux hommes.

Les sections n'ont donc qu'une importance très limitée au sein de la société Ngaatjatjarra, phénomène renforcé par le fait que tous les Ngaatjatjarra connaissent le lien généalogique direct ou classificatoire, ou sont dans la mesure de le déduire d'autres relations avec tout autre Ngaatjatjarra par le simple fait que la population est relativement restreinte (quelques 500 personnes s'identifient comme Ngaatjatjarra). Lorsque des classifications sommaires des relations sont nécessaires, lors des cérémonies par exemple, c'est le critère de la génération, ajouté à celui du sexe, qui a une plus grande importance chez les Ngaatjatjarra. Il s'agit là des moitiés générationnelles ou des générations alternées.

II.4.2. Les moitiés générationnelles

Les seules moitiés explicites que connaissent les Ngaatjatjarra, comme la plupart des groupes du Désert de l'Ouest, sont les moitiés générationnelles. Elles unissent toutes les personnes d'une même génération avec les personnes de la deuxième génération précédente (les grand-parents) et de la deuxième génération suivante (les petits-enfants), c'est-à-dire les personnes " identiques " selon la descendance indirecte (Figure 24). Les moitiés générationnelles ne sont pas des groupements d'âge, les générations étant à caractère structural et n'ayant aucune relation avec l'âge des personnes (*cf.* par exemple les explications de Testart, 1995). Tous les âges sont représentés au sein d'une génération. De plus, le niveau générationnel d'une personne au sein d'une moitié peut varier selon l'interlocuteur. Il se peut que pour une personne X, une autre personne Y soit dans la génération des grand-parents, alors que pour une personne Z, qui serait sibling classificatoire de X, Y peut être dans la génération de Ego. Ainsi, si l'appartenance à une moitié est sociocentrée et donc invariable, le positionnement d'une personne dans un niveau générationnel au sein de la moitié est, par contre, egocentré. Ce cas spécial est relativement rare car les niveaux générationnels sont arrangés de telle sorte que le système d'appellation des co-résidents et de leur parentèle proche soit uniforme et cohérent, mais il ne provoque pas d'incompatibilités ou d'incohérences à proprement parler puisque les

relations envers les personnes de G-2 et G+2 sont sensiblement identiques à celles retrouvées au sein de G0 et que, de plus, Ego peut indifféremment trouver une épouse dans l'une de ces trois générations. Qu'une femme soit une MBD classificatoire ou une FM classificatoire n'a que peu d'influence sur les relations. Si la première peut être appelée comme une soeur ou une cousine croisée et la seconde comme une grand-mère, elles sont aussi toutes deux appelées comme des épouses à condition que d'autres critères, sur lesquels je reviendrai, soient satisfaits.

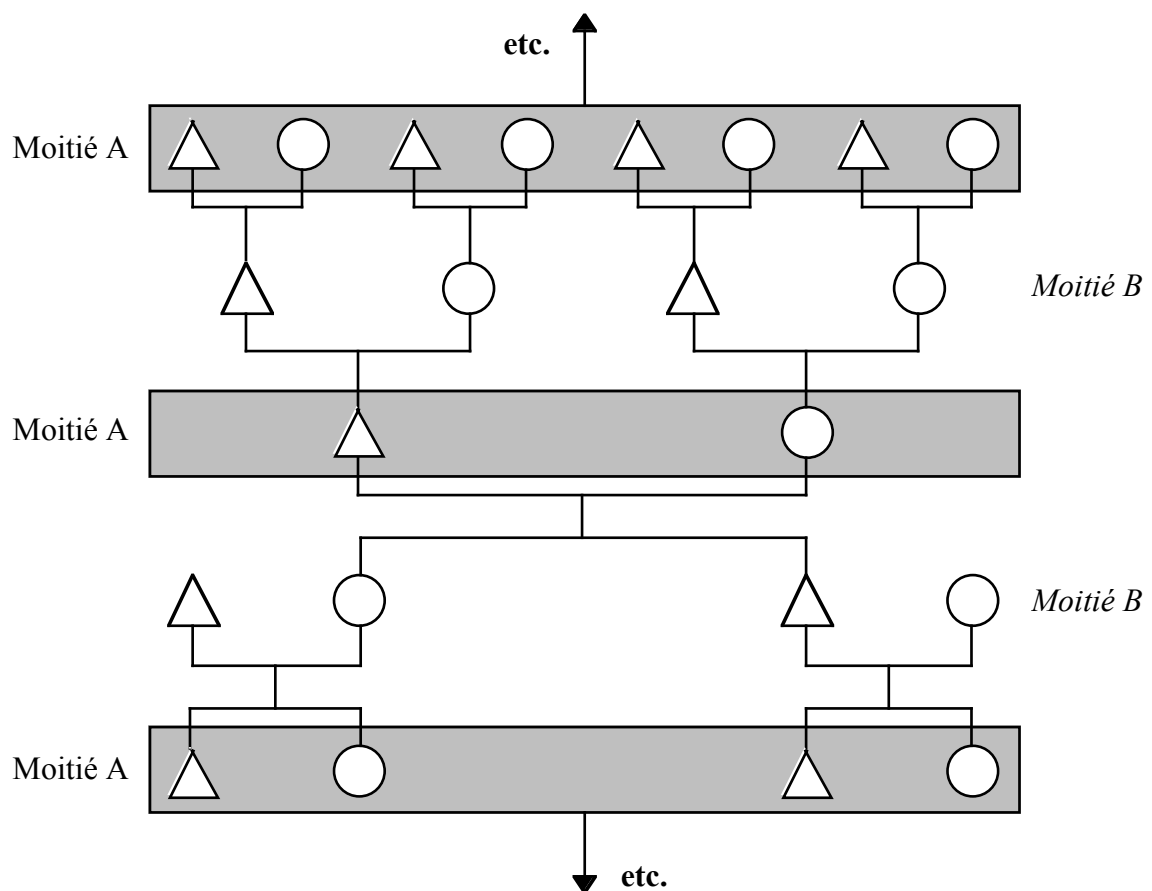


Figure 24: Les moitiés générationnelles¹

¹ On notera que, le temps de la parenté étant circulaire, la flèche du haut mène, en intercalant une génération B supplémentaire, vers la flèche du bas dans la figure.

Ainsi, dans la même moitié générationnelle se trouvent les siblings et cousins croisés, les personnes de la génération des enfants des enfants et de la génération des parents des parents, qu'ils soient des consanguins réels ou classificatoires et qu'ils soient issus d'affins ou non. En anglais, le terme *mob* (*litt.* 'foule') est utilisé pour désigner les personnes appartenant à une même unité sociale. Ce sont pourtant les termes indigènes que l'on entend le plus souvent et qui sont, chez les Ngaatjatjarra, absolus : la nomenclature des moitiés ne dépend pas de la position spécifique d'Ego et les deux moitiés sont appelées Tjintultukultul et Ngumpalurru.

On retrouve, ce qui est d'un intérêt particulier, comme aussi à Yalata (White, 1981), une tendance selon laquelle il est possible d'appeler tous les membres de sa moitié générationnelle par les termes désignant les siblings, qu'ils soient des croisés ou parallèles et qu'ils soient de la même génération ou d'une génération alternée. Cette terminologie doit pourtant être comprise selon un niveau supérieur au sein du système terminologique — une sorte de super-classe —, puisque si au niveau de l'opposition entre les moitiés générationnelles tous les membres d'une moitié peuvent être distingués que par leur sexe (frère / soeur), dans des situations qui mettent en relation les individus (et non plus leur position sociocentrée), les termes spécifiques à leur catégorie sont employés (frère, soeur, épouse, beau-frère, belle-soeur, grand-parents, petits-enfants). De même, les personnes de l'autre moitié générationnelle peuvent toutes être appelées fils/père et fille/mère, appellations qui sont pourtant remplacées par les termes désignant les catégories spécifiques lorsque les relations individuelles sont mises en avant (fils, fille, belle-fille, beau-fils, père, mère, frère de mère, soeur de père, beau-père, belle-mère). Si appeler toute personne de la même moitié générationnelle par un terme désignant les siblings est chose fréquente et généralisée, s'adresser aux membres de l'autre moitié par les termes 'père' et 'fils' est une pratique rare. J'y reviendrai lors de la troisième partie de ce travail, mais souligne dès à présent que l'absence de distinction entre les siblings et les cousins croisés renvoie aussi à l'importance des moitiés générationnelles dans la société Ngaatjatjarra qui, mieux que les sections, résumant les comportements à adopter.

Mais voyons maintenant la nomenclature des moitiés générationnelles pour quelques groupes du Désert de l'Ouest (Tableau 11) dont une partie provient de l'article de White (1981) dans lequel on trouvera aussi d'autres exemples extérieurs au Désert de l'Ouest.

Groupe	Type ¹	Termes	Traduction littérale	Référence
Ngaatjatjarra ²	abs.	Tjintultukultul Ngumpaluru Tjindulakalanguru Wiltjalanguru	“ côté soleil ” “ côté ombre ”	Selon Tindale (1963ams: feuille 39), termes recueillis à Warburton et Laverton en 1939
	rel.	Nganatarka Inyurpa ³ (Tarputa)		
Ngaanyatjarra ⁴	abs.	Tjirntulukultu Ngumpaluru	“ côté soleil ” “ côté ombre ”	
Pitjantjatjara ⁵	rel.	Nganantarka Tjanamilytjan Nganandarga Djanamildjan	“ Nous ”, “ nous os ” “ Eux ”, “ eux viande ” nganana = “ nous ” djana = “ eux ”	Goddard (1992), voir aussi Elkin (1938-40: 213).
	abs.	Biranba Maru	“ blanc ”, “ clair ” “ noir ”, “ foncé ”	White (1981) à Yalata
A Uluru	abs.	Djindarlagul Wumbularu	“ côté soleil ” “ côté ombre ”	Harney (1960: 63-4), cité dans White (1981).
Yankunytjatjara	rel.	Nganantarka Tjanamilytjan	“ Nous ”, “ nous os ” “ Eux ”, “ eux viande ”	Goddard (1985)
Pintupi	rel.	Nganarnitja Yinyurpa	“ Nous ” “ Eux ”	Myers (1986)

¹ Abs. = Absolu; rel. = relatif. Les Ngaatjatjarra utilisent généralement les termes absolus.

² Utilisent parfois aussi les termes Pintupi.

³ Je n’ai pas eu l’occasion d’entendre le terme Tarputa. Inyurpa par contre correspond à Yinyurpa, qui est le terme utilisé à l’égard des personnes de l’autre moitié et qui signifie également mariage incestueux.

⁴ Utilisent parfois aussi les termes Pitjantjatjara.

⁵ Les Pitjantjatjara et les Yankunytjatjara n’utilisent pas de système à sections.

Mardu	rel.	Marira Jinara	“ Nous ”, “ nous groupe ” “ Vous ”, “ vous groupe ”	Tonkinson (1974)
Wiluna	abs.	Djirndulu Ngumbaluru	“ côté soleil ” “ côté ombre ”	Sackett (1978). Personnes provenant de divers groupes du Désert de l’Ouest, dont principalement des Mandjildjara.
Kukatja (Gugada) à Balgo	rel. abs.	Maringara Yinyarungura Maru Libi (ou Nyilga)	“ ma moitié ” “ l’autre moitié ”	White (1981) selon une comm. pers. de A. Peile <i>idem</i>
Kalamaya ¹	abs. rel.	Beerungoomat Jooamat Pirninjku Tjuwak	“ <i>Kingfisher</i> ” “ <i>Beeater</i> ” ou une autre variété de <i>kingfisher</i> (des oiseaux). “ ma moitié ” “ l’autre moitié ”	Bates, cité dans White (1981). Douglas (1968).

_Tableau 11: Les moitiés générationnelles chez quelques groupes du Désert de l’Ouest

Il est peut-être utile de rappeler rapidement la signification des termes “ sociocentré ”, “ egocentré ”, “ relatif ” et “ absolu ”, car il semble y avoir une certaine confusion quant à ce qu’ils désignent concrètement. Service (1960a et b) proposait la

¹ Aussi appelés Kalamaia et Birungu. Située au Sud-Ouest de Kalgoorlie, la langue de ce groupe ne fait pas partie de la langue du Désert de l’Ouest mais a été classée par O’Grady, Voegelin et Voegelin (1966) dans la famille Mirniny, voisine de Wati. Les termes recueillis par Bates et Douglas sont sensiblement identiques et il est intéressant de noter, comme le fait White (1981), que la terminologie sociocentrée est devenue egocentrée.

distinction sociocentré - egocentré. Selon sa définition, la notion “ sociocentré ” ne peut être utilisée qu’à l’égard de termes qui désignent plus qu’un seul individu spécifique, mais un groupe entier ou un statut social. Il les distingue donc des notions “ relatif ” et “ absolu ” proposées par Goodenough, Romney et Epling et White (cités dans Service, 1960a) en ce que des termes sociocentrés ou sociocentriques peuvent aussi être relatifs. C’est cette définition que j’ai adoptée ici et, dans ce sens, toutes les appellations de moitiés générationnelles sont sociocentrées mais certaines sont absolues (ne dépendent pas de la moitié d’Ego), d’autres sont relatives (dépendent, au contraire, de la moitié d’Ego).

Les personnes d’une même moitié générationnelle se considèrent, à l’exception d’une certaine hiérarchisation de la relation aîné - cadet au sein des siblings réels, comme égales et réciproques et les moitiés générationnelles sont strictement endogames. Les relations entre personnes de moitiés générationnelles distinctes sont par contre hiérarchisées, à l’exception d’une certaine égalité et réciprocité entre le beau-fils et le beau-père réel même si l’évitement est la norme. Une affaire amoureuse et le mariage avec une personne de l’autre moitié sont considérés comme étant fortement incestueux et le terme appliqué à une telle relation est identique à celui qui peut désigner une personne de l’autre moitié : yinyurra¹.

Si au sein des moitiés générationnelles ce sont, par l’endogamie de moitié, les femmes qui circulent, entre les moitiés générationnelles, par contre, ce sont les biens qui sont échangés. Les flux de biens les plus importants sont, en effet, entre un homme et ses beaux-parents et entre les parents et leurs enfants, donc entre personnes de moitiés générationnelles distinctes².

Dans le cas des Ngaatjatjarra, les moitiés générationnelles sont Tjintultukultul (littéralement ‘du côté du soleil’) et Ngumpulurru (littéralement ‘du côté de l’ombre’), et elles sont bien évidemment compatibles avec la classification en sections. La première englobe les sections Tjarurru et Panaka, la seconde les sections Karimarra et Purungu.

¹ White (1981: 9) rapporte pour Yalata que, selon un informatrice, les gens de la moitié maru auraient un foie foncé et les gens de biranba un foie clair et que quelque chose de terrible arrivait si on les mélangeait.

² Tonkinson (cité dans White, 1981: 12) suggère d’ailleurs qu’une raison de la répugnance pour des

suite des notes sur la page suivante

Les moitiés générationnelles sont les institutions de l'organisation sociale qui ont la plus grande importance, si même elles ne sont pas les seules qui aient un véritable effet sur les pratiques. Dumont (1966) suggérait qu'elles étaient probablement antérieures au flux continu des générations. Non seulement elles permettent sommairement de distinguer les personnes afin d'adopter un comportement approprié, mais elles sont aussi les éléments qui résument l'identité d'une personne. La descendance indirecte, même si les sections ne sont pas aussi présentes chez les Ngaatjarra que dans d'autres groupes, est un phénomène réel en ce que, comme nous l'avons vu, un homme fait référence au père de son père plus qu'à son père. Je m'attarderai sur un autre mécanisme, appelé Kalyartu, qui met en relation des personnes de moitiés générationnelles identiques mais de génération différente et qui produit non seulement une identité ou réciprocity comportementale, mais aussi individuelle ou de personnalité en ce que l'une des personnes transmet son esprit (kuurti) à l'autre. Ceci n'est possible qu'entre personnes de moitiés générationnelles identiques.

En organisant les comportements à adopter, elles distribuent également les tâches durant les cérémonies. Lors des rituels, les personnes Tjintultukultu se positionnent face à l'Est, ceux de Ngumpuluru prennent place en direction de l'Ouest. Les premiers face au lever du soleil, les seconds face au coucher (voir aussi Glass, 1993 [1978]). Les tâches sont distinctes : les uns opèrent, les autres regardent. Puis les premiers opèrent et les seconds observent. Aussi, des agressions verbales et parfois physiquement simulées entre les deux camps, c'est-à-dire les deux moitiés, marquent-elles le début des rituels et la fin de conflits non-résolus datant d'avant la cérémonie (*cf.* aussi Tonkinson, 1991 [1978]: 76).

Les moitiés générationnelles sont l'expression de deux entités sociales qui ne sont pourtant pas limitées ni dans l'espace, ni dans le temps. Lorsque l'étranger est classé dans une catégorie de parents, il l'est aussi immédiatement au sein d'une des moitiés. Ne pas respecter, par la suite, un comportement attendu au sein de la moitié, comme le respect entre des siblings réels selon le principe de l'aînesse, ne sera pas sanctionné dans la même mesure que de ne pas respecter un comportement envers une personne de moitié générationnelle différente. Au quotidien, la relation entre Ego et son sibling aîné et la

mariages entre moitiés générationnelles est qu'il dérange le modèle ordonné de l'échange de cadeaux.

relation entre Ego et sa soeur de père réelle sont similaires, sinon identiques, en ce que Ego doit aux deux du respect et de l'obéissance et les deux ont par rapport à Ego un droit d'autorité et une fonction éducative. Pourtant, un manque de respect de la part de Ego envers son sibling aîné est une affaire individuelle qui doit être résolue entre les personnes concernées, alors que ce même manque de respect envers la soeur du père produit une indignation générale qui dépasse le seul niveau de décision des deux personnes concernées. L'attitude envers des personnes de moitié identique est sujet de préférences individuelles, de l'historique des deux personnes, mais celle envers des personnes de moitiés différentes est toujours soumise, en arrière-plan, à une norme qui, par le fait qu'elle établit les oppositions les plus fortement ressenties, reste présente dans toutes les relations.

Pour certains auteurs, tels Lévi-Strauss ou Radcliffe-Brown (1930-31) dans ses premiers écrits, les moitiés générationnelles ne sont que le produit du jeu des sections en ce qu'elles regroupent chacune les deux sections intermariables, ou, comme pour Lawrence (1937), elles sont la combinaison de l'existence de groupes locaux patriclaniques et de moitiés matrilineaires. Ceci est bien évidemment erroné pour les Ngaatjatjarra et probablement pour l'ensemble du Désert de l'Ouest puisque les moitiés matrilineaires et les patriclans n'existent pas et que les sections ne sont connues des Ngaatjatjarra que depuis relativement peu de temps, alors que les moitiés générationnelles étaient, avec grande certitude, déjà présentes. Je m'attarderai donc dans la partie suivante sur la question de l'origine du système à sections et de sa diffusion jusque chez les Ngaatjatjarra.

II.4.3. L'origine du système à section

a) Origine locale des sections

Les Ngaatjatjarra, comme les autres groupes du Désert de l'Ouest, n'ont pas toujours connu le système à sections. Les personnes les plus âgées se rappellent n'avoir pas ou

guère utilisé les sections lors de leur enfance, même s'ils en avaient toujours eu connaissance par les contacts avec les voisins à l'ouest qui les possédaient déjà. Il est difficile de dater avec exactitude l'arrivée du système chez les Ngaatjatjarra et plus particulièrement dans la région de Tjukurla, mais quelques indices donnés par des chercheurs contemporains sur sa diffusion dans la partie est et sud du Désert de l'Ouest permettent d'estimer son arrivée dans les années 20 et 30 de ce siècle. En effet, Tindale (1988 [1972]: 254) écrit que les Pitjantjatjara se familiarisent avec les sections depuis 1933, ce qui suppose que leurs voisins à l'ouest, les Ngaatjatjarra et Ngaanyatjarra, les utilisaient déjà. Berndt et Berndt (1992 [1964]: 47), quant à eux, écrivent que le système se diffusait dans la partie sud du Désert de l'Ouest (en direction d'Ooldea) seulement dans les années 1940.

Les anciens de Tjukurla savent attribuer aux noms de sections une direction géographique à partir de laquelle ils leur sont parvenus. Le groupe de Tjukurla - Pulpa et Wanarn - Warakurna utilise avec prédominance le système à 4 sections avec 6 termes, c'est-à-dire Karimarra, Milangka, Purungu, Panaka et Yiparrka. Pour les 5 premiers termes les témoignages sont univoques : leur origine est du Sud-Ouest, c'est-à-dire de la région des Kuwarra ou Kuwaratjarra, groupe dialectal qui aurait été remplacé par les Ngaanyatjarra. L'origine spatiale de Yiparrka est inconnue et ce terme n'est d'ailleurs que rarement utilisé. Certains disent que le terme proviendrait de l'ouest, d'autres pensent qu'il leur est parvenu du nord. Le groupe de Kurlkurla, par contre, emploie plus souvent les termes utilisés par les Pintupi au nord. Mais les Pintupi eux-mêmes adoptèrent le système à 8 sous-sections dans les années 30 en remplaçant un système à 4 sections avec 5 termes présent dans la partie nord-est du Désert de l'Ouest. Je reviendrai ultérieurement sur ce système à 5 termes. Attardons-nous maintenant sur les explications qui accompagnent l'arrivée des sections dans la partie sud de l'aire d'influence Ngaatjatjarra.

Le premier mythe, recueilli à Tjukurla, est sensiblement identique à celui reproduit par Tindale (1963a ms) dans ses notes suite à l'expédition vers Kudjuntari en 1963. Le second est extrait d'un récit recueilli par Glass et Hackett (1970a) auprès d'un homme Ngaanyatjarra.

Mythe 1

Les héros Nyirnnga, qui sont les hommes de la glace et du froid, sont

partis de Mt. Connor à l'Est où ils se sont divisés en deux groupes, l'un a emprunté la route du Sud, l'autre celle vers l'Ouest en longeant les lacs salés Amadeus et Hopkins, pour arriver aux Rawlinson Ranges. A proximité du lac Hopkins [Kumpu, *litt.* 'urine'¹], ils rencontrent Marlu, le kangourou, auquel ils redonnent vie et vigueur car il avait été chassé par un autre héros mythique [*cf.* Mythe 2]. Lors de leurs voyages dans les Petermann et les Rawlinson Ranges, ils se rendent compte que les gens s'y marient sans règles, que des soeurs épousent des frères. Ils établissent alors que les hommes Panaka doivent se marier avec des femmes Tjarurru et que leurs enfants sont Milangka. Au nord des Rawlinson Ranges ils rencontrent la mante religieuse [Wati Pununtu ou Wati Kawalpa] dont la femme avait été enlevée par les gens du Sud. Ils lui expliquent comment fonctionnent les sections. Wati Kawalpa part alors vers l'ouest où il contraint les gens de Kurruyultu à adopter le système à quatre sections.

Le mythe de la mante religieuse qui impose les sections aux gens de Kurruyultu, un site sacré situé au nord des Rawlinson Ranges et à l'ouest de Tjukurla, est le suivant :

Mythe 2

Il y avait un homme [mante religieuse, Wati Kawalpa] et une femme. L'homme, après de fortes pluies, part un jour pour chasser un kangourou mais il va devoir le poursuivre longtemps. Le kangourou se fatigue, mais l'homme utilise la sorcellerie pour lui redonner des forces et pour le poursuivre à nouveau jusque loin dans le Nord, où il le tue et en mange une partie. Le lendemain, lorsqu'il rentre chez lui, il ne trouve plus que l'abri. Sa femme était partie vers le sud avec un autre groupe. Il pose la viande qu'il a ramenée et part à la poursuite des gens du Sud. Pendant ce

¹ Le nom Kumpu pour le lac Hopkins provient d'un autre mythe lors duquel le kangourou et l'euro arrivent vers le lac de l'Est. Le kangourou urine de l'eau dans le lac afin que cette eau puisse bénéficier aux hommes et femmes qui vivaient dans la région. Mais l'Euro ne voulait pas aider les êtres humains et il y urine du sel.

voyage, il écoute et écoute encore et le vent froid du Sud [référence aux Wati Nyirnga, *cf.* Mythe 1] ramène tous les gens du Sud et les force à entrer dans un trou d'eau salée appelé Pita-Pita. Sa femme y entre en dernier. L'homme ordonne à deux enfants, l'un gaucher, l'autre droitier, de surveiller l'entrée du trou et il part chercher de l'herbe avec laquelle il allume un feu près du trou pour y faire entrer la fumée. Il part ensuite faire un autre trou appelé Tjunan et y force les gens du Nord [de Kurruyultu]. Et il y place aussi des gens du Sud, beaucoup de gens, et les appelle Panaka. Il place d'autres gens dans le camp à proximité du trou et les appelle Tjarurru. Il en place d'autres encore et les appelle Milangka. Puis il se met à sucer [acte de "sorcellerie" qui vise à ôter le poison] sa femme pour la raviver. Mais le hibou arrive, la suce à son tour, et elle en meure.

Notons deux éléments particulièrement intéressants. Le premier est que, selon la mythologie, les sections proviennent de l'est, alors que les groupes à l'est, tels les Pitjantjatjara, n'utilisent pas les sections et que les anciens savent bien que leur origine se trouve à l'ouest. Le second est que les Nyirnga instaurent les sections car ils s'aperçoivent que les gens se mariaient sans règles, comme si les sections étaient, en accord avec les analyses des anthropologues précurseurs, des classes de mariage. Ces contradictions au sein de la mythologie même et entre la mythologie et la réalité ne sont bien évidemment pas spécifiques aux Ngaatjatjarra ni à l'origine des sections. Tous les héros mythiques obtiennent des sections et les incompatibilités et incohérences en ce qui concerne les alliances de ces héros et leurs sections sont généralisées. Les Wati Kutjarra, par exemple, deux hommes qui traversent le désert en entier et qui apprennent aux gens du Nord comment pratiquer la circoncision, sont de section Tjarurru et Panaka. Mais ils changent plusieurs fois de sections de façon que Tjarurru devient Panaka et Panaka devient Tjarurru. Autre exemple est constitué par les Pléiades (Kungkaruneara), femmes qui viennent de l'Est, voyageant vers l'Ouest, et chassées par Wati Kulu (l'homme lune) qui est Panaka et qui, avec son sexe immense, tente d'engendrer non seulement les filles (Tjarurru), mais

aussi les mères (Karimarra) qui sont ses belles-mères¹. Wati Marlu, le kangourou, est de section Milangka. Il met au monde des enfants Panaka qui sont effectivement de la section de ses enfants, mais aussi des enfants Tjarurru, qui sont pourtant de la section de ses belles-filles et beau-fils².

Cette confusion se retrouve également dans les notes de terrain de Tindale (1935a ms) qui recueille en 1935 à Warburton des relations entre sections qui sont quelque peu étranges. En effet, Tindale note que maritji (le frère de l'épouse) pour un homme Milangka est Panaka, alors que, selon ce même informateur, Milangka épouse Purungu et que maritji aurait donc dû être également Purungu. Il note aussi que, selon cet informateur, le père du père est Purungu, alors que, selon le système actuel, il aurait dû être Milangka (ou Karimarra), comme Ego. Plus loin, dans ces mêmes notes, Tindale présente le système à section des Ngaatjatjarra de sorte que les matricycles et patricycles sont inversés par rapport aux relations actuelles entre les sections. Les enfants d'une femme Purungu sont Tjarurru, alors qu'ils devraient être Panaka; et les enfants d'un homme Purungu sont Panaka au lieu de Tjarurru.

Dans les notes de terrain de l'expédition de 1957 (Tindale, 1957 ms) dans la partie nord-ouest de l'Australie du Sud et la partie est de l'Australie de l'Ouest, il recueille d'abord un système à section qui correspond à celui en vigueur actuellement. Plus loin, par contre, il note deux possibilités pour le rejeton d'un homme Karimarra qui serait soit Tjarurru, soit Panaka. Aussi, pour la région des Blackstone Ranges au sud des Rawlinson Ranges, il note les relations suivantes :

<u>Homme</u>	<u>Femme</u>	<u>Enfants</u>	
Taroro	Panaka	Karimara	<i>(enfants normalement Purungu)</i>
Karimara	Purungu	Taroro	<i>(enfants normalement Panaka)</i>

La confusion devient presque parfaite lorsque pour Mt. Davies, à une centaine de

¹ Voir aussi Tindale, 1959.

² Cet exemple, comme l'interchangibilité des sections pour Wati Kutjarra, est d'ailleurs intéressant en ce qui concerne le problème Aluridja, c'est-à-dire l'absence de distinction entre siblings et cousins croisés, et
suite des notes sur la page suivante

kilomètres seulement à l'est des Blackstone Ranges, il note:

<u>Homme</u>	<u>Femme</u>	<u>Enfants</u>	
Taroro	Panaka	Karimara	<i>(enfants normalement Purungu, comme Blackstone Ranges)</i>
Karimara	Purungu	Panaka	<i>(correspondant au système actuel)</i>
Purungu	Tjarurru	(?)	<i>(normalement mariage de Purungu avec Karimarra/Milangka)</i>
Milangka	Yiparrka	Tjarurru	<i>(normalement mariage entre Milangka et Purungu)</i>

Si l'on admet, dans ce dernier système, que les enfants d'un homme Tjarurru sont Karimarra, il faut conclure qu'il épouse, selon le second mariage indiqué, une femme de la section de sa mère. Et si l'on admet une erreur dans le premier mariage où l'enfant de Tjarurru devrait en fait être de la section Purungu, on en conclut que, selon le second mariage, il épouserait une femme de la section de sa fille.

Lors de l'expédition de 1963 dans les Rawlinson Ranges, par contre, plus aucune anomalie par rapport au système actuel n'est notée (Tindale, 1963a ms).

Trois raisons principales peuvent être données à ces confusions. La première serait liée à des erreurs de transcriptions de la part de Tindale. La seconde témoignerait d'un système qui se trouve en transformation et dans lequel les sections sont réajustées. La troisième serait l'incertitude des informateurs eux-mêmes par rapport à un système relativement récent.

Je pense que l'on peut raisonnablement exclure la première raison quand on connaît le sérieux avec lequel Tindale recueillait et notait les informations. La seconde, par contre, est plus délicate. S'il y avait ajustement il faudrait encore pouvoir en déterminer la référence : ajuster par rapport à quoi ? Un système à section est toujours ajusté en fonction des systèmes des voisins parce qu'il est aussi une manière de régler les relations avec eux.

rejoint l'expression Kungkankatja minalinkatja.

Or, à l'est, aucun groupe ne connaissait un tel système et les uniques groupes qui utilisaient les sections à l'ouest étaient aussi ceux qui les leur avaient transmis. On peut donc admettre que le système à section provenant de l'ouest avait été adopté tel quel, sans nécessité de réajustement puisqu'aucun voisin ne connaissait un système différent. J'y reviendrai dans la prochaine partie lorsque je discuterai la diffusion des sections sur une échelle spatiale plus générale. Il me semble donc que la seule raison de la confusion et incohérence des divers systèmes recueillis par Tindale est liée à l'incertitude des informateurs eux-mêmes, témoignant du fait que les sections n'y étaient parvenues que récemment. Ceci est renforcé par le fait que, comme je l'ai indiqué, les Ngaatjatjarra encore aujourd'hui ne font pas preuve d'une certitude absolue et aveugle en ce qui concerne les relations entre les diverses sections et qu'un temps de réflexion leur est souvent nécessaire. L'utilisation des sections par les Ngaatjatjarra n'est donc pas seulement peu quotidienne, mais aussi récente.

Voilà pour l'origine locale des termes ou du système à section. Or, sa présence est relativement récente pour l'ensemble du Désert de l'Ouest et sa capacité de permettre le classement sommaire des “étrangers” a probablement été un des moteurs de sa diffusion. Attardons-nous maintenant sur la diffusion de ces sections au sein de l'ensemble du Désert de l'Ouest.

b) La diffusion des sections jusque chez les Ngaatjatjarra¹

Les ethnologues reconnaissaient depuis longtemps la similitude dans la nomenclature de l'organisation sociale de groupes pourtant géographiquement distants les uns des autres. Bates (1925) déjà formulait une hypothèse plausible lorsqu'elle indiquait que les noms de sections chez les Aranda du centre trouvaient leur origine vraisemblablement dans la partie nord des Kimberleys, à l'extrémité nord-ouest du continent. Elkin (1938-40: 199) écrivait

¹ Je me permets de résumer certains points — et d'en développer d'autres — d'une étude que j'ai entreprise antérieurement et dont une version abrégée doit être publiée prochainement (Douset, n.d.).

quelques années plus tard que l'étude des sections et sous-sections dans le Territoire du Nord et dans l'Australie de l'Ouest montre qu'elles se sont diffusées dans ces régions à partir du Nord-Ouest, c'est-à-dire la région de Grey - Broome, partie méridionale des Kimberleys. Strehlow (n.d.), dans un manuscrit écrit au début des années 50, en indiquant que les sous-sections des Aranda sont relativement récentes et guère plus que des “ étiquettes inter-tribales commodes au groupement [classification] de la parentèle¹ ”, sous-entend leur origine “ étrangère ”. Enfin, Rose (1976: 193) formulait la nécessité d'étudier les permutations, combinaisons, substitutions et disparitions des éléments de la nomenclature de l'organisation sociale au cours de leur diffusion au sein du continent.

Ces constats, qui n'ont guère fait l'objet d'études spécifiques et approfondies jusqu'à récemment, renvoient à deux questions principales. Si les sections et sous-sections se sont diffusées à travers le continent, c'est que le système n'a pas été inventé indépendamment à différents endroits en même temps et qu'il est donc nécessaire de retrouver ce ou ces points d'origines spécifiques afin d'en décrire la diffusion. La deuxième question renvoie, en conséquence, aux mécanismes de diffusion. Si le, ou les systèmes ont été inventés dans quelques lieux spécifiques et délimitables, alors qu'ils sont présents sur une grande partie du continent, c'est que les groupes adoptant le système ont forcément eu des raisons de le faire ou, exprimé autrement, c'est que ces systèmes sont inhérents à leur propre diffusion. J'ai déjà répondu à cette deuxième question lorsque j'indiquais que les sections sont, pour les Ngaatjatjarra, des outils qui, plus que d'organiser la société, permettent de régler les relations avec l'autre inconnu ou peu connu. Si l'utilité d'une institution est d'organiser le contact avec l'autre, — une sorte d'ambassadeur dans le domaine de la politique extérieure —, c'est que le caractère propre de cette institution est de devenir une *lingua franca* de l'organisation sociale, de se généraliser et de se diffuser. J'ai déjà cité Strehlow à ce sujet qui ne voyait dans les sous-sections Aranda guère plus qu'une manière de rendre compatibles les catégories de parents d'un groupe avec celles des autres et de ce fait d'organiser les mariages et les cérémonies “ inter-tribaux ”. Elkin (1940: 24) est encore plus explicite lorsqu'il écrit que “ les sections et particulièrement les sous-sections se diffusaient lors de rencontres inter-tribales comme un moyen de réguler le

¹ “ *Convenient inter-tribal labels for kin-groupings* ”.

comportement ”. Pour Fry (1933a: 267), les sections et sous-sections servent “ comme une référence toute faite par leur caractère d’être constantes pour chaque individu¹ ”.

Abordons maintenant la question de l’origine du ou des systèmes à sections et de leur diffusion au sein du Désert de l’Ouest. Les Kariera, tribu sur la côte ouest du continent ont été décrits comme ayant une organisation sociale en 4 sections et le nom de ce système, compatible avec la classification des parents qu’effectue cette tribu, a d’ailleurs souvent reçu l’appellation “ tribale ”. On parle de système à 4 sections ou de système de type Kariera, tout comme on parle de système à 8 sous-sections ou de système de type Aranda. C’est peut-être parce que Radcliffe-Brown illustre ce système d’après cette tribu que, implicitement, on n’y a pas seulement associé le nom de système, mais également son origine. Si Radcliffe-Brown avait étudié les sections des Bunaba ou de tout autre groupe utilisant les sections et sous-sections, il en serait peut-être autrement aujourd’hui.

Brandenstein, en analysant la signification de la nomenclature des sections des Kariera, supposait que cette tribu en était à l’origine. Résumons rapidement les conclusions de l’auteur (1970, 1972 et 1982). Brandenstein étudie la signification, la substance, que portent les noms de sections dans leur relation dualiste. Il établit que la sémantique des termes met en opposition d’un côté le “ sang froid ” au “ sang chaud ”, et, de l’autre côté, “ l’actif ” ou “ l’activité ” au “ passif ” ou à la “ passivité ”. Ainsi, Pannaga et Purungu des Kariera sont de “ sang froid ”, Karimarra et Palyarri de “ sang chaud ”; et, Pannaga et Karimarra sont “ actifs ”, Purungu et Palyarri sont “ passifs ”. L’auteur veut montrer que la classification en quatre sections est aussi une classification naturelle. Les reptiles sont classés comme “ sang froid ” et sont donc associés aux sections Pannaga et Purungu; le feu est classé Karimarra, la rosée est classée Purungu, et ainsi de suite. Mais Brandenstein va jusqu’à proposer la thèse selon laquelle les Aborigènes auraient reconnu des lois biologiques de l’hérédité et que les caractéristiques attribuées aux sections correspondraient à des traits psychologiques humains (des tempéraments ou humeurs) hérités selon les règles qui lient les sections entre elles. En d’autres termes, un homme Purungu serait,

¹ “ [class name] serves as a ready-reference index by virtue of the fact that it is a constant for each individual. ”

effectivement et de manière observable, “ passif ” et de “ sang froid ” et, en épousant une femme Pannaga de même “ sang ” mais “ active ”, il aurait un enfant Karimarra dont le tempérament serait “ actif ” et de “ sang chaud ”. On en conclut que le sang des enfants possède toujours la caractéristique opposée au sang des parents et que le tempérament de l'enfant est opposé à celui du père mais identique à celui de la mère.

Deux éléments indiquent que Brandenstein prend le système Kariera effectivement comme le système originel. D'abord, il nous indique que les noms de sections Kariera se sont diffusés vers l'Est à partir de leur “ *home ground* ” (1970: 43 et 44). Ensuite, plus significativement encore, si les noms de sections possèdent bien des traductions et significations sémantiques Kariera et que l'on constate que ces noms ont été diffusés pratiquement à l'identique dans d'autres régions vers d'autres langues, c'est que c'est auprès de cette tribu qu'ils trouvent leur origine. En effet, le terme Karimara n'a aucune signification chez les Ngaatjatjarra, alors que chez les Kariera il se composerait, selon Brandenstein, de kari (pointu, amer) et du suffixe -marra (fabricant, réalisateur), avec une valeur sémantique équivalente à “ extrémiste ”, ce qui rejoint la caractéristique psychologique attribuée à une personne de la section Karimarra qui serait “ active ” et de “ sang chaud ”.

La méthode et les propos de Brandenstein ont été critiqués par McConvell (1985b) qui, dans diverses études, établit d'autres régions comme étant l'origine de la nomenclature des systèmes à sections et sous-sections. Le point de discordance entre ces deux auteurs s'articule essentiellement autour de l'origine des sous-sections, pour lesquelles Brandenstein effectue le traitement sémantique identique à celui opéré sur les noms de sections des Kariera et dont il dit qu'elles se seraient développées à partir du système Kariera¹. McConvell trouve que le système a 8 sous-sections à vu le jour dans la région du Victoria River, dans le Territoire du Nord, à partir de la fusion de deux systèmes à quatre sections, l'un originaire la région du Pilbara, qu'il appelle le *Southwestern section system*, l'autre dans le nord du Territoire du Nord, au sud de Darwin, qu'il appelle le *North-central*

¹ Même si McConvell semble, du moins en 1985, en accord avec Brandenstein en ce qui concerne l'origine de quatre termes des huit sections qui se trouverait dans le Pilbara et donc de l'origine du système à 4 sections lui-même (Brandenstein, 1982 et McConvell, 1985a et 1985b).

section system. Le système à 8 sous-sections se serait créé à partir d'intermariages entre les deux systèmes à 4 sections et ce nouveau système à 8 sous-sections se serait diffusé vers l'est et le sud en direction de l'Australie centrale (voir le Tableau 2 à la page 40 où j'ai présenté le lieu d'origine et les routes de diffusion du système à 8 sous-sections).

Mais au cours de travaux ultérieurs, le linguiste McConvell (1990 et 1996) présente une autre origine possible pour le système à 4 sections qui se trouverait au sud-ouest du Désert de l'Ouest (voir également le Tableau 2 à la page 40), qui se serait diffusé vers le nord le long de la côte et qu'il appelle le *Western section system*¹.

L'étude que j'ai entreprise moi-même est quelque peu différente de celles effectuées par McConvell. D'abord, je ne m'attarde pas sur les transformations linguistiques que subissent les termes au cours de leur diffusion mais j'accepte des termes linguistiquement similaires comme étant identiques. Par exemple, je ne m'attache pas sur les raisons de la différence entre le Kaiamba des Njikenas, le Kaimera des Djugun, le Karimba des Njul Njul ou encore le Karimara des Ngarluma, mais je considère que ces termes représentent uniformément une *catégorie* que j'appelle, arbitrairement, Karimara. Ensuite, je ne m'attarde pas sur des périodes de diffusion anciennes mais j'utilise uniquement des sources d'informations écrites sur la présence ou absence d'un nom de section (d'une catégorie) à un endroit spécifique. Ainsi, les sources les plus anciennes utilisées remontent à Daisy Bates au début du siècle et j'émetts l'hypothèse d'une diffusion qui a débuté entre le début et la moitié du 18ème siècle et qui s'est achevée vers la moitié du vingtième siècle.

La méthode employée est relativement simple. Si les sections sont essentiellement des outils qui permettent de classer l'étranger, comme nous l'avons vu pour les Ngaatjatjarra, alors les divers groupes utilisant des terminologies distinctes pour les sections doivent trouver un moyen de faire concorder entre eux la terminologie de l'organisation sociale, c'est-à-dire qu'ils doivent ajuster leur système à celui des voisins. Ainsi, par exemple, si un groupe ne connaît pas le nom de section Paljeri retrouvé le long

¹ En 1990 il parle de quatre possibles régions d'émergence du système à 4 sections qui toutes se trouveraient à des endroits où des systèmes à moitiés matrilineaires rencontrent des systèmes à moitiés patrilineaires. Ces quatre régions sont au sud de Darwin, au Sud-Ouest du Désert de l'Ouest, dans le Victoria et au Sud du golfe de Carpentaria dans le QLD (voir la figure 1 dans McConvell, 1990, à la page 6).

de la côte Ouest et utilisé pourtant par son voisin, il doit mettre en équivalence ce Paljeri de l'étranger avec un terme (une section) de son propre système. Admettant une diffusion générale d'ouest en est, on peut donc assumer que les termes ont soit été adoptés tels quels, soit ont été remplacés par d'autres et que, dans ce dernier cas, les termes remplacés doivent être structurellement substituables aux termes remplaçants. En étudiant la terminologie utilisée par les divers groupes du Désert de l'Ouest et des environs, il est ainsi possible de décrire des routes de diffusion de termes identiques, mais aussi des routes de diffusion "logiques" ou de substitution dans lesquelles la cohérence entre les termes substitués et les termes substituants est maintenue telle qu'une section X remplace toujours une section Y parce que X et Y sont structurellement équivalents selon une route spécifique à déterminer. Tout en indiquant qu'une des étapes premières dans la construction de ces routes de diffusion des sections au sein du Désert de l'Ouest était le calcul de droites de régression représentant les points moyens de l'apparition des termes dans l'espace, je me permets de procéder directement à la formulation de quelques conclusions, puisque le but de ce chapitre n'est pas celui de s'attarder sur les mécanismes de diffusion des sections mais seulement de souligner que le système lui-même est à l'origine étranger au Désert de l'Ouest et qu'il y est parvenu dans une période relativement récente.

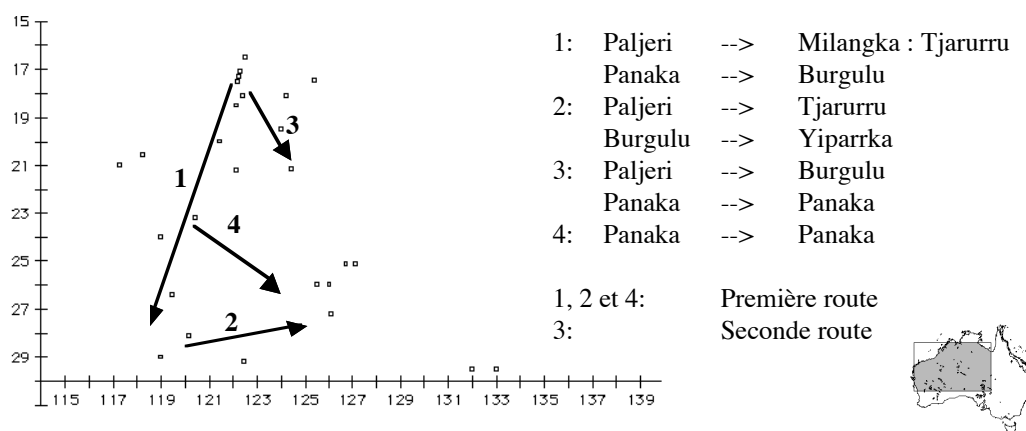
Au sein et à la périphérie du Désert de l'Ouest huit termes ou catégories sont retrouvées. Il s'agit de Karimarra, Tjarurru, Purungu, Paljeri, Panaka, Burgulu, Yiparrka et Milangka. Purungu, Karimarra et Panaka sont les catégories les mieux représentées et les mieux distribuées dans l'espace, il s'agit de catégories généralisées. Leur origine ou du moins leur point d'entrée dans le Désert de l'Ouest semble effectivement se trouver dans le Pilbara et leur diffusion se fait du Nord-Ouest au Sud-Est, vers l'intérieur du désert, même si, selon McConvell, cette diffusion aurait suivi le chemin du Nord en longeant le Désert de l'Ouest. Nous retrouvons Karimarra et Panaka jusque chez les Aranda du Sud, dont la forme locale est Kamara et Pananga (Elkin, 1931b: 71), et Karimarra chez les Alyawara, dont la forme locale est Kimarra (Yallop, 1969). La diffusion de Paljeri semble procéder sur un axe Nord-Sud le long de la côte et à l'ouest des déserts. Tjarurru et Yiparrka ne sont présents que dans la partie sud de l'espace observé. Leur absence dans la partie nord, notamment dans le Pilbara, indique que leur origine ou point d'entrée n'est pas à rechercher dans le même lieu que Purungu, Karimarra et Panaka. Comme pour Milangka, qui forme

un couloir dont la diffusion est similaire à celle des catégories originaires du Pilbara-Kimberleys (Purungu, Karimarra, Panaka), la répartition de ces catégories est limitée et on pourra les considérer comme des catégories localisées ou locales. Burgulu est une catégorie sans cohésion et peu représentée. Elle ne pénètre ni dans la région du Pilbara, ni dans le Désert de l'Ouest. Burgulu est une catégorie limitée à la partie sud-ouest de la région observée avec une intrusion un peu plus au nord, auprès des Yulbaridya (Yulparitja) (*Yulparitja*). Il s'agit d'une catégorie disloquée.

Purungu n'est jamais remplacé, c'est-à-dire qu'il n'est jamais mis en équivalence avec un autre terme. Là où le système à sections progresse, Purungu progresse également. Purungu est le noyau du système à quatre sections. Au contraire de ce qu'impliquent les opinions de Christensen (1981: 368), Milangka et Tjarurru sont trop souvent combinées au sein de groupes identiques pour être substituables. Si un groupe connaît Milangka et Tjarurru, et que son voisin ne connaît pas Milangka, mais Tjarurru, il est invraisemblable que Tjarurru y remplace le Milangka du premier groupe, et il en va de même pour les catégories Yiparrka et Tjarurru. Il est par contre possible d'envisager des substitutions entre Panaka et Yiparrka, Paljeri et Tjarurru/Milangka/Yiparrka et entre Burgulu et Milangka/Yiparrka.

Ces hypothèses avaient été formulées localement par divers auteurs. Bates (cité dans Elkin, 1938-40: 332) parle d'une équivalence entre Panaka et Yiparra dans la région des Mandjindja, et ces deux sections sont effectivement équivalentes chez les Ngaatjatjarra et les Ngaanyatjarra. Bates (1985: 104-5 et 1925), encore, parle d'une équivalence Paljeri - Tjarurru dans le Sud-Ouest, la région des Koara ou Kuwarra et dans la région de Mount-Jackson, vraisemblablement les Kalaako, également appelés Malpa. McConvell (1985a: 11) avance l'hypothèse de l'équivalence Paljeri - Milangka chez les Njangamarda. Chez les Yulbaridya, ce n'est pas Milangka, mais Burgulu qui remplace Paljeri (*cf.* McKelson, 1979). Bates (1985: 102) écrivait aussi que, dans le Upper Murchison, c'est-à-dire chez les Ngarlawonga, Burgulu commencerait à remplacer Panaka.

Ces différents constats et l'étude des combinaisons et équivalences entre catégories auprès des divers groupes permettent de dessiner des routes de diffusion selon la substitution des termes entre eux pour Panaka et Paljeri (Carte 8).



Explications: _l'axe vertical correspond au degré de latitude, l'axe horizontal au degré de longitude. Les points noirs représentent l'emplacement approximatif des divers groupes étudiés. Paljeri —> Milangka : Tjarurru signifie que sur la route 1, Paljeri est remplacé soit par Milangka, soit par Tjarurru.

Carte 8: Routes de diffusion et de substitution des noms de sections Paljeri et Panaka

Cette carte produit une image grossière de la diffusion des sections dans le Désert de l'Ouest. Trois routes principales peuvent être distinguées :

- 1) à partir du Pilbara vers le Sud-Ouest le long de la côte,
- 2) à partir du Sud-Ouest vers l'intérieur du Désert de l'Ouest, comprenant de nouveaux termes qui n'apparaissent pas dans le Pilbara et donc avec grande certitude à la suite d'une rencontre entre le système du Pilbara et un nouveau système avec de nouveaux termes du Sud-Ouest, et
- 3) à partir du Pilbara vers le Sud-Est, pénétrant directement le Désert en direction des Yulbaridya et des Pintupi.

Attardons-nous maintenant, comme annoncé plus haut, sur l'arrivée du système à sections puis à sous-sections dans la partie nord de l'aire d'influence Ngaatjatjarra et chez les Pintupi.

(1) Les Pintupi ou la transition de 5 sections à 8 sous-sections

Les Pintupi connaissent, comme je l'ai déjà indiqué, un système à 8 sous-sections. Mais tel n'a pas toujours été le cas. En 1932 les Pintupi utilisaient encore, selon Fry (1934b), un système à 4 sections avec 5 termes qui était en train de se transformer en un système à sous-sections suite aux contacts avec leurs voisins à l'est, les Luritja (en fait ils étaient des Ngalia, sous-groupe des Warlpiri). Ces 5 sections étaient agencées de la manière suivante (Figure 25).

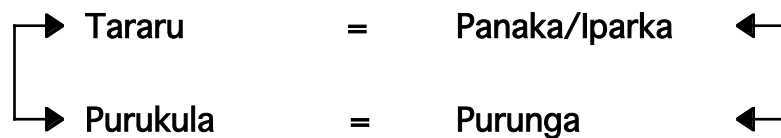


Figure 25: Les sections des Pintupi avant l'adoption du système à sous-sections

Les similitudes entre l'ancien système Pintupi et les systèmes de leurs voisins sont indéniables. Selon Elkin (1938-40: 332), en substituant Karimarra à Purukula (Burgulu), l'ancien système Pintupi ressemble à celui retrouvé à Mt. Margaret, chez les Waljen; et, en substituant Milangka à Purukula (Burgulu), le système ressemble à celui des Mandjindja.

<u>Pintupi</u>		<u>Waljen</u>		<u>Mandjindja</u>	
Tararu	Panaka/Ibarga	Tararu	Panaka	Tararu	Ibarga
Purukula	Purunga	Karimara	Burunga	Milanga	Burunga

Ceci prouverait, toujours selon Elkin, l'équivalence entre Panaka et Ibarga (Yiparrka). Et, en effet, lorsque l'on trace une droite entre les Waljen, les Mandjindja et les Pintupi, l'on retrouve les Ngaanyatjarra et les Ngaatjatjarra auprès desquels les deux noms sont placés dans la même catégorie au sein du système : Karimarra et Milangka sont des synonymes et Panaka et Yiparrka sont des synonymes.

Mais plus encore, les Pintupi avaient combiné deux systèmes, celui venant du Sud-Ouest avec l'alliance de Tararu avec Panaka et Iparka, et celui qui pénétrait directement le Désert de l'Ouest à partir du Pilbara en passant par les Yulbaridya. En effet, l'alliance de Purukula avec Purunga est retrouvée chez ces derniers (Figure 26).

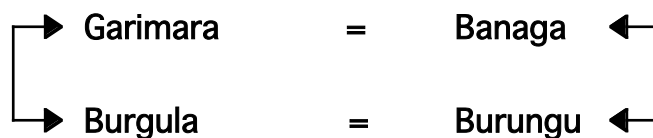
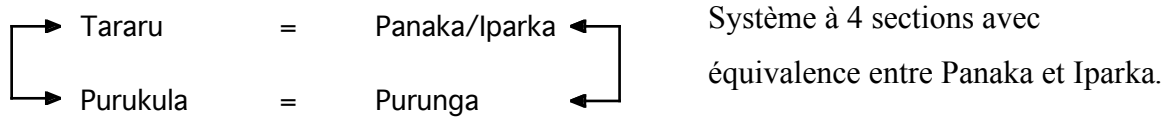


Figure 26: Les sections des Yulbaridya (aussi Yulparitja et Nangatara) selon McKelson (1979: 217).

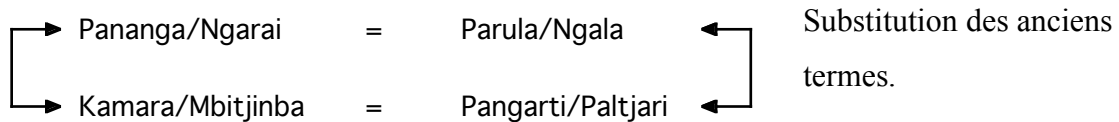
Avec l'adoption du nouveau système dans les années 30, les Pintupi introduisaient également de nouveaux termes dans leur organisation sociale. Les correspondances entre ces nouveaux termes, marqués sexuellement, et les termes de l'ancien système à 4 sections étaient, selon Fry (voir aussi Elkin, 1938-40: 331) les suivantes (j'ai omis les préfixes sexués des termes).

<u>Pintupi</u>	était équivalent à	<u>Luritja (Ngalia)</u>
Tararu		Pananga et Ngarai
Purunga		Pangarti et Paltjari
Purukula		Kamara et Mbitjinba
Iparka		Tangala et occasionnellement Parula
Panaka		Parula seulement

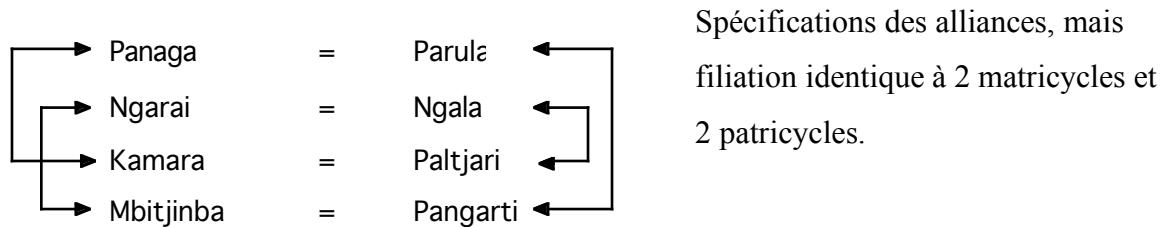
Il nous est donc possible de formuler une hypothèse sur la transition du système à 4 sections avec 5 termes en un système à 8 sous-sections qui montre que les systèmes n'ont pas été simplement échangés, mais qu'il y a eu substitution des termes, divisions des doublons et reformulation des règles de filiation de sorte à ce que les cousins croisés du premier et du deuxième degré soient différenciés.



Devient



Devient



Devient (système et orthographe actuels)

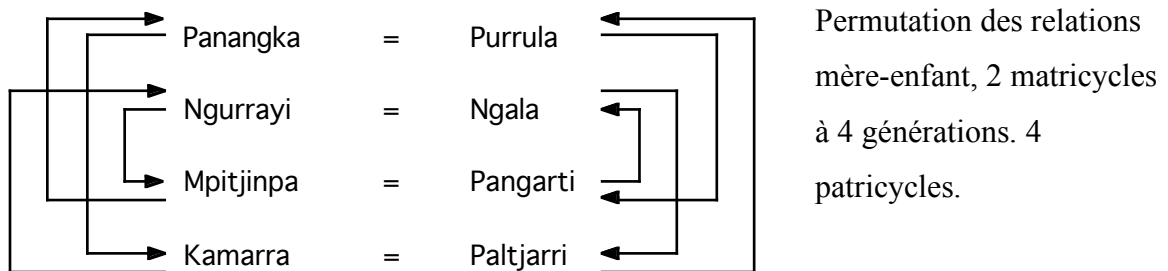


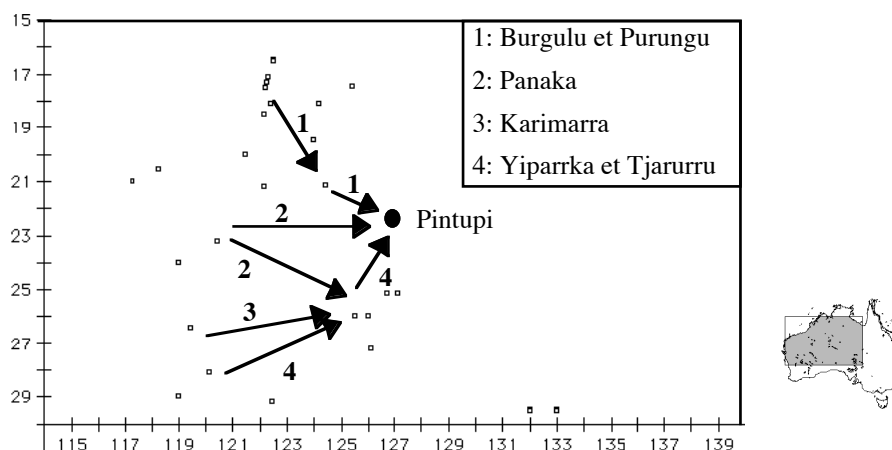
Figure 27: Transition possible du système à 5 sections au système à 8 sous-sections chez les Pintupi.

Mais Panaka et Yiparrka n'étaient pas simplement des synonymes ou identiques chez les Pintupi, car, lorsque l'on observe la transition du système à 4 sections vers le système à

8 sous-sections, et puisque la catégorie Panaka est présente dans les deux systèmes, on aperçoit une certaine incompatibilité. En effet, dans le système à 4 sections Panaka épousait Tjarurru. Dans le second, par contre, Panaka remplace Tjarurru et l'ancien Panaka est remplacé par le nouveau Parula. Or, chez les Aranda, qui possèdent un système identique, Panaka (Pinangka) épouse Parula (Purula) (*cf.* Elkin, 1931b: 71). Il semble donc qu'à un stade de la transformation Panaka aurait épousé Panaka, c'est-à-dire lorsque Tjarurru est remplacé par Panaka et Panaka par Parula. La solution est relativement simple. Panaka et Yiparrka ne seraient, en fait, pas tout-à-fait substituables dans le sens où, même si les deux sections connaissent des relations identiques au sein du système, il se pourrait qu'elles représentaient des individus différents; par exemple deux groupes géographiques distincts, l'un utilisant Panaka, l'autre Yiparrka¹. Si, chez les Ngaatjatjarra, Panaka est identique par assimilation à Yiparrka (les deux correspondent à des individus identiques) et son donc de véritables synonymes, dans l'ancien système Pintupi, les deux sections n'étaient identiques que par relation au sein du système. Il est possible que le groupe utilisant Panaka se situait dans la partie ouest, l'autre, utilisant Yiparrka, dans la partie sud, correspondant à la direction de laquelle ces noms de sections ont avec grande certitude progressés jusque chez les Pintupi.

Ces constatations nous permettent de dessiner des routes de diffusion des sections à partir du Pilbara et du Sud-Ouest jusque chez les Pintupi.

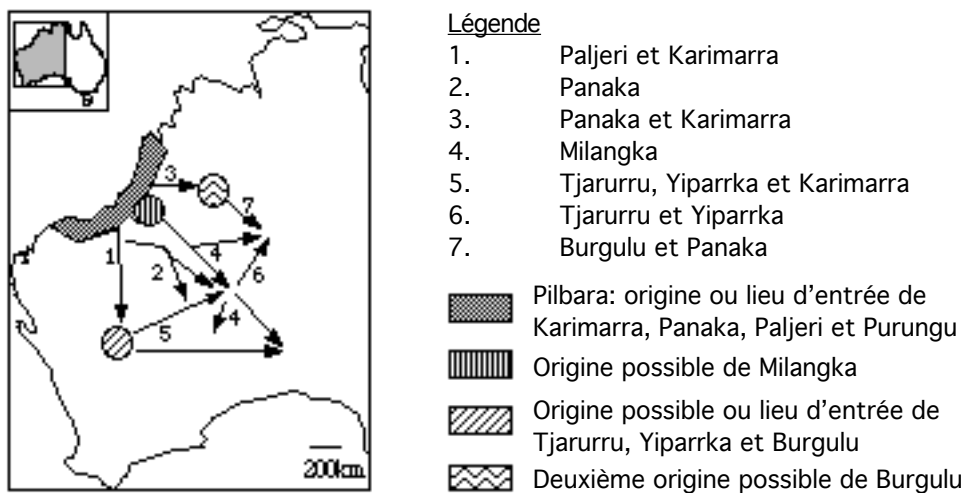
¹ Ceci ne veut évidemment pas dire que les groupes étaient constitués chacun de personnes d'une section, mais seulement que les membres des groupes utilisaient pour la même catégorie le nom Panaka pour l'un et Yiparrka pour l'autre.



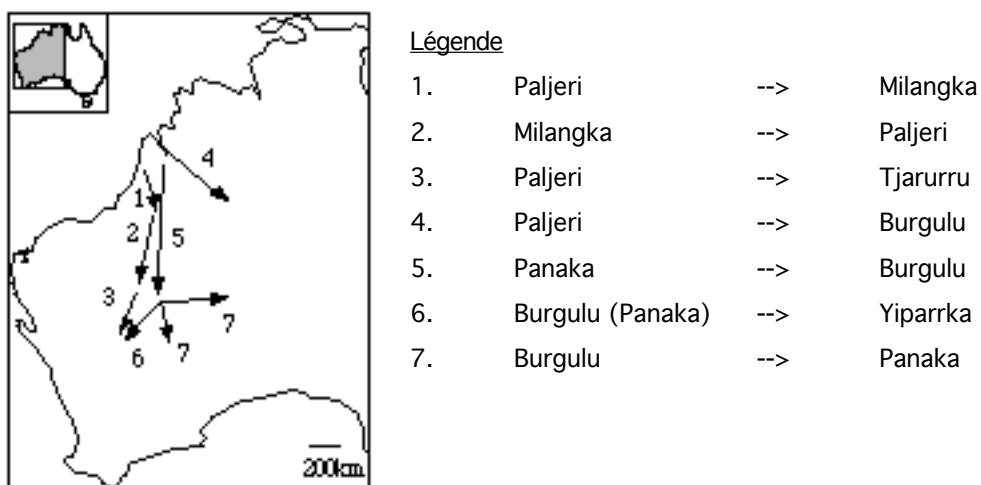
Carte 9: Diffusion des sections dans le Désert de l'Ouest jusque chez les Pintupi

(2) Diffusion des sections dans le Désert de l'Ouest : une vue d'ensemble

Les quelques constatations sur la diffusion et substitution de la terminologie associée au système à sections permettent d'élaborer maintenant une vue d'ensemble. Afin de ne pas trop charger les cartes, deux représentations sont exposées. La première montre les routes de diffusion des noms de sections tels quels, c'est-à-dire indépendamment de leur substitution par d'autres termes (Carte 10). La seconde, par contre, ne représente que la diffusion des termes substitués et substituants (Carte 11). C'est, bien évidemment, la fusion de deux cartes qui doit être comprise comme l'hypothèse générale sur la diffusion du ou des systèmes à sections dans le Désert de l'Ouest.



Carte 10: Routes de diffusion des noms de sections sans substitution



Carte 11: Routes de diffusion des noms de sections substitués et substituants

La terminologie et le système associé semblent avoir suivi deux routes principales lors de leur diffusion. Ces deux routes sont, pour la première, du Pilbara vers l'intérieur du Désert avec les termes ou sections Karimarra, Panaka, Paljeri et Purungu et, un peu plus au sud, Milangka; du Sud-Ouest vers le désert, pour la seconde, avec Tjarurru et Yiparrka,

peut-être aussi Burgulu. Le système du Pilbara s'est diffusé selon deux logiques. La première, vers le Sud le long de la côte¹, la seconde en direction du Sud-Est vers les Yulbaridya puis dans le désert.

Je propose de retenir deux éléments de ce bref chapitre. Le premier est que la diffusion s'est, d'un point de vue général, effectuée d'ouest en est, de la côte vers l'intérieur du désert, et ceci à partir de deux régions focales qui sont le Pilbara et le Sud-Ouest. Il serait possible d'identifier ces deux régions comme les centres d'origines de deux systèmes à sections, ou du moins comme l'origine de deux systèmes terminologiques pour le système à sections. Ces deux systèmes ont pénétré dans le désert et, se rencontrant, on crée des formes terminologiques hybrides, comme en témoignent les Pintupi ou Ooldea.

Le second est que la diffusion des termes et du système associé est relativement récente. Une preuve en est les systèmes dits à 6 sections qui ne sont, en fait, que la phase temporaire dans l'ajustement de deux terminologies qui se rencontrent lors de la diffusion du système, phénomène renforcé par les migrations et la concentration des groupes dans les centres occidentaux. Le fait que Panaka et Yiparrka correspondaient à deux groupes de personnes distincts dans les années 30 chez les Pintupi, comme nous l'avons vu lors de la transformation d'un système à 4 (5) sections en un système à 8 sous-sections, alors que ces deux sections occupaient des positions structurales identiques, est le témoin de cette diffusion récente. Si les 5 sections avaient été connues par les Pintupi depuis plusieurs générations, on peut supposer que Panaka et Yiparrka auraient été identiques par assimilation des personnes et non pas uniquement par leurs relations au sein du système. L'adoption du système à section chez les Pintupi et Ngaatjatjarra entre le début de ce siècle et les années 30 reste donc une hypothèse plausible.

L'arrivée des colons a certainement eu un effet amplificateur et accélérateur de la

¹ Il n'est en théorie pas possible de déterminer si la diffusion s'est faite de Nord en Sud ou de Sud en Nord. Mais la version Nord-Sud est la plus probable.

diffusion et de l'adaptation des différentes terminologies entre elles. Mais le moteur principal de la diffusion est ce caractère inhérent au système qui est sa capacité à classer des "étrangers". Il facilite l'adoption d'un comportement approprié et donc la rencontre entre les groupes en situation "traditionnelle", lors des cérémonies par exemple, tout comme lors des migrations renforcées par la présence occidentale. Le système à section n'est pas inhérent à la culture du Désert de l'Ouest et, comme nous allons le voir plus loin, il est par certains aspects incompatible avec le système de parenté dit Aluridja. Mais, comme le souligne Turner (1976: 188), les sections et sous-sections se diffusent même si les systèmes de parenté qu'ils rencontrent sont à première vue incompatibles avec cette organisation sociale.

II.5. La parenté

Je commencerai par présenter dans cette partie la famille ou ce que l'on doit entendre comme unité de base dans la société Ngaatjatjarra. Après avoir discuté la ou les unités sociales fondamentales, je décrirai plus en détails la constitution des positions et relations sociales individuelles selon la chronologie de la vie humaine : de la conception à la mort. La méthode généalogique et quelques problèmes associés seront discutés par la suite, introduisant la partie sur la terminologie de parenté.

Cette partie ne sera consacrée qu'aux consanguins, c'est-à-dire aux relations qui ne sont pas liées à l'alliance de mariage. L'alliance de mariage et la terminologie associée fera l'objet de la partie suivante. Ainsi, dans la chronologie de la vie humaine qui guide ce chapitre, une étape fondamentale, qui est l'initiation et le mariage, sera omise. La raison de l'exclusion des relations d'affinité dans la partie sur la parenté relève uniquement d'une

question d'organisation du présent travail. L'alliance de mariage tient une place trop importante ici pour pouvoir être traitée dans d'autres chapitres sans courir le risque de rendre la description incompréhensible.

II.5.1. La famille¹

a) Quelques remarques sur la notion de " famille "

La notion de " famille " amène à s'interroger sur la ou les unités de base de la société. A ce sujet, trois concepts proches les uns des autres et reflétant parfois plus la méthodologie choisie ou l'intérêt de l'ethnologue que la distinction judicieuse de réalités distinguables et distinguées, doivent être mentionnés : la famille (nucléaire), la maisonnée (*household*) et le groupe domestique. La première notion renvoie aux liens de parenté, la seconde implique la résidence commune et la troisième comprend l'unité de base effectuant les tâches de production. Il s'agira de se pencher simultanément sur ces trois notions en ce qui concerne les Ngaatjatjarra. Mais abordons d'abord la notion de famille.

Pour Malinowski (1963 [1913], voir aussi 1968 [1944], notamment à la page 56), la famille est universelle car elle répond aux besoins premiers de l'être humain, celui d'être éduqué et nourri (*nurture and bringing up*), impliquant la corésidence des membres de la famille. Il sera encore plus explicite dans une discussion, qui se termine en confrontation,

¹ Cf. Holy (1996) pour une discussion sur l'évolution de la notion de famille en anthropologie.

avec Robert Briffault à la BBC en 1931 (publié en 1956 par Ashley Montagu) dont il me paraît utile de citer quelques passages :

La science nous apprend que le mariage et la famille sont ancrés dans les besoins les plus profonds de la nature humaine et de la société; qu'ils sont associés au progrès, spirituel et matériel. La réelle tâche de l'anthropologie consiste à mettre en évidence les éléments essentiels du mariage et de la famille, ainsi que de nous faire comprendre leur valeur pour la société (pages 27-28).

[...] Le point le plus fondamental dans le débat est que le mariage et la famille se fondent sur le besoin du mâle de faire face à sa responsabilité et de prendre part dans le processus de la reproduction et de la continuité de la culture (page 51; ma traduction, c'est moi qui souligne)¹.

Ainsi, le mariage et sa conséquence, la famille, sont l'expression des besoins les plus profonds non seulement de l'être humain, mais de la société. Et parce que ces institutions expriment les fondements de la société, l'anthropologie a pour devoir de les comprendre. Malinowski nous donne déjà une clef d'interprétation : les institutions de la famille et du mariage sont l'expression de la nécessité du masculin d'être intégré dans le cycle reproductif et donc dans la continuité culturelle. En d'autres termes, sans mariage et famille, l'homme masculin serait en quelque sorte exclu de la société.

Cette conception qui donne à la famille, et finalement à la parenté, une base biologique, domine jusqu'à nos jours. Ainsi, Murdock (1949: 1), acceptant implicitement la position de Malinowski, détaillera les trois critères sur lesquels la famille se fonde : la

¹ “ The science teaches us, that marriage and the family are rooted in the deepest needs of human nature and society; that they are associated with progress, spiritual and material. The real task of anthropology consists in giving us insight into the essentials of marriage and the family, as well as the understanding of their value for society.

[...] the most fundamental point of the debate [is] that marriage and family are based on the need of the male to face his responsibility and to take his share in the process of reproduction and of the continuity of culture. ”

résidence commune, la coopération économique et la reproduction, c'est-à-dire la relation sexuelle avec le but d'engendrer de la descendance.

Fortes (1958) et Goody (1958) marqueront la distinction entre “ famille ” et “ groupe domestique ”, la première étant une unité à base de parenté (biologique), la deuxième étant une unité résidentielle productrice. Pourtant, le groupe domestique (unité productive selon Goody) ne sera guère compris comme autre chose qu'un élargissement de la famille nucléaire (unité reproductrice selon Goody), répondant aux besoins biologiques. Et Bohannan (1963: 73), explique que la famille nucléaire est composée formellement de huit positions de parents (H, W, F, M, S, D, B, Z), impliquant huit relations fondées sur les rapports sexuels (l'effet reproductif) d'un homme et d'une femme¹.

Keesing (1990), lorsqu'il étudie Schneider (1984) et sa remise en cause de l'étude de la parenté, met au centre les liens premiers entre Ego et la mère et les siblings en s'appuyant sur des études psychobiologiques. Estimant que ces liens sont premiers à la socialisation, il revient indirectement sur Malinowski qui voyait dans *nurture and bringing up* la part naturelle des liens de parenté.

La question implicite à laquelle ces auteurs tendent de répondre est de savoir “ [...] à quoi sert la famille [...] sans fournir de définition universellement juste qui ne soit quelque peu tautologique ” (Héritier, 1991: 274). Godelier (1977 [1973]: 138) répond indirectement en éliminant le problème puisque, selon lui, la famille (fondée sur les liens biologiques) n'est pas une unité de base de la société, car elle est incapable d'exister et de se reproduire indépendamment d'autres familles.

D'autres, par contre, éviteront d'aborder la question de la définition de la notion de la famille, même si elle est implicitement un élément central dans la discussion. Ainsi, Müller (1987) dont le but est de montrer sur 393 pages la nature et les critères de l'établissement de l'identité, aborde à plusieurs reprises la notion de “ famille ” et “ famille nucléaire ” (*Kernfamilie*) et la décrit comme fondement sur lequel chaque société se construit (p. 67), ajoutant que la famille se compose de personnes qui sont entre elles plus proches qu'elles

¹ Cf. aussi Holy (1996: 31) qui suite à Fortes (1970 [1959]: chapitre 4) définit comme éléments constitutifs de la filiation (et de la famille nucléaire) quatre ensembles de relations (W-H, M/W-S/D, F/H-

ne le sont d'autres personnes (p. 206). La famille serait l'unité dans laquelle ses membres sont unis par un optimum de conscience d'identité, c'est-à-dire solidarité, sécurité, amour etc. (*Optimum an Identitätsbewusstsein*) (p. 68). Une "définition", donc, peu opérationnelle et précise.

Morgan avait habilement évité de tomber dans le piège des définitions rigides qui, semble-t-il, ne peuvent alors être universelles. Pour lui, la famille est une unité dynamique, c'est-à-dire évolutive, qui reflète le stade dans lequel une société se trouve et qui, en fait, se fonde essentiellement sur l'alliance et ses modalités. Citons-le afin d'exposer plus fidèlement ce qu'il entend sous la notion:

On constatera [...] que la famille a évolué d'une forme inférieure à une forme supérieure, à mesure que se réduisait le champ [du] système matrimonial. La première forme de la famille, la famille consanguine, fondée sur le mariage entre frères et soeurs au sein d'un groupe, a conduit à une deuxième forme, la famille punaluenne [...] qui brisera le premier type de mariage pour le remplacer par un autre (Morgan, 1971 [1877]: 52, c'est moi qui souligne).

Et plus loin il écrit :

En fait, l'idée de famille est le résultat d'un développement par stades dont le dernier est la monogamie (p. 439).

Dans *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Morgan distinguait déjà quatre stades, et donc expressions de la famille (1997 [1871]: 480-493): La famille communale qui regroupe les frères et soeurs avec leurs enfants, la famille "barbarian" qui est un agrégat de familles, la famille patriarcale qui est le produit de la polygamie, et enfin la famille civilisée fondée sur le mariage entre un homme et une femme avec des règles linéaires de succession de la propriété.

Malgré cette approche dynamique et lucide de la notion de famille en ce qu'il ne désire pas la fonder, d'un point de vue théorique du moins, sur une notion préétablie et une conception occidentale des ses composantes primaires, on s'aperçoit qu'il a quelques problèmes à se conformer à sa propre idée de la notion. En effet, pour la famille "barbarian" il écrit qu'elle est fondée sur un agrégat de familles. — Mais de quelles "familles" s'agit-il là ? Etrange construction qui est celle d'une famille fondée sur la famille. En fait, il semble qu'il ne puisse s'empêcher d'avoir en tête le résultat même de sa chaîne évolutive, la famille civilisée, ou une conception "pré-malinowskienne" (c'est-à-dire biologique) de l'unité de base de la société. Ainsi, malgré les efforts d'abstraction auxquels Morgan se livre, c'est à un obstacle identique à celui rencontré par l'ensemble des auteurs cités un peu plus haut qu'il se heurte et qui est de savoir s'il est utile de définir la "famille universelle", ou, au contraire, de savoir si l'on accepte les définitions emic et donc contextuelles de ce qui est considéré cas par cas comme l'unité sociale la plus restreinte. Dans le premier cas, il semble que l'on soit dans l'incapacité de faire abstraction de "nurture and bringing up" et donc d'arguments non pas culturels mais biologiques ou éthologiques.

Plus spécifiquement pour l'Australie, Howitt (*in* Fison & Howitt, 1991 [1880]: 341), définissait la famille comme étant le groupe domestique entourant l'époux et père. Cette définition sera maintenue, en concordance avec les principes posés par Radcliffe-Brown (1930-1) et Elkin (1967 [1954]), par les Berndt (Berndt & Berndt, 1992 [1964]: 43 et 88-9), même s'ils y ajoutent explicitement que la famille n'est pas seulement un groupe domestique, mais, "à la Malinowski", une unité fondée sur la consanguinité. Elle est l'unité de base de la vie quotidienne et sociale et de la parenté, tant par sa forme que par sa fonction, et elle est composée d'un homme, de sa ou ses épouses et de leurs enfants : en fait, donc, le véhicule et le produit de la satisfaction sexuelle et de l'engendrement de la descendance.

Tonkinson (1991 [1978]: 71-2) maintiendra cette conception et caractérise la famille comme le plus petit groupe identifiable dans la société Aborigène. Mais il affine la définition en ajoutant, implicitement en s'opposant à Keesing (*op.cit.*), que la famille n'est jamais l'unique acteur dans la socialisation de l'enfant. La famille n'est pas une unité isolée, mais entourée d'autres familles qui, en fait, peuvent être définies comme des

parents qui campent, cuisinent et dorment ensemble.

Rose (1987: 105 et suiv.) définit la famille (et le mariage) comme une institution fluide par l'importante différence d'âge entre l'épouse et l'époux, ayant comme conséquence des remariages fréquents. Pourtant il la présentera également comme une unité basée sur l'homme, l'épouse et leurs enfants, possédant une fonction reproductrice certes mais, plus important, une fonction économique : la famille australienne est l'unité économique de base et donc synonyme du groupe domestique.

Dans toutes ces définitions ou tentatives de définition, la famille se fonde implicitement ou explicitement sur l'existence du mariage, sous quelque forme qu'il apparaisse, durable ou éphémère, explicite ou implicite. Si l'unité de base est la famille nucléaire, c'est-à-dire un homme, sa ou ses épouses et leurs enfants, le mécanisme engendrant cette unité et sa condition préalable est, justement, une union entre cet homme et sa ou ses épouses. En d'autres termes, si l'on peut convenablement démontrer que l'alliance de mariage est un mécanisme premier dans la construction de l'unité sociale de base qui serait la famille on lui donnerait sa raison d'être. A l'inverse, s'il est possible de démontrer que l'alliance est une des institutions fondatrices du social en Australie, et admettant que l'alliance a toujours un caractère exogame — selon Lévi-Strauss la prohibition de l'inceste est la règle positive qui oblige un homme à donner pour recevoir en retour —, on démontre en même temps que la famille n'est pas, paradoxalement, une unité de base, puisque c'est le caractère exogamique de l'alliance qui témoigne de l'incapacité de la " famille ", en tant que résultat de l'union, à se reproduire durablement et indépendamment des autres (*cf.* Godelier (1977 [1973]: 138). En d'autres termes, les unions, et c'est presque banal, n'existent que par les unions précédentes; et l'alliance de mariage ne prend de sens qu'au sein d'un ensemble d'alliances de mariages. Dans ce sens, alliance de mariage et famille sont deux expressions d'une nécessité identique qui est celle de mettre en relation les êtres humains et les groupes, mais aussi, comme le montre Hiatt (1990), d'assurer que l'homme soit impliqué dans des échanges et institutions qui l'intègrent dans le cycle reproductif.

C'est, avant de passer à la famille Ngaatjatjarra, ce texte de Hiatt que je présente brièvement maintenant car il permet de boucler avec la première citation de Malinowski : " le point le plus fondamental dans le débat est [...] le besoin du mâle [...] de prendre part

[d'être impliqué] dans le processus de la reproduction et de la continuité de la culture ” (1956: 51)

Hiatt (1990) discute le texte de Barnes (1973) dans lequel ce dernier tente de mettre en évidence la relation structurale *Genetrix:Genitor::Nature:Culture*. La question renvoie à celle de savoir si la paternité est reconnue comme un produit physique (la copulation) ou si elle est uniquement une conception spirituelle, c'est-à-dire culturelle. La discussion n'est pas récente pour l'Australie et on pourra consulter Ashley Montagu (par exemple 1974 [1937]) et Merlan (1986), le premier pensant démontrer que les Aborigènes n'avaient pas connaissance que l'acte sexuel était nécessaire à la reproduction, la seconde résumant les diverses positions sur la question et argumentant que les Aborigènes avaient bien connaissance des effets de l'acte sexuel, mais que deux conceptions parallèles seraient présentes dans le monde Aborigène : la reproduction physique et la reproduction spirituelle, dont seulement la dernière ferait partie du discours.

Répondant à Barnes, Fortes et Wilson, pour qui la paternité est une invention culturelle (et non naturelle), Hiatt veut montrer que l'alliance de mariage n'est pas seulement une construction culturelle, mais qu'elle trouve ses fondements aussi chez les primates puisque la paternité découle en premier lieu d'une stratégie reproductive qui implique la monopolisation des femelles et donc la certitude pour un mâle de pouvoir se reproduire. Protéger la progéniture d'une femelle, être présent et à proximité des enfants (petits) et donc de la mère, c'est-à-dire fonder une famille, c'est aussi augmenter ses chances de reproduction avec cette mère. Les fondations de la paternité sociale, écrit l'auteur (p. 127), auraient été posées comme une stratégie reproductive dans le contexte de la sélection de mâles protecteurs par les femelles, de l'ovulation dissimulée qui ne permet pas d'entrevoir le moment idéal de la fécondation et du risque que la femelle commette l'adultère.

Le père proto-humain est simplement un mâle qui protège et s'occupe du rejeton d'une femelle avec laquelle il cohabite régulièrement et qui, simultanément, essaye de la monopoliser sexuellement (Hiatt, 1990: 127)¹.

¹ “ The proto-human father is simply a male who protects and otherwise cares for the offspring of any
suite des notes sur la page suivante

Godelier (1993 et 1998, mais surtout 1996) va plus loin que Hiatt et fait de la perte de l'oestrus comme signe immédiat non pas une contrainte, mais une possibilité et la raison pour laquelle “ la sexualité humaine est sortie de l'univers de la reproduction naturelle ” (1996: 27) et par laquelle elle est devenue généralisée et cérébralisée : “ la sexualité humaine fonctionne donc plus à la représentation, à l'idéal [...] qu'à la réalité biologique ” (p. 28). Le désir, “ détaché [...] du processus de la reproduction de l'espèce ”, devient alors “ une source permanente de problèmes pour la reproduction [...] de la société ”, poursuit l'auteur, et la société “ s'est trouvée confrontée à la nécessité [...] de gérer la sexualité humaine dans ses deux dimensions, [...] la sexualité-désir et [...] la sexualité-reproduction ”, dont la première est source de conflits “ qui risquent de compromettre la reproduction des rapports sociaux ” (p. 29).

A partir du moment où l'humanité a été contrainte d'intervenir sur elle-même pour régler l'usage de sa sexualité, l'homme n'a plus continué seulement à vivre en société, comme les autres espèces animales, *il a commencé à produire de la société pour vivre*. [...] L'évolution est devenue histoire. Ou mieux, l'évolution a pris les formes et les chemins de l'histoire et s'est poursuivie à travers elle (p. 31, italiques originales).

Cette gestion et domestication de la sexualité humaine se reflètent, toujours selon Godelier, dans la prohibition de l'inceste au sein de l'unité sociale qui “ sert de cadre à la naissance et à l'élevage des enfants et qu'on appelle la famille ” (p. 34). Si, par la maturation tardive des petits de l'homme, la prohibition de l'inceste s'est définie d'abord comme la gestion des rapports entre générations au sein de la famille, elle instaure également les deux axes des systèmes de parenté, celui de la filiation et de la descendance et celui de l'alliance. Ainsi, “ la famille est restée le lieu de socialisation première des individus, mais elle s'est trouvée englobée dans des regroupements sociaux qui l'ont remodelée et lui ont conféré de nouvelles fonctions ” (p. 38).

female with whom he regularly cohabits, and who simultaneously seeks to monopolize her sexually. ”

Si la paternité est, selon Hiatt, également une stratégie ou un comportement “ naturel ” associant au mariage et à la famille le monopole de la femme et de ce fait la certitude masculine de pouvoir se reproduire, nous pouvons en conclure, suite à Godelier, que si l’exogamie, en tant que conséquence de la domestication de la sexualité généralisée, est l’établissement de l’interdépendance entre ces couples ou familles qui s’isoleraient trop par un monopole reproductif absolu (c’est-à-dire une formule dans laquelle le frère épouse la soeur, dont les enfants s’épousent, dont les enfants s’épousent etc.), la famille n’est rien d’autre que le produit d’échanges entre groupes dont la norme est de monopoliser sans s’isoler. Dans ce sens la famille n’est en fait que le résultat de son contraire : elle ne peut se reproduire durablement, ni même exister, sans interaction avec les autres. Mais abordons maintenant la famille Ngaatjatjarra.

b) La famille chez les Ngaatjatjarra

Les Ngaatjatjarra ne connaissent pas d’équivalent linguistique pour notre notion de “ famille ”¹. Les uniques termes qui désignent un ensemble de personnes considérées proches, soit l’unité sociale nommée la plus restreinte, sont yungarra marri et walytja, dont le dernier est également employé par les Pitjantjatjara et les Pintupi. Personnes à proprement dire consanguines, personnes nées au même endroit ou région, personnes avec lesquelles on a passé une partie de sa jeunesse, avec lesquelles on a cohabité dans la même communauté, etc., toutes ces personnes peuvent faire partie de yungarra marri. L’étranger aborigène à proprement parler n’existe pas, tous sont, d’une manière ou d’une autre, liés

¹ Le Larousse donne: 1) Ensemble de personnes qui ont des liens de parenté par le sang ou par alliance. 2) Ensemble formé par le père, la mère et les enfants. 3) Groupe d’êtres ou de choses présentant des caractères communs : Famille politique, spirituelle. 4) Les enfants d’un couple : Famille nombreuse. _
Il me paraît intéressant de noter à ce sujet que “ ce qui constitue la *familia*, c’est, étymologiquement, l’ensemble des *famuli*, des serviteurs qui vivent au même foyer. La notion ne coïncide donc pas avec ce que nous entendons par ‘famille’ c’est-à-dire exclusivement ceux qui sont unis par la parenté.” (Benveniste, 1969: tome 1, p. 358).

lorsqu'une relation quelconque est effective, envisagée ou envisageable. Même lorsque l'équivalent anglais (*family*) est employé, il désigne l'ensemble des personnes avec lesquelles on entretient ou on connaît des rapports privilégiés.

S'il n'existe pas de terme spécifique à la " famille ", on retrouve toutefois des distinctions au sein de cet ensemble vaste que constitue yungarra marri. Par exemple, on dira kutjupa wartankatja (*litt.* il/elle est d'un autre arbre), soulignant, et même si cela peut paraître contradictoire, que c'est bien " un proche ", mais quelque peu lointain. Il existe, par contre, un terme que l'on peut rapprocher de la notion de groupe domestique ou de maisonnée qui est celui pour camp ou campement (ngurra). Mais ici encore, comme nous l'avons vu, la notion ne correspond pas de manière discrète au groupe domestique ou même au campement lui-même. Car le terme peut également être utilisé pour désigner la communauté toute entière, la région ou les sites et régions avec lesquels une personne entretient des relations privilégiées, c'est-à-dire le lieu de naissance, d'origine de son Tjukurrpa ou totem (tjuma), le lieu de conception, le lieu d'origine de ses parents et grands-parents, la communauté dans laquelle on a passé une grande partie de sa jeunesse, ou encore la communauté dans laquelle une grande partie de ceux que l'on considère proches résident. Ngurra peut aussi signifier le foyer, c'est-à-dire l'espace marqué par le feu principal¹ (warlu).

Pourtant et malgré les significations diverses et contextuelles de la notion de ngurra, c'est probablement elle qui correspond le plus à ce que l'on pourra utiliser pour étudier ce qu'est une famille ou une unité de base Ngaatjatjarra. Je procéderai en sens inverse, c'est-à-dire non pas en tentant de définir ce qu'est une famille Ngaatjatjarra, mais de voir quelle est l'unité sociale (versus biologique) la plus petite pour essayer de conclure sur l'unité biologique (la famille). Quel autre phénomène serait plus propice à ce sujet que l'adoption, permettant de faire abstraction de tout a priori biologique dans la conception de la famille. Attardons-nous donc sur ce phénomène. A ce sujet, l'expression suivante est utilisée :

¹ Le feu principal étant celui sur lequel on cuit, et non pas les feux qui réchauffent, même s'ils sont nommés par le même terme warlu. Voir aussi Tonkinson (1991 [1978]: 53) qui souligne l'importance du foyer central comme le point focal des activités de chaque famille chez les Mardu, et Wallace (1979) qui souligne que c'est le feu, et non pas le yuu ou wiltja (abri) qui symbolise le campement. Je reviendrai sur l'importance du feu.

<u>Nyuyurlpa</u>	<u>kutjupankatja</u>	<u>mantjinu</u>	<u>kanyinu</u>	<u>purllkanu.</u>
La mère adoptive	d'une autre	l'a pris	gardé	[et] grandit
(<i>litt.</i> 'celle qui met du bois dans le feu')				(élevé)

Une personne adoptée fait intégralement partie du nouveau foyer, c'est-à-dire qu'aucune exception explicite n'est faite à son égard, jusqu'au point où, lorsque la personne se mariera, elle devra également prendre en compte les relations de sa famille adoptive afin de ne pas produire un mauvais mariage (yinyurrpa). Lors du recueil des généalogies, le Ngaatjatjarra ne mentionne pas de son propre gré si un enfant est biologique ou adoptif.

Deux idées principales se retrouvent dans l'expression. La première est que la personne qui adopte est une femme, car elle n'est jamais utilisée à l'égard du père adoptif ou de l'époux de la mère adoptive. La seconde est que cette femme est aussi celle qui nourrit le foyer principal (warlu), qui est l'élément constitutif du ngurra en tant qu'espace domestique. En effet, nyuyurlpa signifie la mère adoptive tout comme la femme qui alimente le feu.

Figure 28: Illustration par une femme de l'adoption (Les trois campements ou familles sont représentés par des foyers avec chacun une famille nucléaire. Les grands traits verticaux représentent les parents, les petits traits les enfants. La femme du foyer en haut à gauche adopte les enfants du foyer au milieu en bas après que la mère de ce foyer décède.)

Ainsi, l'adopté obtient, ou est associé à, un nouveau ngurra (foyer) qui peut être traduit dans ce contexte par le lieu où les personnes avec lesquelles on partage le feu central (warlu) mangent et dorment habituellement. Feu, dont l'acteur principal dans la maintenance est la femme, celle qui adopte. L'alimentation et le sommeil ne sont, bien évidemment, pas les seuls critères déterminants dans la distinction entre personnes du foyer et personnes extérieures. D'autres s'ajoutent, relevant tout simplement de la "bonne éducation", "des manières de faire". En effet, une personne extérieure au ngurra approchera le foyer selon les règles de parenté en fonction des personnes présentes

(évitement, distance ou proximité), annoncera visuellement ou verbalement son arrivée et s'approchera du foyer par son côté public ou frontal, alors qu'un membre habituel du camp ne tiendra pas compte de ces éléments. Même si une personne extérieure peut se servir de la nourriture à disposition, elle ne le fera pas sans qu'une personne du groupe l'invite à le faire ou sans annoncer son intention. Elle ne pénétrera pas non plus l'espace d'un ngurra si aucun membre du groupe n'est présent.

La conception énoncée par les Ngaatjatjarra eux-mêmes est que le ngurra (ou foyer) comporte un homme, sa ou ses femmes et les enfants. Idéal qui se retrouve dans l'illustration de l'adoption présentée ci-dessus (Figure 28). Pourtant, la réalité de la composition des 20 foyers habités à Tjukurla est plus complexe. En voici le détail (par commodité la définition de " famille nucléaire " proposée par Bohannan [*op.cit.*] est employée, toutefois les enfants adoptifs ont été comptés comme des enfants biologiques) :

Composition des 20 foyers à Tjukurla	Février 1996 ¹	Août 1996 ²
Famille nucléaire	6 (30%)	10 (50%)
Famille nucléaire avec un beau-fils ou une belle-fille	4 (20%)	3 (15%)
Famille nucléaire avec un sibling d'un des parents	2 (10%)	1 (5%)
Famille nucléaire avec une personne apparentée à un autre foyer	2 (10%)	1 (5%)
Foyers à compositions diverses ne comportant pas de famille nucléaire	6 (30%)	5 (25%)
Population Aborigène totale	98 (dont 52 hommes et 46 femmes)	97 (dont 51 hommes et 46 femmes)

Note 1: Cet échantillon correspond à une période cérémonielle intense. Même si les totaux des populations des deux périodes sont similaires, il ne s'agit souvent pas des mêmes personnes.

Note 2: Cet échantillon correspond à une période cérémonielle calme et peut être comprise comme représentant la population de base de Tjukurla.

_Tableau 12: Composition des foyers à Tjukurla à deux périodes

Ajoutons dès à présent comment cette composition (août 1996) se traduit en termes de catégories de parents, même si ce n'est que dans un chapitre ultérieur que je

m'attarderai à montrer à quoi ces catégories correspondent exactement.

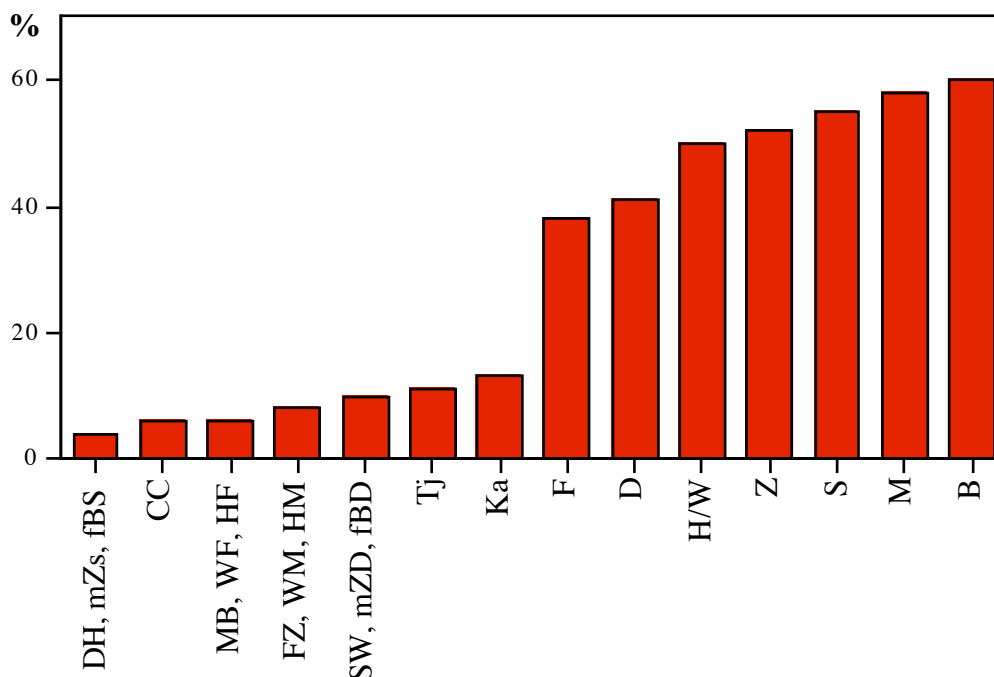


Figure 29: Répartition des catégories de parents selon les foyers (Août 1996) ¹

La Figure 29 répond à la question suivante : dans combien de foyers la relation X apparaît-elle ? Ainsi, dans 60% des foyers la catégorie frère (B) est présente, c'est-à-dire que le terme pour frère est utilisé au sein de 60% des foyers. Dans 58% des foyers le terme mère est appliqué, etc. Je rappelle qu'il ne s'agit pas forcément de frères réels, biologiques, mais qu'il peut s'agir de frères classificatoires.

La situation telle qu'elle est retrouvée en août 1996 confirme la tendance vers l'idéal exprimé. Les foyers à famille nucléaire comptent pour 50% de tous les foyers et pour 65% si l'on ajoute le beau-fils ou la belle-fille d'un des parents de la famille nucléaire lorsque leurs enfants sont déjà mariés mais résident avec les parents. Pourtant cette situation est exceptionnelle, car les périodes sans cérémonies sont en réalité plutôt rares. Les

¹ CC contient les cousins croisés de sexe identique, alors que H/W contient les épouses et époux réels, mais aussi les cousins croisés de sexe opposé. La catégorie Tj contient tous les hommes de G+2 et de G-2, la catégorie Ka est identique pour les femmes.

mouvements d'une communauté à une autre de certaines personnes, voire d'une grande partie de la communauté, suite à des naissances, décès ou cérémonies, ainsi que pour des visites et voyages, sont fréquents. Si la situation de février 1996 ne représente pas la population de base de Tjukurla, elle correspond pourtant plus à la moyenne de la composition de la communauté que celle du mois d'août. Nous voyons alors que les foyers à famille nucléaire ne comptent plus que pour 30% et que tous les autres types de composition sont à la hausse.

La famille, où plutôt le groupe résidentiel ou la maisonnée, est donc une unité basée sur les liens de parenté. Mais ces liens peuvent être imputés (l'adoption) ou classificatoires. La famille nucléaire n'est que pour la moitié des cas, et dans une situation exceptionnelle ou idéale, aussi une unité résidentielle. La flexibilité décrite pour la notion de yungarra marri, famille au sens large du terme, parentèle, peut être associée à celle de la notion désignant le campement (ngurra), représenté par le feu central, notion qui à son tour peut être appliquée à des entités spatiales fort différentes et s'emboîtant les unes dans les autres : le camp au sein de la communauté, au sein de l'espace traditionnel, au sein de l'espace dialectal, au sein des zones habitées par des Aborigènes.

Reste encore à s'interroger sur le caractère économique du groupe résidentiel. Traditionnellement, le groupe résidentiel était également un groupe domestique puisque les membres produisaient et consommaient en commun les produits de la chasse et cueillette. Ces groupes ne comportaient pourtant souvent pas seulement une famille nucléaire mais aussi des individus tiers tels des affins.

L'activité économique est aujourd'hui, comme je l'ai déjà indiqué, quasi nulle et il paraît difficile de déterminer si le groupe résidentiel, la maisonnée (*household*), est aussi un groupe domestique. Il est pourtant possible de discerner deux relations principales qui indiquent une certaine coopération économique. La première est entre époux et épouses, la seconde entre des siblings de sexe opposé. Voici rapidement quelques éléments.

Chaque personne produit pour son compte les objets destinés à la vente et perçoit pour lui les pensions et allocations pour lesquelles il sera sollicité ultérieurement en vue d'une distribution et partage. Epoux et épouse sont, dans ce sens, sous le régime de la séparation des biens. Chacun procède souvent individuellement à l'acquisition de nourriture et au bois qui doit servir à la fabrication des objets et chacun organise

indépendamment de l'autre la vente des objets. Parfois même chacun procède individuellement à la cuisson de la nourriture acquise. Ce qui distingue la relation économique entre époux et épouses et entre une personne et son sibling de sexe opposé des relations économiques avec les autres membres de la communauté est que le partage est une évidence, il ne doit pas être sollicité, mais découle de la relation. C'est-à-dire que l'époux et le frère d'une femme se serviront sans en formuler la demande de la nourriture préparée par une femme ou des aliments acquis mais non-préparés. Frère et époux sont, en principe du moins, au courant des ventes effectuées par la femme, et *vice versa*, et sont donc dans la capacité d'anticiper la nourriture et biens qui pourront être acquis avec ces moyens. Bref, ce qui distingue la relation entre une personne, son époux/épouse et son sibling de sexe opposé des autres relations est la transparence et la connaissance mutuelle sur les activités économiques, alors que cette transparence n'est pas présente a priori envers d'autres personnes, voire envers les propres enfants.

Ceci n'implique évidemment pas qu'il n'y ait pas de coopération économique entre, par exemple, une mère et sa fille adolescente ou adulte. Mais cette coopération même et généralement déjà fondée sur un échange effectif ou attendu. Si la fille coopère avec la mère, elle attendra un service réciproque ou une participation à la recette. Cette exigence ne me semble pas être aussi explicite dans la relation coopérative entre cette mère, son frère et son époux mais découle de la conception même que les gens se font de ces relations.

Il est nécessaire de distinguer les trois notions chez les Ngaatjatjarra. D'abord la famille nucléaire qui peut être caractérisée comme le noyau idéal d'une majeure partie des maisonnées. Mais ces maisonnées, le groupe résidentiel, sont d'une composition fluide et variée, incluant des personnes dont la relation avec les membres de la famille nucléaire est parfois seulement classificatoire. Le groupe domestique, ou l'unité économique de base, se compose du couple marié et des siblings de sexe opposé de ce couple. Elle recoupe donc une partie des membres de diverses maisonnées et familles nucléaires.

La notion de yungarra marri, le terme Ngaatjatjarra pour " famille, parentèle ", inclue des personnes extérieures à la famille nucléaire et peut être extrapolée sur l'ensemble des personnes avec lesquelles des interactions existent et qui se considèrent avoir une identité commune par l'affiliation territoriale, la résidence, le dialecte ou l'alliance. L'utilisation de

l'expression s'arrête pourtant lorsque de telles relations sont absentes et lorsque la langue est différente. Un Ngaatjatjarra n'applique pas ce terme à un Warlpiri avec lequel il ne peut retracer aucune relation de parenté. Cet étranger sera désigné comme Yarnangu (*litt.* 'être humain' et 'corps humain', aujourd'hui utilisé pour 'personne aborigène' par opposition à Walypala, 'personne blanche', de *Whitefella*). Le champ sémantique de yungarra marri doit être associé à la notion de ngurra en ce que c'est la signification contextuelle donnée aux expressions qui détermine l'unité à laquelle la référence est faite : le contenu définit le contenant. Ngurra dans le contexte du foyer et du campement fait référence à la maisonnée et ses habitants, ngurra dans le contexte de la communauté fait référence à la résidence commune et donc aux habitants de la communauté, ngurra lieu de naissance fait référence aux personnes nées dans la même région, et ngurra régional fait référence à l'espace et aux personnes avec lesquelles on nomadisait traditionnellement et avec lesquelles on revendique des affiliations à des sites identiques ou proches. Mais, comme nous l'avons, la nature et la finalité de la revendication territoriale est elle-même fluide. Ngurra dans son sens le plus large est un concept désignant l'ensemble de l'espace connu et occupé par des Aborigènes et parfois dépasse les limites de yungarra marri en y incluant également le concept de yarnangu : c'est la " nation Aborigène ". Représentons ces différentes unités dans une figure tout en y ajoutant, dès à présent, à quoi elles correspondent en termes d'alliance de mariage (Figure 30).

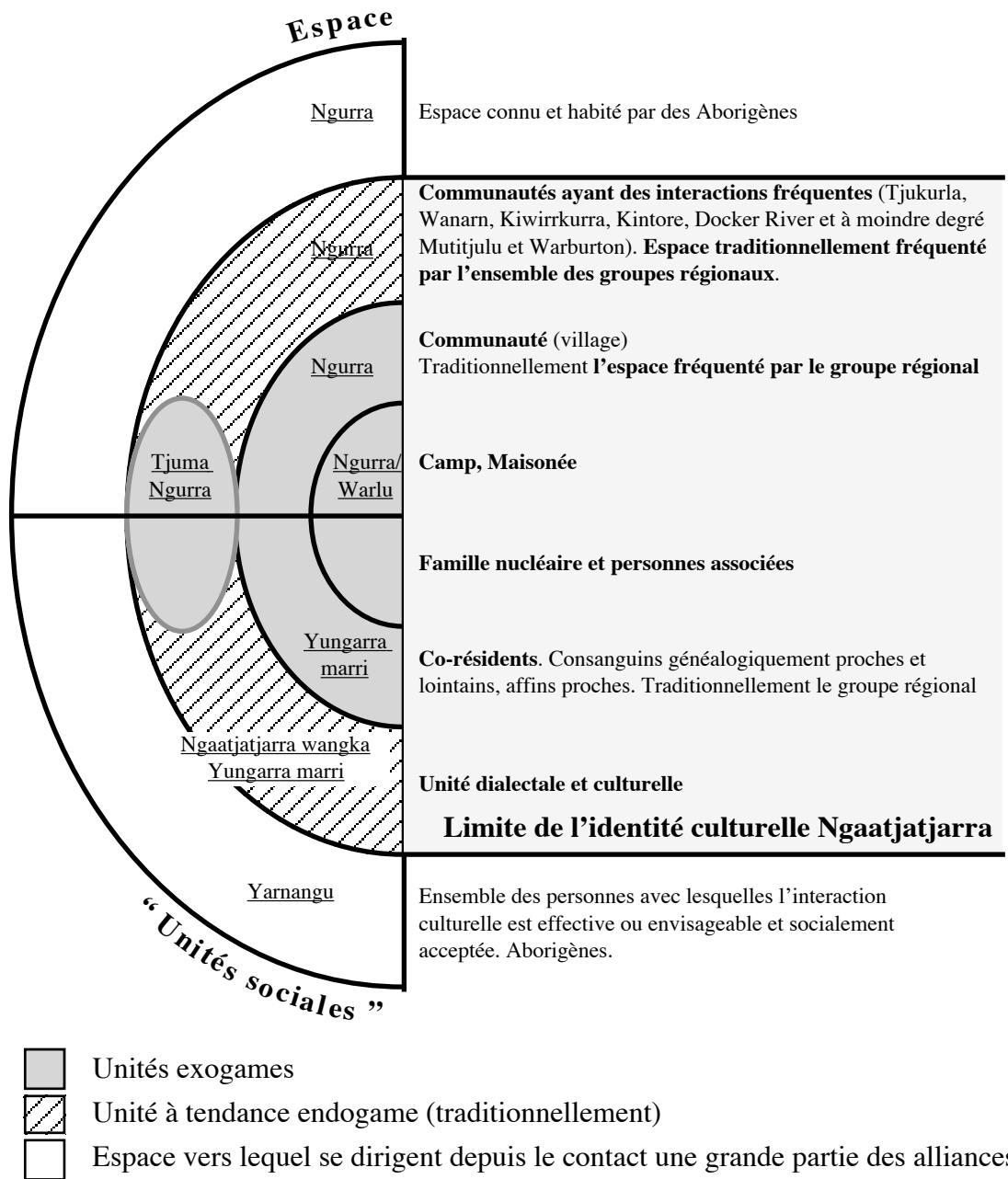


Figure 30_: Composition des unités associées aux diverses significations de ngurra¹

¹ Tjuma signifie totem et histoire. Cet espace ou site est celui associé à la conception d'une personne. J'y reviendrai à la page 249 et suivantes.

II.5.2. La personne

Dans cette partie, je présenterai des institutions et mécanismes qui permettent, chez les Ngaatjatjarra, d'intégrer dans la toile de la parenté la personne (*personhood*) et l'individu dans sa singularité. Il ne s'agit, bien évidemment, pas de traiter de la personnalité et de sa construction, ni de sa socialisation, encore que les mécanismes présentés en soient certainement des parties intégrantes, mais des facteurs extérieurs à la personne que, par leur effet classificatoire — dans le sens où ils définissent l'individu en fonction des relations avec autrui — l'on pourrait appeler socio-génétiques, c'est-à-dire des éléments qui sont sociaux ou culturels mais considérés comme inaliénables (presque naturels) par les Ngaatjatjarra, mais aussi que l'on peut attribuer au domaine de la parenté car l'on peut considérer ces éléments comme participant à la genèse d'une grande partie des relations. Je distingue trois types de mécanismes qui déterminent ou influencent la position d'un individu au sein de la parentèle et de l'organisation sociale et territoriale.

1) *La filiation et la descendance*. La première permet d'attribuer à l'individu une position à l'intérieur de yungarra marri et de lui attribuer une catégorie dans l'organisation sociale, c'est-à-dire une moitié générationnelle et une section. La seconde permet de déterminer un des types ou moyen d'appartenance ou d'affiliation spatiale d'un individu.

2) *La conception et la naissance*. Ces éléments permettent de déterminer une affiliation spatiale fondée sur d'autres critères que celui de la descendance et de placer la personne au sein des affiliations religieuses.

3) Les noms personnels, l'adoption ou la tutelle, ainsi que la relation spécifique de kalyartu. Ces éléments vont soit renforcer les liens établis par les mécanismes précédents, soit en créer d'autres qui vont s'ajouter aux liens déjà existants. Ici encore il s'agit de liens individualisés permettant de tisser la toile de la parentèle autour d'Ego.

Si la position d'une personne déterminée par la filiation n'est que difficilement modifiable, surtout pour les générations les plus récentes, la descendance, par contre, ne formule que des propositions d'affiliation et permet à autrui d'appréhender la personne selon des affiliations que l'on peut considérer comme les plus évidentes en absence de connaissance d'éléments plus détaillés sur la personne. Les Ngaatjatjarra ont, comme je l'ai déjà évoqué, la possibilité d'adhérer et de reconnaître une ligne de descendance tout

comme ils peuvent la rejeter et en favoriser une autre. Aucun terme ou concept ne vient soutenir l'idée d'une entité sociale qui serait déterminée par un quelconque principe de filiation qui se perpétuerait au fil des générations. Les notions de clan, de totem clanique, de patrilignée ou de matrilignée ne sont pas applicables chez les Ngaatjatjarra. Aucune groupe agissant comme un corps ne vient illustrer des critères de recrutement dans des entités territoriales et sociales autres que les simples moitiés générationnelles, qui sont de plus virtuellement ouvertes vers l'infini et qui n'ont aucune relation avec un quelconque aspect territorial.

Dans cette partie je m'attarderai sur les deux autres types de mécanismes du positionnement de la personne dans la toile de la parentèle, la conception et la naissance, l'adoption et la nomenclature personnelle en tant que créateur d'une identité généalogique et spatiale.

a) **La conception**

La conception et surtout la paternité ont, comme tellement de sujets en Australie, fait couler beaucoup d'encre parmi les ethnologues. Les Australiens avaient-ils connaissance de la nécessité de l'acte sexuel pour la conception ou l'ignoraient-ils ? Y-avait-il une distinction de fond, voire une disjonction, entre la copulation et la reproduction humaine ? Telle est la question qui occupait de nombreux chercheurs pendant les décennies de la première moitié de ce siècle jusque dans les années 60 et même au delà.

Le travail majeur à ce sujet a été l'ouvrage de Ashley Montagu (1974 [1937]). Pour l'auteur, ni la paternité, ni la maternité biologique (ce qu'il nomme le lien de sang entre la mère et l'enfant) n'étaient reconnues par les Aborigènes. La pénétration d'un enfant-esprit (*spirit child*), produit d'une espèce naturelle et totem, dans la femme et qui s'y développe en être humain est l'unique savoir que les Aborigènes non seulement acceptent, mais même connaissent en ce qui concerne la reproduction humaine. Ni l'homme, ni la femme ne contribuent à l'essence physique et spirituelle de l'enfant qui ne serait rien d'autre que le produit de la combinaison de totems, phénomènes naturels se logeant dans la femme qui n'est guère plus qu'une mère porteuse. En effet, si pour Basedow (1925), les symboles phalliques présents dans les rites, interdits aux jeunes, étaient liées à la procréation,

Montagu répond simplement que ces symboles ne sont rien d'autre que l'expression du désir et du plaisir des anciens (*versus* les jeunes) dont la libido serait en régression. Si pour Roheim (1938) l'évacuation de la paternité est l'expression de l'hostilité inconsciente entre le père et le fils, puisque le fils reproche au père d'avoir tué l'animal et donc le totem dont il est le produit, Ashley Montagu (1960) répond que Roheim se fonde sur une identification douteuse entre l'enfant et l'animal et que l'enfant doit son existence au père qui, en tuant l'animal, a libéré son esprit. Il est évident que la position de départ de Roheim et d'autres était de supposer que les Aborigènes connaissaient les mécanismes de la procréation mais que leur explication et symbolisation étaient culturelles ou psychanalytiques, alors que pour Montagu la position de départ est de suggérer que les Aborigènes n'en avaient pas connaissance et que les explications données seraient des théories emic, c'est-à-dire des "vérités" absolues et uniques pour les Aborigènes.

D'autres auteurs ont successivement montré que les deux conceptions étaient présentes dans la culture Aborigène : l'explication totémique est parallèle au savoir physiologique. Merlan (1986), qui résume les approches que l'ethnologie a fournies à cette question, distingue cinq courants d'explications principaux. Selon le premier (Warner, 1937), le phénomène ne serait que l'expression de l'absence d'intérêt des Aborigènes pour les "affaires mondaines". Selon le second (Tonkinson, 1989 [1978]), les explications spirituelles sont disjointes des explications physiologiques et les premières l'emportent dans une société dont les institutions ne nécessitent pas la validation physiologique de la paternité, lors de l'association à un *Dreaming* par exemple. Selon le troisième (Kaberry, 1939), la conception spirituelle de la procréation serait un moyen permettant de rectifier et d'organiser des problèmes liés à la paternité, c'est-à-dire qu'elle serait un discours légitimant les affiliations. Selon le quatrième (Peterson, 1972), l'explication par les enfants-esprits découle de la nécessité de rendre compréhensible la relation paraissant aléatoire entre l'acte sexuel et la conception. Selon le cinquième (Shapiro, 1979), la théorie des enfants-esprits est un dogme religieux, le fait actif d'ignorer plus qu'une ignorance, qui serait explicite au sein des loges rituelles dans lesquelles les membres sont des "frères" même s'ils ont des pères distincts. Je renvoie au texte de Merlan pour une discussion sur les diverses approches et me limiterai, en présentant la "théorie Ngaatjatjarra", aux récits et conclusions formulées par Tonkinson car si, comme l'écrivent Montagu et Merlan, la phénoménologie de la conception australienne semble similaire sinon identique sur

l'ensemble du continent, les conditions culturelles dans lesquelles elle baigne me paraissent pourtant suffisamment distinctes pour ne pas faire l'amalgame. Peut-on réellement traiter au même niveau la conception Aranda de la procréation, qui ont une idéologie patrilinéaire marquée, et celle qui est présente dans le Désert de l'Ouest où le patrilinéarisme n'a, comme je l'ai déjà évoqué, peu sinon aucun effet sur l'affiliation sociale et territoriale de l'individu ? Si la théorie emic des esprits-enfants est un dogme, ou la " part idéelle du réel ", pour utiliser une expression plus féconde (Godelier, 1978), peut-on vraiment faire abstraction du contexte culturel, écologique, politique, historique et donc économique dans lequel ce dogme prendrait effet ? Mais revenons au Désert de l'Ouest et plus spécialement aux Ngaatjatjarra et présentons leur " théorie ", ce qui, pour ceux qui n'auraient pas eu vent de cette histoire étrange des " esprits-enfants ", rendra le propos plus explicite¹.

Les travaux de Tonkinson (1989 [1978]) ont souligné l'importance du totem de conception, produit direct de la pénétration de l'enfant-esprit, dans le bloc culturel du Désert de l'Ouest. Les habitants de Jigalong, communauté à la limite Ouest du désert, croient en la pénétration d'un enfant-esprit (djidjigargaly) dans le corps de la femme où il s'y développe, nourri de sang et de sperme, en un enfant, même si le savoir physiologique de la reproduction ne semblait pas être inconnu, mais chargé de tabous. Avant de pénétrer la femme, ces esprits qui sont des petits être humanoïdes, adoptent la forme d'une espèce animale ou végétale qui deviendra le totem de conception (djarinba ou nyuga) de la personne à naître. Ces principes sont similaires sinon identiques chez les Ngaatjatjarra.

Si les Ngaatjatjarra conçoivent, du moins aujourd'hui et en l'absence d'indications précises sur leurs connaissances antérieures au contact, l'acte sexuel comme étant une nécessité dans la " fabrication " humaine, il n'en va pas de même pour la construction de la personnalité et l'individualité ainsi que de l'intégration de cet être humain au sein de l'espace et du champ religieux. L'acte sexuel fait partie de la sphère du privé et ne fait pas l'objet de discussions ouvertes. Parler publiquement, c'est-à-dire en présence de l'autre

¹ Pour des travaux ou notes sur le sujet dans d'autres régions on pourra consulter par exemple Kaberry (1936), Mathews (1901), Mountford (1981: 170) et Peterson (1969).

sexe ou de membres de l'autre moitié générationnelle, de la sexualité est répugnant tout comme parler des organes génitaux ou des excréments. Au sein de l'échelle des concepts à ne pas évoquer en public, l'acte sexuel se trouve quelque part au dessus des "organes", mais en dessous du "sang" et du "sperme". Si l'on évoque indirectement la copulation, c'est plutôt au sein du cadre du plaisir, de l'attrait de l'autre, d'une conquête de l'autre sexe, que lors d'une mise en évidence de la fonctionnalité physiologique de ce plaisir.

La conception de l'être humain elle-même est en fait un ensemble de circonstances qui ne sont pas directement contrôlables par l'homme. C'est peut-être là la plus grande ressemblance entre la théorie emic et etic de l'engendrement de l'être humain. Ces circonstances se construisent autour de révélations individualisées, c'est-à-dire liées à l'expérience, au vécu personnel du père et de la mère, et à la présence de héros mythiques éparpillés sur l'ensemble de l'espace côtoyé. C'est la rencontre entre le profane et le sacré qui révèle l'essence de la personne à naître. Ces révélations correspondent à la mise en relation de l'avant-être avec l'être, le point de rencontre entre le concept de l'existence et son expression.

En effet, avant de naître, avant d'être un corps yarnangu, terme qui signifie également "être humain" et "personne Aborigène", l'esprit ou l'essence kuurti (aussi kurunpa) de cet être, dont le corps n'est que la révélation, se trouve dans certains sites précis sous forme d'esprit-enfants. Les Ngaatjatjarra décrivent ce stade de l'existence ou de préexistence avec l'expression parkangka ngaralanta, dont la traduction est "lorsque j'étais parmi les feuilles des arbres".

Cet esprit-enfant quitte les feuilles et pénètre la femme par des orifices et moyens divers — le nombril, le pieds, la nourriture — où il se développe, se nourrit du sang de la femme (yirami, terme tabou pour les femmes et prononcé par les hommes seulement lors de certaines cérémonies) en être humain. L'esprit-enfant est associé à une espèce naturelle, une plante ou plus souvent un animal, dont il porte l'essence et l'histoire mythique : le Tjukurrpa (*Dreaming*). Lorsqu'il quitte les arbres et s'installe dans une femme, il emmène avec lui cette essence totémique (tjuma). C'est ainsi que s'établit le lien entre une personne particulière et une espèce naturelle, sous la forme de la combinaison 2 de l'association des séries *Nature* et *Culture* selon Lévi-Strauss (1962: 27).

	1	2	3	4
NATURE	Catégorie	Catégorie	Individu	Individu
CULTURE	Groupe	Personne	Personne	Groupe

Tableau 13: Tableau des associations possibles entre Nature et Culture fondant les formes de totémismes selon Lévi-Strauss (1962: 27).

L'enfant-esprit, le totem, est également associé à la spatialité. Le tjuma (totem) fait toujours partie d'un Tjukurrpa (histoire mythique d'un héros) dont les exploits lyriques sont ancrés dans l'espace. Ainsi, l'association d'une personne à une espèce naturelle coïncide avec un attachement particulier au lieu de la conception, c'est-à-dire à l'endroit auquel l'espèce révèle qu'elle a pénétré la femme, et, par extrapolation, aux sites qui sont associés aux Tjukurrpa dont fait partie l'espèce particulière.

La pénétration de l'esprit-enfant est révélée à qui veut bien reconnaître les signes qu'il lui laisse. Ces signes peuvent être des marques de naissance, elles-mêmes appelés tjuma, des comportements animaux étranges ou un événement peu commun et inhabituel. Une fois le signe reconnu, avant ou après la naissance, l'espèce en question est identifiée comme espèce totémique individuelle et l'histoire mythique liée à cette espèce devient l'affiliation personnelle à un Tjukurrpa. Bref, un Tjukurrpa, qui est l'ensemble du complexe mythique et religieux lié à un héros, mais aussi la totalité intemporelle des ces différents complexes des différents héros, s'exprime par un tjuma personnel, qui lui est temporel, c'est-à-dire limité à la durée de vie de son porteur. L'esprit retourne sur le lieu de naissance ou de conception de la personne après sa mort.

Mais la présence du tjuma dans l'être humain n'est pas conditionnée par sa reconnaissance. Certaines personnes ne connaissent pas l'origine de leur esprit, savent qu'elles possèdent un totem mais ne peuvent l'identifier avec certitude. Ils l'apprendront plus tard, lorsqu'ils auront atteint un stade cérémoniel avancé, ou il leur sera révélé par une autre personne qui elle se trouve à ce stade avancé (wanatjarra, *litt.* 'avec bâton à fouir', pour le femmes, wati tiirrmanu, *litt.* 'homme initié qui a fait un son vibrant', pour les

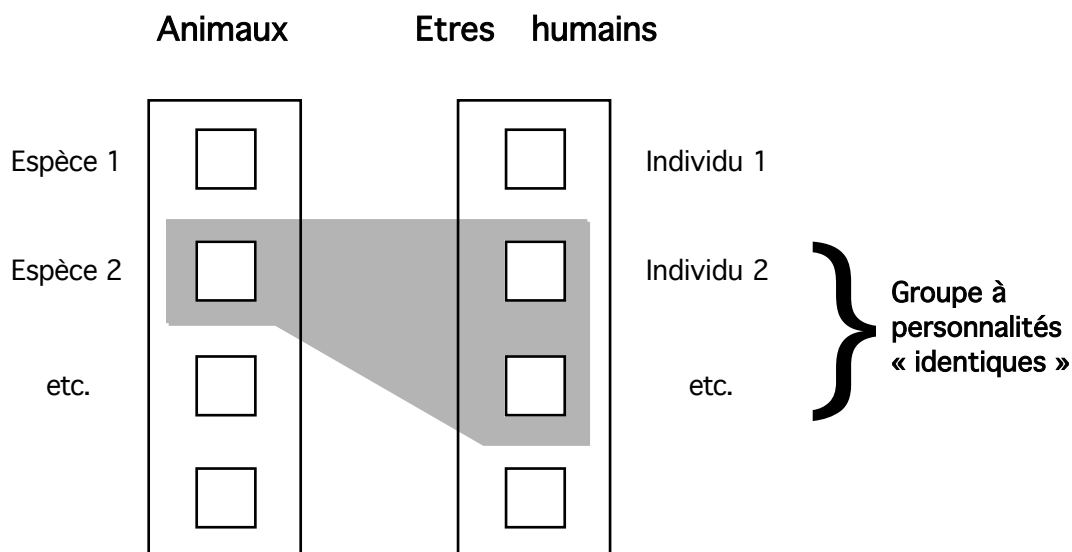
hommes).

Les signes que le tjuma fait parvenir peuvent être de nature diverse, peuvent se révéler au père, comme à la mère et parfois à d'autres membres de la famille. La mère peut avoir eu, à un stade de la grossesse, un étrange sentiment, une double présence, une douleur pointue et passagère qu'elle interprète, le plus souvent a posteriori, comme l'indice de la pénétration d'un enfant-esprit. Mais il se peut aussi que le père ou la mère aient eu un rêve ou une rencontre inhabituelle avec une espèce naturelle.

Cette espèce est le plus souvent animale. Les espèces animales sont individualisées : elles sont pensées comme proches de la forme humaine et possèdent une taxinomie qui fait défaut d'ensembles et termes génériques¹. L'unique classification générale qui distingue le monde animal en tant qu'ensemble du monde végétal est le dualisme entre kuka et mirka ou nandanigari, le premier désignant les aliments charnus, les seconds les aliments végétaux. Cette individualisation au sein du monde animal n'est pas seulement à associer à la préférence Ngaatjatjarra des totems de conception animaux, mais est aussi à l'origine de la construction sociale de la personnalité. Un être humain aura les ou des caractéristiques de l'animal qui, en quelque sorte, réside en lui. Et l'originalité et l'individualité de l'animal est à l'origine de l'individualité humaine. Pourtant, comme l'écrit Tonkinson aussi pour les Mardu (1991 [1978]: 81), les Ngaatjatjarra ne ressentent pas une relation spéciale ou privilégiée envers l'espèce qui représente leur enfant-esprit et il n'y a aucun tabou alimentaire en ce qui la concerne. " Le médium lui-même semble moins important que le message d'une relation personnalisée entre chaque individu et un enfant-esprit qui a été laissé derrière lui par un héros du Dreaming² " (*idem*). Aussi, plusieurs individus ayant une et même espèce animale comme totem ne fondent pas de clan, pas de loge particulière, car les caractères, c'est-à-dire l'association à l'espèce animale, ne sont tout simplement pas hérités ni transmis.

¹ Ceci à quelques exceptions près : Mingkiri, par exemple, désigne une espèce particulière mais aussi plusieurs espèces de souris; et le terme warta désigne l'ensemble des arbres.

² " The medium itself seems less important than the message of a personalized link between each
suite des notes sur la page suivante



_Figure 31: L'espèce animale et les groupes de personnes à caractéristiques ou personnalités identiques

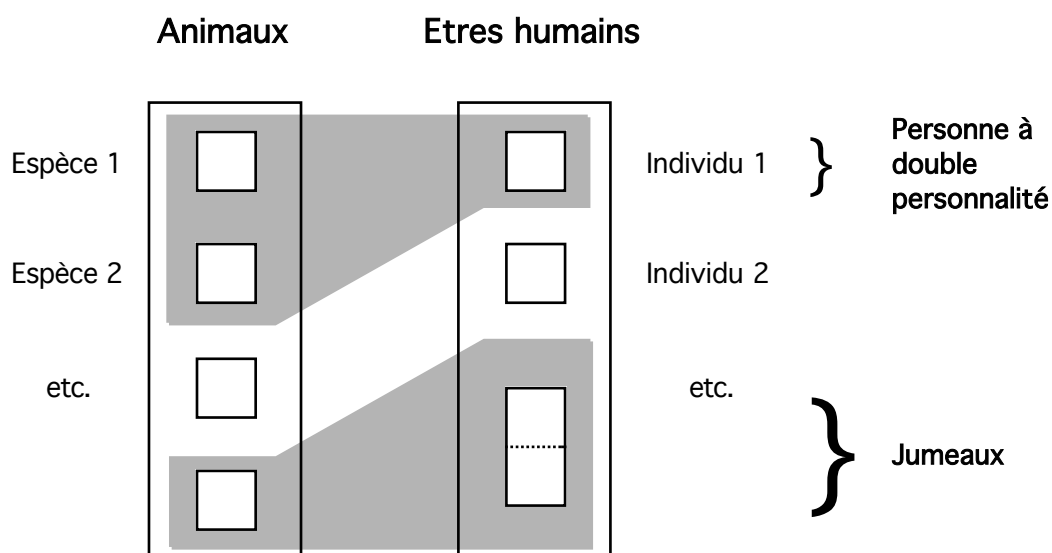
Le phénomène de l'association entre les caractéristiques attribuées à une espèce animale¹ et à une personne est explicite lorsque, comme si souvent, on s'attarde sur les irrégularités. Un cas déviant de la norme est représenté par une femme qui possède, parce que deux signes avaient été interprétés par ses parents, deux totems de conception : l'échidné et une espèce de serpent. Parce que cette femme possède deux totems, elle exprime également deux personnalités et est qualifiée comme étant ramma ramma (fou, enfantin). Nous dirions peut-être dans ce cas schizophrène. La _Figure 32 présente comment cette " folie " est en fait le miroir de la normalité représentée dans la _Figure 31.

J'y ajoute également la relation liée à la naissance de jumeaux. Si les Ngaatjatjarra ne semblent pas avoir de préférence particulière pour l'un ou l'autre sexe, même si les grands-pères disent préférer les petits-fils et les grand-mères les petites-filles, les jumeaux,

individual and a spirit-child that was left behind by some Dreaming being. ”

¹ Je ne cache pas que mes connaissances sur les caractéristiques spécifiques associées aux espèces sont très limitées et qu'un travail de grande envergure serait nécessaire à ce sujet. Les caractères des animaux sont, d'un point de vue général, associés à la personnalité du héros mythique représentant l'espèce.

par contre, ne sont pas désirés et traditionnellement l'un des deux était, à l'exception d'un cas de deux filles nées dans les années 40, tué à la naissance, tout comme les enfants déformés. On a évoqué comme raison la difficulté pour une mère de nourrir et porter deux enfants (voir par exemple Berndt & Berndt, 1992 [1964]: 157), mais la présence de jumeaux est aussi une brèche dans la constitution de l'individualité (indivision) de la personne. L'esprit-enfant ne peut être à l'origine de deux êtres en même temps, tout comme deux esprits-enfants ne peuvent pas engendrer une seule personne sans conséquence néfaste directe sur sa personnalité.



_Figure 32: Les cas aberrants de l'association entre les espèces animales et les individus

Présentons maintenant, en guise d'illustration, quelques exemples de l'association entre un être humain et une espèce animale et totémique.

Cas no. 13: Le père de 13, qui est originaire de Kurlkurlta, chassait au nord de Kulail, région qu'il associe au frère de son épouse. Un des sites dans la région de Kulail est sacré et l'accès est réservé aux hommes initiés. Il

interrompt la chasse pour vérifier des objets sacrés cachés sur ce site dont l'un représentait l'histoire (Tjukurrpa) du possum. Plus tard, il entend un bruit étrange dans un arbre, et lorsqu'il grimpe sur l'arbre, il voit que l'arbre était creux et qu'au fond il y avait un opossum avec ses petits. De suite, il a compris que ça allait être un enfant à venir et il tue l'opossum et le ramène au camp où lui est sa femme le consomment.

Cas no. 340: La mère de 340 se promène dans une plaine de mulga avec son premier fils, lorsqu'elle rencontre un echidné. Avec beaucoup d'ardeur elle tente de le retourner avec un bâton, afin qu'il se couche sur le dos et qu'elle puisse le ramasser, mais ceci prend plus de temps que d'habitude et elle sent alors que ceci est le signe de son enfant à venir. No. 340 allait naître avec une tâche de naissance sur le dos et cette marque est interprétée comme l'endroit où sa mère appuyait avec le bâton afin de retourner l'animal.

Cas no. 16: Les parents de 16 étaient à la chasse au nord de Docker River. Ils étaient avec un groupe en voiture et lorsqu'ils aperçoivent un lapin, ils s'arrêtent et le futur père grimpe sur le toit de la voiture avec le fusil afin d'abattre ce lapin. Le lapin ne bouge pas et semblait attendre qu'on l'abatte et le mange, mais le futur père, pourtant un bon tireur, a les plus grandes difficultés avant qu'une balle ne pénètre dans le lapin. La mère comprend alors que le lapin allait être l'enfant et ils consomment l'animal. [Il est intéressant de rajouter à ce cas que c'est la mère qui identifie le tjuma, mais qu'elle n'est pas certaine de l'interprétation. Lorsque, interrogée sur le tjuma de son enfant, elle répondait par " je pense que c'est le lapin, mais je n'en suis pas certaine "].

Cas no. 31: Le père de 31 est un chasseur réputé. Souvent il ramène des kangourous, tirés au fusil, qu'il distribue à sa famille, et surtout à la famille de son épouse. Mais un jour il a des problèmes avec un kangourou qu'il croyait avoir touché, mais qui continuait à tenter de s'échapper. Après une

longue course, le kangourou se retourne et offre sa poitrine au chasseur. Le père de 31 prend tout son temps et d'un coup touche le kangourou dans le coeur. Il comprend que ceci allait être l'enfant et il ramène le kangourou qu'il va consommer avec son épouse, sans oublier d'en faire donner à ses beaux-parents. No. 31 porte une marque de naissance sur la poitrine à la hauteur du coeur qui rappelle la balle bien placée par son père.

L'attribution du tjuma n'est pas toujours certaine, ou plutôt faudrait-il dire qu'elle reste tributaire de l'interprétation des hommes. Ce n'est pas une identification absolue mais le résultat de la bonne ou mauvaise interprétation des signes donnés par les héros mythiques. Certains signes peuvent être interprétés *ad hoc*, mais d'autres, ultérieurs, peuvent, s'ils sont considérés comme plus forts ou plus significatifs, remplacer le précédent ou s'y ajouter. Dans la majeure partie des cas le tjuma, se confirmera tout au long de la vie et notamment lors des pratiques cérémonielles. C'est une évolution au cours de laquelle, disent les Ngaatjatjarra, les hommes apprennent à reconnaître et comprendre leur tjuma, et non pas un savoir prédéterminé. Le totem est indépendant de la conscience humaine et la connaissance de son totem n'est, chez les Ngaatjatjarra, pas une marque définitive, mais un concept signalé par la nature à travers les espèces.

Les quelques exemples cités montrent également que la reconnaissance du signe envoyé par le tjuma implique le plus souvent la mort de l'espèce animale porteuse, suivie de sa consommation. La consommation de la viande porteuse de l'esprit-enfant, ou plutôt faudrait-il dire représentant la personnalité intermédiaire de cet esprit, renforce la conception de l'enfant, l'humanise et la rend consciente. La mort de l'animal n'est qu'une mort biologique, celui de la chair et du sang. Mais cette chair et ce sang nourrissent l'enfant de la spiritualité du tjuma et créent des liens inaliénables.

b) La naissance

Si la conception par la pénétration d'un esprit-enfant est sinon affaire publique, du moins publiquement admissible dans le sens où aucune condition n'est a priori nécessaire à la diffusion du savoir sur le totem, même s'il s'agit d'un sujet qui n'est discuté qu'avec réserve, la grossesse en elle-même ne l'est pas. Les membres de la communauté discutent de la grossesse d'une femme lorsque les signes deviennent évidents, mais parler à une femme enceinte de sa grossesse est une insulte. Seules les mères et grand-mères peuvent se permettre d'aborder le sujet en privé avec la future mère. Les Ngaatjatjarra évitent d'aborder le sujet directement et parlent d'une femme enceinte comme étant tjurnitjarra (*litt.* 'avec courbure, grossissement'), ou en utilisant l'expression Pitjantjatjara paku ('fatiguée'), qui leur paraît mieux adaptée à la situation.

L'accouchement et donc la naissance (pilirpa yampurnu) s'effectuent aujourd'hui le plus souvent à l'hôpital à Alice Springs, où les mères sont transportées par les *Flying Doctors* dans les cas urgents, ou par courrier normal, le *Ngaanyatjarra Air*, lorsque le cas est prévu. Il est désormais rare qu'une femme accouche dans le *bush* et le phénomène produit une grande excitation dans la communauté quand il se produit. Dans ce cas, la femme, tout comme les jeunes hommes après les premiers stades de l'initiation, doit se tenir à l'écart de la communauté tant que les cicatrices sont fraîches et évidentes, tant que le sang coule. Le lieu de naissance constitue la première inscription spatiale de l'individu : il devient ngurra, tout comme le lieu de conception, et des personnes du même lieu ou lié à un même site auront un ngurra kutjungkatja. Le lieu de naissance reste, indépendamment de toute autre affiliation territoriale et appartenance dialectale ou culturelle, un des liens spatiaux des plus fortement ressentis et inaliénables.

Il est alors évident que naître à l'hôpital d'Alice Springs constitue un double problème. Le premier est l'uniformité de lieux de naissance. En effet, une des règles d'alliance est l'exogamie locale. Exogamie par rapport à sa communauté résidentielle (traditionnellement du groupe régional), mais exogamie aussi par rapport aux sites associés au tjuma et au lieu de naissance. Il est déconseillé d'épouser une personne née dans la même région que soi. Or, à partir des années 70, de plus en plus d'enfants naissent dans les centres urbains et, leur nombre étant limité, de plus en plus de jeunes ont un lieu de naissance identique, ce qui uniformise les attachements au lieu de naissance, mais de plus en plus rend et rendra d'ici quelques années encore plus difficile cette règle exogamique. Le

second problème est lié au fait qu’Alice Springs, ville dans laquelle ces dernières années ont lieu pratiquement toutes les naissances, ne fait pas partie de l’aire d’influence Ngaatjatjarra et ne peut même pas être considéré comme faisant partie du bloc culturel du Désert de l’Ouest. Les Aborigènes d’Alice Springs sont des Aranda, parlant une autre langue, considérés comme ayant une autre culture, et avec lesquels les contacts et échanges intensifs ne sont que relativement récents. D’un point de vue Aranda, un Ngaatjatjarra qui naît à Alice Springs ne peut sous aucun prétexte revendiquer une affiliation territoriale à la ville qui lui donnerait des droits et devoirs. Il est inutile d’avoir une affiliation spatiale si elle n’est pas reconnue par autrui. Les Ngaatjatjarra ont évidemment trouvé une réponse à ce problème en désignant comme le lieu de naissance d’un enfant celui de la résidence de la mère précédant et suivant la naissance. Si cette solution répond à l’exigence exogamique et soude le liens personnels entre un individu et un site spécifique au sein de l’aire d’influence Ngaatjatjarra, il reste que ce lieu de naissance déterminé “ arbitrairement ” ne reflète pas correctement une partie de l’essence de la personne qui est liée au lieu véritable où son cordon ombilical a été coupé. Je me permets d’avancer l’hypothèse que les Ngaatjatjarra, sous l’emprise de la vulgarisation du côté mondain de la conception sous l’influence occidentale — l’acte sexuel et donc la paternité et la maternité biologiques — et par leurs contacts avec des complexes culturels qui reconnaissent des filiations et transmissions de droits et devoirs de père en fils, tel les Aranda et Warlpiri, pourraient d’ici peu basculer vers un système dans lequel on détermine ce lieu de naissance “ arbitraire ” non pas selon la résidence, mais selon l’affiliation territoriale de la mère ou du père.

c) Nomenclatures personnelles

Si la conception et la naissance positionnent la personne dans l’espace, et en conséquence au sein de la toile des relations entre les êtres humains, selon un mode que j’ai appelé socio-génétique, il reste encore à nommer cette position, ce qui revient à la faire reconnaître par autrui, c’est-à-dire à la faire saisir par les actes et la pensée. Deux types de nomenclatures doivent être distinguées. La première est, tout simplement, l’attribution à la

personne d'une moitié générationnelle et d'une section. Cette nomenclature est "automatique" en ce qu'elle est fonction de la classification de la parentèle dans laquelle l'individu naît. Ce caractère extérieur de l'appellation au sein de l'organisation sociale est évidemment corrélée avec sa stabilité et son invariabilité, au sens où la section et la moitié ne peuvent, en principe, être changées et adaptées à des situations concrètes. La seconde, par contre, correspond à ce que nous appelons chez nous les prénoms ou noms personnels. Mais, bien davantage que dans notre culture, les prénoms portent chez les Ngaatjatjarra un sens social et constituent des outils permettant d'interpréter la personnalité et la position sociale d'un individu. Ils sont modifiables, contextuels et accumulables. Mais attardons-nous d'abord sur l'attribution de la section à une personne.

(1) La section

Un être humain est inconcevable sans sa classification sociale qui permet de déterminer la norme des comportements à tenir vis à vis de lui et les statuts réciproques. Ainsi, avant même la naissance, lorsque les signes de la grossesse deviennent évidents, les membres de la communauté inventorient et discutent leurs liens avec l'enfant à naître. S'agit-il d'un fils, d'un frère, d'un petit-fils etc. De même, il sera classé dans la moitié et section correspondant à ces liens inventoriés.

Attribuer une section c'est aussi donner un nom, yinni, terme générique pour désigner toute nomenclature personnalisée, même si, comme je l'ai déjà souligné, les sections ne sont pas utilisées comme appellations individuelles, au contraire d'autres groupes tel les Warlpiri, Aranda, les Pintupi et les Mardu. Le concept de section est également appelé miri, qui est le terme pour "peau" ou "couleur de peau", traduction littérale de la désignation anglaise désormais généralisée pour la section qui est *skin-name*. Mais le véritable terme est yara, qui signifie également "métaphore" ou "symbole".

La classification dans une section résulte de la classification d'autrui et, formulé selon le principe le plus simple, de la filiation. Si un homme de la section Purungu, par exemple, appelle la mère de l'enfant à venir cousine croisée (watjirra, section Karimarra), il appellera l'enfant "fils/fille" (katja/yurntalpa, section Tjarurru). Le nouveau-né sera donc automatiquement dans l'autre moitié générationnelle (Tjintultukultul), et dans la

section de ses propres enfants.

Des problèmes surgissent lorsque l'enfant provient d'un mariage irrégulier (yinyurra). Si je n'ai recensé aucun mariage entre moitiés générationnelles, et donc aucun problème dans l'attribution de la moitié générationnelle de l'enfant, tel n'est pas le cas avec les sections. Environ 2% des mariages sont des mariages considérés comme irréguliers¹, parmi lesquels il est encore nécessaire de soustraire les mariages qui sont corrects selon le principe des sections, mais déviants selon d'autres normes, telles l'exogamie locale et la distance généalogique. La section des personnes est, suite à une alliance irrégulière, parfois modifiée afin de ne pas compromettre la cohérence des sections des descendants. Ceci est particulièrement probable pour les générations les plus anciennes pour lesquelles il n'y a désormais plus aucun moyen de vérification. Il se peut donc que, en réalité, les mariages irréguliers dépassent les 2%.

Si, chez les Aranda selon Strehlow (n.d.), les parents sont, suite à des mariages irréguliers, systématiquement reclassés dans les sections correspondantes en fonction du père ou de la résidence du couple, ce n'est pas le problème chez les Ngaatjatjarra. J'y reviendrai avec plus de détails lors de la partie traitant de l'alliance de mariage mais j'indique ici que si des mariages irréguliers sont réprimés et sanctionnés, ces mariages sont, du moins dans les cas pour lesquels je dispose des informations, finalement tolérés une fois que le couple attend ou a des enfants. La question qui se pose n'est donc pas tellement le reclassement de l'époux ou de l'épouse, mais l'intégration des enfants dans une des sections. Et ce problème ne se pose que lorsqu'il y a mariage entre des siblings, puisque l'alliance entre cousins croisés considérés comme trop proches généalogiquement ou spatialement n'a, évidemment, aucune influence sur les sections des enfants. Trois solutions théoriques sont possibles : soit les enfants obtiennent leur section du père, soit ils l'obtiennent de la mère, soit les fils obtiennent la section en fonction du père et les filles en fonction de la mère. Une quatrième solution serait possible et serait le miroir de la troisième, c'est-à-dire que les fils obtiennent la section en fonction de la mère et les filles

¹ Cinq mariages entre des siblings classificatoires et un mariage entre cousins croisés considérés généalogiquement trop proches sur un total de 283 mariages. Des mariages entre personnes spatialement trop proches ne sont que très difficiles à révéler pour la raison évidente de l'affiliation flexible et modifiable à la spatialité.

en fonction du père. Cette dernière solution n'est guère envisageable car, comme je l'ai indiqué, si une descendance est soulignée, elle est entre un homme et le père de son père ainsi qu'entre une femme et la mère de sa mère. Prenons l'exemple d'une alliance entre des siblings classificatoires de section Karimarra (Figure 33).

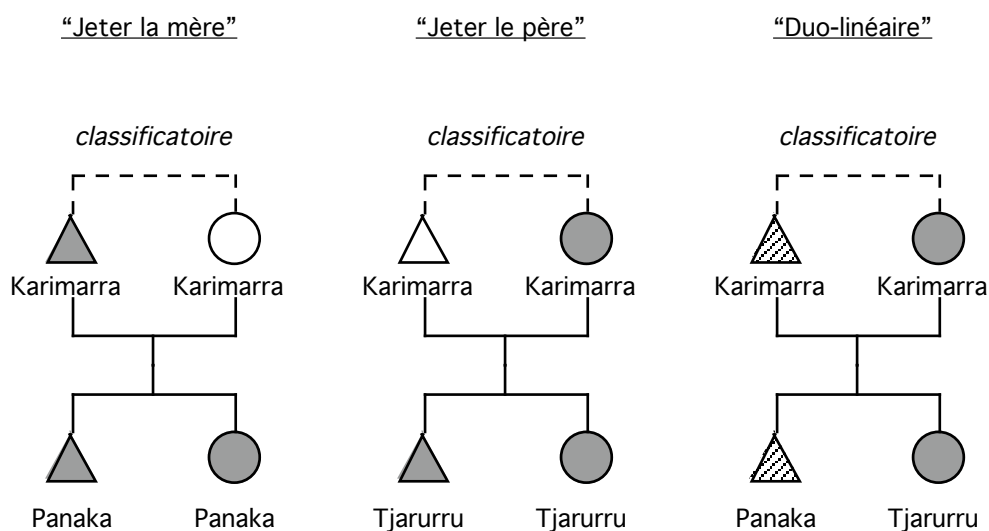


Figure 33: Déterminer les sections lors de mariages entre siblings

Lorsque la section des enfants est déterminée en fonction du père, on parle de "jeter la mère", lorsque, au contraire, c'est la mère qui détermine la section des enfants, on parle de "jeter le père". De nombreux auteurs soulignent que c'est généralement le père qui est "jeté", c'est-à-dire que la section des enfants est déterminée en fonction de celle de leur mère¹. Deux types de réponses complémentaires, même si elles ne correspondent pas

¹ Voir par exemple Bates (1985: 89) à l'Ouest de Kalgoorlie; Fry (1934a: 14) pour le Nord-Ouest de WA et le Nord du NT; Piddington (1970: 332) pour les Karadjeri (mais il écrit que parfois la mère est "jetée" et que dans la région de Port Hedland c'est le plus souvent la mère qui est "jetée").

toujours directement à cette question, ont été formulées. La première, présentée par les Berndt (1968: 276), Kupka (1975), Maddock (1972: 74) et implicitement Testart (1978b et 1981a) se fonde sur le fonctionnement de l'organisation sociale qui serait, comme le formule Maddock, le résultat de versions d'un principe matrilineaire dans lequel les Aborigènes préfèrent faire référence à la mère plutôt qu'au père. Testart montre que les classifications naturelles associées à l'organisation sociale sont plus cohérentes selon le principe matrilineaire que patrilineaire et Kupka souligne que les sous-sections des enfants sont déterminées en fonction de celle de la mère.

La seconde, explicite chez Elkin (1932b, 1934, 1967 [1954] et 1970), se fonde sur la croyance de la transmission de la substance vitale ou charnelle par les femmes et il parle d'un totémisme social matrilineaire et de la reconnaissance d'une continuité physiologique avec la mère et de l'importance du frère de la mère. McConnel (1930: 185) note pour le Wik-Munkan du Queensland que lors de mariages intertribaux, qui seraient plutôt l'exception que la norme, le nom et totem transmis ne seraient plus celui du père, représentant la spatialité à travers des groupes localisés, mais de la mère, renvoyant à un principe matrilineaire sous-jacent.

La question sur l'attribution des sections aux enfants lors d'un mariage irrégulier ne fait pas l'oeuvre d'une règle explicite chez les Ngaatjatjarra, même si Tindale (1957ms) écrit dans son journal de l'expédition de 1957 que chez les Ngaanyatjarra et Ngaatjatjarra, lors de mariages entre groupes différents, le terme du père serait pris en compte, et donc la mère "jetée". Mais les quelques cas de mariages irréguliers recensés mettent en évidence une logique d'attribution des sections aux enfants selon la résidence et le nombre de parents proches co-résidents. En d'autres termes, lorsque le couple réside dans une

Il me paraît intéressant de mentionner au passage l'exemple des Buin de Bougainville. Keil (1980) décrit le système Buin comme de type dravidien avec un mariage prescriptif bilatéral avec les cousins croisés. Lors de mariages irréguliers, la terminologie appliquée aux personnes concernées dépend de la quantité d'interaction précédent le mariage. Si l'interaction était intense, les termes consanguins sont utilisés, si l'interaction était faible, de nouveaux termes (d'affinité) sont employés. Keil indique également que lorsque un couple utilise des termes distincts pour des personnes identiques, les termes employés par la mère, et jamais ceux du père, sont pris en compte par les enfants.

communauté dans laquelle l'époux revendique une majorité de parents proches, lorsqu'il y a donc tendance à une résidence virilocale ou patrilocale, les enfants seront classés en fonction de la section du père. En revanche, lorsque c'est l'épouse qui dénombre la majorité de parents proches co-résidentiels, et lorsqu'il y a donc tendance à une résidence uxorilocale ou matrilocale, c'est la section de la mère qui détermine celle des enfants. La plus grande compatibilité possible est donc recherchée selon la situation contextuelle des enfants. Pourtant, même si la résidence change, ce qui se produit malgré la concentration et sédentarité, les sections des enfants ne seront, en principe, plus modifiées. S'il peut y avoir encore une discussion au sein de la parentèle et des co-résidents sur la section à attribuer ou déjà attribuée à un enfant, le choix sera définitif lorsque le mariage de l'enfant devient envisageable, c'est-à-dire lorsque la fille est promise et lorsque le garçon s'approche de l'âge d'être initié.

En effet, au sein du contexte de l'alliance de mariage, la question est plus problématique et polémique. Si les Ngaatjatjarra ont la possibilité d'appeler et de considérer des cousins croisés comme des siblings et que ce fait relativise les conséquences liées à un mariage irrégulier — des enfants issus d'un mariage irrégulier pourront indépendamment être appelés par la parentèle proche par les termes destinés aux parallèles —, le problème est autrement plus compliqué lorsqu'il s'agit d'envisager un mariage, car la règle d'alliance est malgré la terminologie celle entre cousins croisés. La solution doit être trouvée au plus tard lorsque, pour un garçon, un initiateur (waputju) qui est un père d'épouse classificatoire et potentiel est envisagé. C'est lorsque le garçon atteint l'âge d'être initié qu'il doit se conformer aux normes comportementales envers les parents. Si un jeune enfant peut ne pas suivre l'obligation de l'évitement d'une belle-mère, l'adolescent devra par contre distinguer d'abord les affins classificatoires des croisés proches, c'est-à-dire un frère de mère classificatoire du frère de mère proche, et ensuite les affins classificatoires des affins potentiels, c'est-à-dire avec lesquels il pourrait effectivement entrer dans une relation d'affinité. Il est donc impératif qu'il soit, à ce sujet, classé dans une position non-ambiguë ce qui, automatiquement, lui attribuera une section correspondante. Si cette condition est exprimée par les Ngaatjatjarra, tous les enfants issus de mariages irréguliers observés avaient pourtant dès le plus jeune âge obtenu leur section en fonction du lieu de résidence postnatal de l'enfant et donc en cohérence avec la parentèle co-résidentielle, section qui ne semble pas avoir été changée, même si certaines personnes continuaient à

remettre en question la justification de cette attribution¹.

(2) Les noms personnels

Attribuer une section aux enfants, issus d'un mariage régulier ou irrégulier, relève en fait de la nécessité de positionner l'individu dans la toile sociale générale et non d'une volonté de lui attribuer une singularité (*personhood*).

Plus signifiants que les sections dans la vie quotidienne comme dans la vie religieuse sont les noms personnels (*yinni*). Les Berndt (1970: 65) pensaient que les noms personnels Aborigènes disparaîtraient sous l'influence occidentale et seraient remplacés par des noms anglais. Mais tel n'est pas le cas chez les Ngaatjatjarra. Si, en effet, chaque personne possède un ou plusieurs noms anglais, il en détient aussi d'autres qui sont Aborigènes.

Le Ngaatjatjarra obtient un certain nombre de noms au cours de sa vie dont les caractères varient selon le degré de publicité de ces noms et selon le statut de la personne. Sur les 804 personnes présentes dans les généalogies (défunts et vivantes), 648 personnes ont été recensées avec un nom au moins. Pour 230 personnes, deux noms ou plus ont été notés et pour 316 personnes au moins un nom Aborigène a été indiqué. Qu'il n'y ait que 316 personnes avec un nom Aborigène dans les généalogies ne signifie pas que les autres n'en possèdent pas. En effet, deux restrictions s'appliquent à la connaissance et à l'expression verbale des noms personnels. La première concerne les noms des hommes adultes. Ils sont le plus souvent à caractère secret et sacré et même leurs enfants et souvent l'épouse ne les connaissent pas. Si autrefois on s'adressait aux hommes par des surnoms afin d'éviter de prononcer leur nom secret et sacré, ces surnoms ont aujourd'hui souvent été remplacés par des noms anglais. La deuxième restriction concerne les noms de personnes décédées que l'on ne prononce pas afin d'éviter que l'esprit de la personne ne reste sur les lieux. Certains noms, anglais ou Aborigènes, donnés a posteriori sont parfois utilisés pour des personnes décédées afin d'éviter l'énonciation de leur véritable nom.

¹ En effet, lorsque la section des enfants a été déterminée en fonction du père, par exemple, la parentèle de la mère ignore parfois volontairement cette attribution et considère l'enfant en fonction de la section de la mère.

Présentons les types de noms qu'un individu peut acquérir au cours de sa vie (cf. aussi Dousset, 1997). Suite à la naissance, le nouveau-né, lors d'un petit rituel interdit aux hommes, est tenu au-dessus de la fumée d'un feu dont la vertu est cicatrisante et sèche le sang qui coule. Les femmes présentes à ce petit rituel sont la mère et des soeurs de père classificatoires ou réelles, mais les acteurs principaux sont les grand-mères classificatoires ou réelles qui, en imprégnant le nouveau-né de la fumée, lui attribuent un premier nom. Ce nom, tenu souvent au secret jusqu'à ce que l'enfant entre dans la vie religieuse, est lié soit à son totem de conception, soit à son lieu de naissance. Il peut être le nom de l'animal héros du Tjukurrpa associé au totem ou dont le mythe passe par le lieu de naissance, ou un dérivé de ce nom. La personne est alors yinnitjarra ou yinnitjunu, "avec un nom". Aujourd'hui, suite aux naissances dans les centres occidentaux, le nouveau-né obtient également dès sa naissance un ou deux noms anglais. Mais les enfants ne sont pas appelés par leurs noms tant qu'ils ne laissent pas traces dans le sable (tjina), c'est-à-dire tant qu'ils n'adoptent pas la station verticale. Jusque à ce moment, les enfants sont appelés et adressés par un terme de parenté : fils, fille, petit-fils et petite-fille. Une fois l'enfant en station verticale, ne se mouvant plus comme les chiens mais comme les êtres humains, sa personne est individualisée par une première appellation personnalisée mais toujours généralisable ou à caractère sociocentré. Les premiers noms utilisés à l'égard des enfants ne sont pas encore ceux que lui avaient attribués les grand-mères, mais des noms d'enfant, des surnoms, qui sont le plus souvent descriptifs. La personne gardera ce nom souvent jusqu'à la fin de ses jours, même si d'autres, davantage personnalisés, viendront s'y ajouter. Il s'agit des yinni tjilkungkatja (noms d'enfant), qui sont de la même catégorie que les yinni watjarnu (noms utilisés ou prononcés, surnoms) que l'individu peut acquérir tout au long de sa vie. Ces noms sont souvent dérivés de caractéristiques physiques et sont parfois, une fois adulte, considérés par la personne concernée comme dévalorisants. En voici quelques exemples (les exemples sont des yinni tjilkungkatja et des yinni watjarnu):

Nom (sexe)	Traduction	Remarques
<u>Tjampu</u> (hommes seulement)	gaucher	Généralisé pour tous les gauchers. N'est pas considéré comme étant péjoratif.
<u>Paanga</u> (femme)	aveugle	

<u>Ngaliatjangara</u> (homme)	grand front	
<u>Tiltjarn</u> (homme)	verrue	Avait des verrues sur les genoux lorsqu'il était enfant.
<u>Tjinakankara</u> (femme)	ped relevé	
<u>Tjinapulka</u> (homme)	grand pied	
<u>Yallumaral</u> (femme)	sans foie	La signification n'est pas très claire. Le foie est considéré comme l'organe dans lequel réside l'esprit de la personne.
<u>Murtikaarl</u> (homme)	genoux coupé	La jambe de cet homme avait été amputée après avoir été transpercée par une lance lors d'un combat.
<u>Yapap</u> (homme)	muet	
<u>Mitjuna</u> (femme)	mauvais esprit	Ce terme est l'équivalent Luritja pour le terme Ngaatjatjarra <u>mamu</u> . Il est employé pour désigner les mauvais esprits qui circulent la nuit, mais plus généralement aussi pour désigner ce que nous appellerions " diable "

Tableau 14: Quelques exemples de surnoms Ngaatjatjarra

Dans cette même catégorie de noms, c'est-à-dire les surnoms ou appellations descriptives, peuvent être classées toutes les appellations qui désignent une personne suite à la mort d'une autre. En tant que noms personnels, c'est-à-dire appellations utilisées par autrui pour désigner et appeler une personne, ont été recensés les exemples suivants :

Appellation	Traduction
<u>Tjirturla</u>	Orphelin
<u>Wangulyara</u>	Orphelin (plus généralement personne touchée par la mort)
<u>Pingku</u>	Femme qui a perdu un sibling
<u>Tjitjururu</u>	Homme qui a perdu un sibling
<i>Les appellations suivantes n'ont pas été recensées comme termes de référence ou d'adresse</i>	

<i>mais uniquement comme termes descriptifs.</i>	
<u>Purrukutjarra</u>	Parents qui ont perdu un enfant (<i>litt.</i> “ avec charbon ”; les parents s’enduisent le visage avec du charbon après la mort d’un enfant). Goddard (1992: 124) recense cette appellation comme terme d’adresse et de référence chez les Pitjantjatjara et Yankunytjatjara.
<u>Warlukurta</u>	Veuf/veuve (non remarié). Terme qui pourrait être décomposé en <u>warlu</u> (partie inférieure de la pierre à moudre; mortier) et <u>kurta</u> (frère aîné), indiquant que le veuf ou la veuve retourne au foyer d’un sibling.

Tableau 15: Termes d’adresse et de référence liés à la mort

Ces appellations sont utilisées afin d’éviter de nommer la personne décédée. Ainsi, par exemple, lorsque il est question d’un couple décédé, on citera Tjirturla pour un des enfants afin d’éviter de nommer le nom de ses parents. J’ai déjà évoqué le phénomène selon lequel les personnes ayant un nom identique au défunt soit obtiennent l’appellation Kumarnara, signifiant “ sans nom ”, soit leur nom est transformé ou ils sont appelés à l’aide d’autres de leurs noms.

D’autres types de noms peuvent s’ajouter tout au cours de la vie, tels ceux qui indiquent le lieu de naissance ou d’origine totémique d’une personne. La terminaison -nguru ou -nguraru est alors ajoutée au nom du site (exemple Patjanguraru, *litt.* ‘de Patjarra’). Ou encore des noms qui font référence au père d’un homme (la terminaison -kurnu est ajoutée au nom du père, signifiant ‘vient de, issu de’).

Chaque personne possède également un nom secret utilisé uniquement pendant les cérémonies (yinni tjukurrpa). Les noms secrets masculins sont inconnus des femmes et des enfants, et les hommes donnent un tel nom également aux femmes, mais elles ne le connaissent le plus souvent pas. Une personne peut également posséder d’autres noms liés indirectement à des Tjukurrpa sans qu’ils soient secrets et sacrés, même si un certain respect et encore nécessaire à l’égard de ces noms. Les noms directement ou indirectement liés à un Tjukurrpa sont puissants et associés à la cartographie. Dans ce cas, le terme générique manytji est souvent utilisé, remplaçant le terme yinni. Ils peuvent, lors d’une discussion à propos des responsabilités sur un site sacré, par exemple, simplement être prononcés afin d’imposer son autorité lorsqu’il est associé à ce site. Ils sont également

associés à l'ensemble du complexe du Tjukurrpa correspondant et de ce fait intègrent plus que la simple appellation. Ainsi, lorsqu'un nom ou terme qui est associé à un Tjukurrpa dont une personne tire son nom est prononcé elle peut se sentir concernée et embarrassée parce qu'elle a, indirectement, été nommée. Et ceci même si le nom lui-même n'a pas été prononcé.

Un autre type de nom, obtenu à la naissance et de grande importance non seulement pour la compréhension du système de nomenclature personnelle, mais aussi dans la construction de la toile des relations et de la personnalité individuelle, car il reflète la transmission de l'identité entre personnes, est celui obtenu suite à un petit rituel et la relation qui y est établie (nommée kalyartu). J'y reviens dans la section suivante. Considérons d'abord rapidement la signification et le fonctionnement des noms personnels dans leur ensemble.

Le savoir dans la société Aborigène n'est pas, comme le précise Bird Rose (1994), accessible à tous de manière identique car il est organisé comme une propriété intellectuelle dont l'accès est fonction de l'âge, parfois du sexe, et dont la majorité est associée à l'espace, c'est-à-dire à la ou aux affiliations territoriales. Ainsi, revendiquer une affiliation territoriale, c'est posséder des connaissances sur les histoires mythiques et les chants associés à des sites spécifiques. Un homme né aux environs de 1905 et décédé en 1966 à Papunya, pour ne citer qu'un exemple, originaire de Kurlkurlta et qui était marié à 4 femmes, phénomène déjà particulier dans le Désert de l'Ouest, et dont l'autorité ne fait aucun doute, est encore cité aujourd'hui comme un homme qui connaissait tous les chants et histoires de la région de Kurlkurlta. C'est aussi un des seuls hommes recensés dans les généalogies qui ait procédé à un échange de soeurs avec un homme équivalent d'une autre région, ce qui, comme je le présenterai plus loin, semble avoir été le privilège réservé à quelques hommes d'importance religieuse et politique particulière.

Les noms personnels font partie de ce système dans lequel le savoir est une propriété intellectuelle dont l'accès n'est pas libre à tous sous toutes les conditions. Ils sont aussi souvent liés à l'espace. Ainsi, si les noms anglais, les surnoms et noms d'enfants sont connus par la majeure partie des Ngaatjatjarra pour chacun d'entre eux, tel n'est pas le cas avec les autres types de noms. Les noms masculins utilisés lors des cérémonies ne sont pas connus par les femmes et les enfants, et les noms féminins, donnés par les hommes, ne sont souvent pas connus par les femmes elles-mêmes. De même, le nom que le nouveau-né

obtient des femmes dès sa naissance n'est pas connu par l'ensemble de la population, ni même par l'enfant lui-même. Les noms associés au rituel kalyartu ne sont parfois même pas connus par l'intéressé lui-même qui, interrogé sur cette relation, doit tenter d'accéder à ce savoir en questionnant ses parents. Il est ainsi possible de construire un tableau de la hiérarchie des noms personnels qui est fonction de la publicité d'un type de nom, c'est-à-dire de la diffusion de la connaissance sur ce nom, mais qui est aussi corrélé à l'importance sociale et personnelle d'un type de nom. Plus un type de nom est public et moins il possède d'importance pour cette personne ainsi que dans l'association de cette individualité aux autres savoirs, notamment sur les sites dans l'espace. Et, au contraire, moins un nom est public, c'est-à-dire plus la connaissance de ce nom est réservée à une catégorie de personnes qui, par leur appartenance territoriale et leur ancienneté, ont droit à un savoir spécifique, plus ce nom est identifié à cette affiliation territoriale et à la construction de la personnalité et de l'individualité (Figure 34).

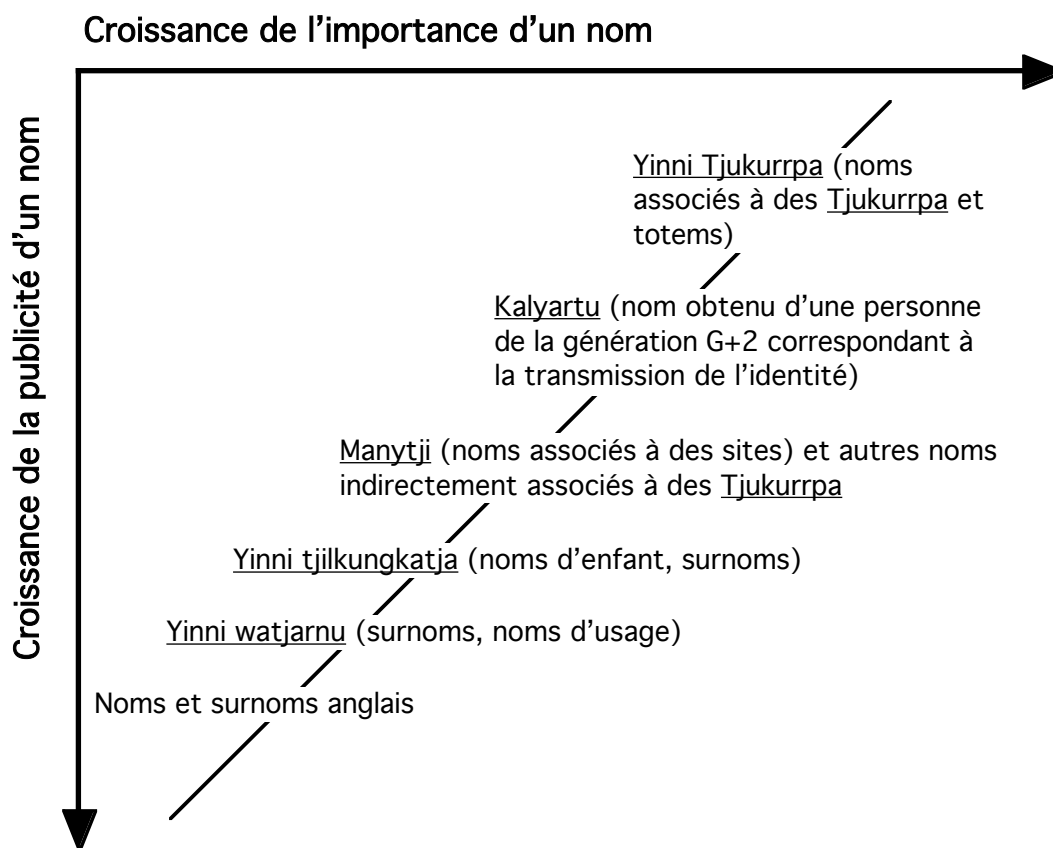


Figure 34: Publicité et importance sociale et individuelle des noms personnels

d) **Kalyartu : transmission de l'identité**

La naissance d'un enfant est un événement qui implique toute la communauté. Les co-résidents discutent des relations de parenté qu'ils auront avec le nouveau-né et certains d'entre eux iront à la rencontre de la mère et du nouveau-né en organisant leur retour vers la communauté. Mais les personnes qui expriment le plus ouvertement leurs émotions sont les grand-parents qui se félicitent de l'arrivée d'un tjambu (SS et DS) ou d'une kaparli (SD et DD) avec lesquels ils entretiennent des rapports particulièrement proches. C'est aussi entre une personne de cette catégorie de parents et le nouveau-né que s'instaure une relation très particulière.

Kalyartu définit une relation privilégiée entre deux femmes ou deux hommes de générations alternées. Ce terme possède deux significations. D'abord, il décrit la relation par elle-même, incluant le petit rituel qui la précède. Ensuite, le terme est aussi utilisé comme adresse, en pratique plutôt rare, ou référence réciproque entre les deux personnes. Voici comment cette relation est établie.

Lorsque le nouveau-né arrive dans la communauté, selon qu'il s'agit d'un garçon ou d'une fille, les grands-pères et les grand-mères, respectivement, se précipitent vers l'enfant afin de devenir le ou la kalyartu. De nombreuses discussions ont précédé l'arrivée du nouveau-né sur qui allait bien être la personne privilégiée et les grand-parents qui envisagent la relation se narguent mutuellement, discutent et argumentent, tout en gardant leur bonne humeur. Le grand-père (tjambu) ou la grand-mère (kaparli) qui réussit à s'imposer prend le nouveau-né dans ses bras et, tout en s'éloignant de la foule, lui transmet son nom et puis sa personnalité en frottant ses bras de haut en bas et puis ceux du nouveau-né, massant la substance invisible de sa personnalité vers le nouveau-né. En frottant le ventre du nouveau-né sur son ventre, il lui transmet son esprit kuurti, mais aussi son nom. Puis il lui raconte sa vie, ses caractéristiques, ses bons et mauvais traits. Le lien entre deux kalyartu devient ainsi un des plus intimes et proches de toutes les catégories de liens dans la société Ngaatjatjarra. Il s'agit de deux personnes considérées par autrui comme identiques, comme constituant une personnalité identique reproduite dans deux êtres.

Ainsi, si le kalyartu grand-père a tendance à mentir, il sera de même pour le kalyartu petit-fils. Si le grand-père est un bon orateur, il en sera de même pour le petit-fils. Lorsqu'une personne parle de son kalyartu, elle parle aussi d'elle-même. La ressemblance, plus encore, l'identité entre deux kalyartu est dite être "psychologique" (la personnalité), mais aussi physique. Ainsi, c'est en renvoyant la responsabilité sur son kalyartu qu'une femme se plaignait un jour de son surpoids.

Mais kalyartu n'est pas une relation établie par un principe de descendance ou d'identification de sang ou de substance commune. Le grand-père ou la grand-mère ne sont jamais réels, mais toujours classificatoires. Les exemples dont je dispose montrent que la relation est établie soit entre des personnes a priori étrangères ou du moins généalogiquement lointaines, soit entre des personnes dont les relations de proximité ont été perturbées ou sont devenues distantes pour diverses raisons. Voici un exemple qui illustre particulièrement bien ce dernier cas.

Les Ngaatjatjarra extrapolent les normes comportementales attendues envers les affins sur toute la famille proche. Ainsi, par exemple, lorsqu'un homme épouse une femme, la soeur de cet homme devra adopter la même attitude d'évitement envers la belle-mère que l'homme lui-même. Cette contrainte instaure parfois une distanciation, souvent regrettée, entre deux familles qui entretenaient des relations pré-maritales proches. Etablir des liens kalyartu entre ces deux familles permet, comme dans l'exemple qui suit, de contourner cette distanciation en établissant une proximité fondée sur le critère de la transmission de la personnalité et d'un des noms personnels.

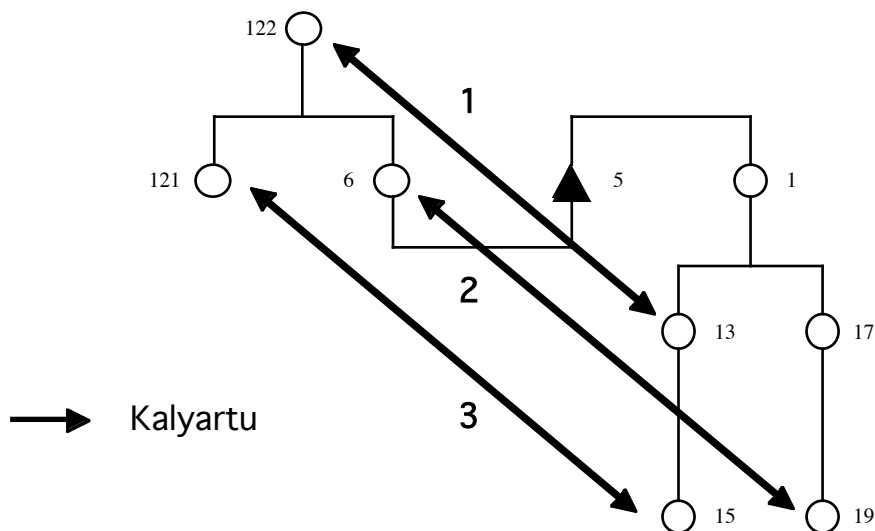


Figure 35_ : Relations de kalyartu entre six femmes

Explications : La femme 122 et ses enfants proviennent de la région Nord des Rawlinson Ranges. La femme 1 réside aujourd'hui à Tjukurla et elle revendique, tout comme le faisait son frère 5, une affiliation territoriale sur Kulail en ce qui concerne leur père et sur Tjindja, au sud-ouest et ouest des Rawlinson Ranges, en ce qui concerne leur mère. Les deux familles avaient été en relations étroites déjà avant le contact au début des années 60, mais la concentration autour de la station météorologique de Giles les a rapprochées davantage et les femmes 1 et 6 se rappellent que leurs parents nomadisaient souvent en commun et s'occupaient mutuellement des enfants. Le mariage entre l'homme 5 et la femme 6 instaure une distanciation entre les deux familles qui sont désormais des affins réels. Etablir diverses relations kalyartu entre les deux familles permettait ainsi de dépasser l'obligation d'évitement entre la femme 1 et la femme 122 et de rapprocher à nouveau les membres des deux familles.

Ces trois relations permettent d'illustrer une autre caractéristique de kalyartu. En effet, dans le cas de la naissance d'une fille, deux catégories de femmes se trouvent en

principe appelées par le même terme désignant la grand-mère (kaparli) : la mère du père (FM) et la mère de la mère (MM), les Ngaatjatjarra n’opérant pas de distinction terminologique de lignes en G+2 et G-2. Pourtant, toutes les relations kalyartu inventoriées sont de type mère de père (MF). Ainsi, deux kalyartu sont de la même moitié générationnelle mais de section différente; et la kalyartu d’une femme est une épouse classificatoire de son frère, une belle-soeur classificatoire et théoriquement potentielle, puisque le mariage trans-générationnel est autorisé. Une belle-soeur théoriquement potentielle seulement car dans la pratique, un homme ne peut épouser la kalyartu de sa soeur, celle-ci étant désormais considérée trop proche. Reprenons dans le détail les relations kalyartu numérotées dans la Figure 35.

No	Relations nominales G+2 à G-0 / G-0 à G+2	Relations classificatoires	
		G+2 à G-0	G-0 à G+2
1	DHZD / MBWM	‘SWD’ = ‘SD’	‘FZM’ = ‘FM’
2	HZDD / MMBW	‘BDD’ = ‘SD’	‘MFZ’ = ‘FM’
3	ZHZDD / MMBWZ	‘HZDD’ = ‘BDD’ = ‘SD’	‘MFZ’ = ‘FM’

Tableau 16: Catégories nominales et classificatoires des relations kalyartu de la Figure 35

Les Ngaatjatjarra soulignent que l’établissement d’une relation kalyartu est indépendante de toute considération sur les relations de parenté. Il est pourtant évident que la catégorie dans laquelle la ou le kalyartu est choisi témoigne d’une distinction implicite de lignes de descendance au sein d’une même moitié générationnelle, ou, pour l’exprimer autrement, d’une distinction sous-jacente de deux patrimoités¹. Dans ce sens, trois régularités ou règles peuvent être formulées en ce qui concerne l’établissement de la

¹ Kalyartu étant une relation entre deux femmes de patrimoités non-nommées opposées.

relation :

- 1) Deux personnes peuvent être en relation de kalyartu si elles sont de sexe identique.
- 2) Deux personnes peuvent être en relation de kalyartu si elles sont de moitiés générationnelle identique mais de génération différente.
- 3) Deux personnes peuvent être en relation de kalyartu si toutes deux peuvent, d'un point de vue structurel, épouser le sibling de sexe opposé de l'autre.

Pourtant, une fois la relation établie, tout mariage entre ces personnes et leurs siblings devient interdit puisque, pour Ego masculin, épouser la soeur d'une personne qui est considérée du point de vue de la personnalité identique à la soeur, serait un inceste. Ainsi, dans l'exemple que je viens de présenter, la relation n'est pas seulement utile dans le rapprochement de personnes forcées à l'évitement par l'extrapolation des comportements suite à un mariage, mais aussi d'assurer qu'aucun autre mariage n'aura lieu entre ces deux familles. Kalyartu satisfait, dans cet exemple, le renforcement d'une des règles de mariage des Ngaatjatjarra qui est l'interdiction de répéter des alliances identiques au moins dans deux générations successives, ce qui correspond structurellement à l'interdiction d'épouser des cousins croisés du premier et du second degré.

Considérons rapidement un deuxième exemple afin de vérifier que ces quelques règles sont également valables pour les hommes.

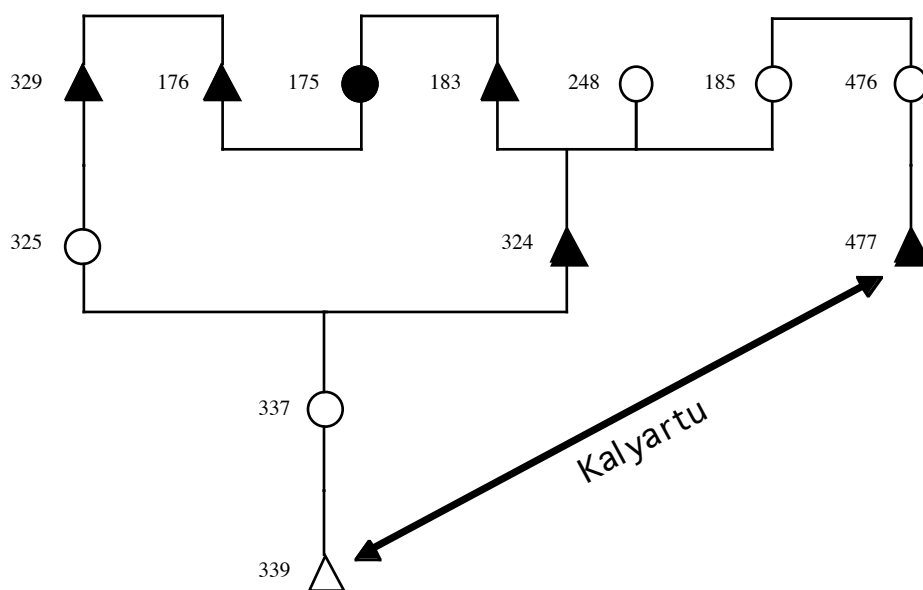


Figure 36: Relation de kalyartu entre deux hommes

La relation nominale entre ces deux hommes est pour 339 MFMcoWZS¹, qui peut être réduite à la relation classificatoire de la manière suivante : MFMcoWZS = 'MFMS' = 'MFB' = 'MF'. Pour 477, le procédé identique est: MZcoWSDS = 'MZSDS' = 'MSDS' = 'DS'. En d'autres termes, la relation structurale entre ces deux hommes est identique à celle décrite dans l'exemple précédent : les trois règles simples présentées sont suivies. Un homme avec lequel un autre entretient une relation de kalyartu est le frère d'une épouse classificatoire d'un niveau générationnel différent. En effet, si l'alliance de mariage est entre cousins croisés, comme nous le verrons dans un chapitre ultérieur, un homme peut également épouser une 'DD' ou une 'ZSD', qui sont les soeurs de 'DS', et la soeur d'un 'MF', qui est une 'FM'.

Les deux exemples présentent des relations kalyartu entre des personnes qui sont qualitativement déjà relativement proches par des alliances précédentes. Mais pendant l'exode et la période de la deuxième moitié des années 60 et de la première moitié des années 70, lors de laquelle de nombreuses familles Ngaatjatjarra voyageaient vers les

¹ "coW" étant l'abréviation pour *co-wife* ou co-épouse.

divers centres occidentaux, un certain nombre de relations kalyartu avaient été établies avec des personnes auparavant inconnues et résidant le plus souvent dans les centres auxquels ils se rendaient. Etablir des liens kalyartu avec des étrangers, comme disent les Ngaatjatjarra, permet d'être accepté dans un groupe et sur un territoire qui est inconnu, permet d'accéder aux richesses locales parce que deux kalyartu doivent partager la nourriture et les biens, et permet, enfin, d'avoir plus de poids dans les discussions que lorsque l'on est un étranger sans aucune relation.

Il se trouve donc qu'être de la même section, ou de la même moitié générationnelle, n'est pas suffisant lorsqu'on est un étranger, même si le dialecte parlé est similaire et les pratiques culturelles quasi identiques, car les sections et les moitiés générationnelles sont virtuellement ouvertes vers l'infini et peuvent en théorie inclure, sans définir la nature d'interrelations plus pragmatiques, tout être humain. Il est nécessaire d'établir des liens concrets avec la population locale auprès de laquelle on est un étranger afin de pouvoir accéder à la parole et la "richesse" et être intégré. L'alliance de mariage est, certes, un moyen qui permet de satisfaire cette nécessité. Un autre moyen est l'établissement de relations kalyartu : transmission de l'identité, de la personnalité et d'un des noms personnels. Mécanisme qui, de plus, n'entraîne pas l'obligation d'évitement entre affins tel que c'est le cas lors de l'alliance de mariage.

e) **L'adoption et la tutelle**

J'ai abordé l'adoption lors de la discussion de la famille et du foyer Ngaatjatjarra. Il me paraît utile de revenir sur le sujet pour deux raisons. La première est que l'adoption et surtout la tutelle sont fréquents chez les Ngaatjatjarra. De nombreuses personnes passent au moins une période de leur enfance auprès d'un foyer distinct de celui dans lequel elles sont nées. La distinction entre adoption et tutelle est délicate puisque même si la personne n'est que temporairement mise sous la tutelle et responsabilité d'un autre foyer, les comportements sociaux qui en résultent sont identiques à ceux retrouvés lors d'une véritable adoption. Ainsi, par exemple, un homme ne pourra pas épouser les enfants et les cousins proches des enfants d'un couple qui s'est occupé de lui pendant son enfance, même si la tutelle n'est que temporaire. La co-résidence instaure des relations qui sont, du

point de vue des alliances envisageables, identiques aux relations généalogiques. D'ailleurs, les hommes qui auront passé une partie de leur jeunesse en commun pourront utiliser comme adresse le même terme que celui qui est destiné à l'adresse entre hommes qui ont été initiés en commun (ngalunku).

La seconde raison est liée à la conception de la paternité. L'expression Ngaatjatjarra désignant l'adoption (nyuyurlpa kutjupankatja mantjinu kanyinu purlkanu, 'la mère adoptive/celle qui met du bois dans le feu d'une autre l'a pris, gardé et grandi') renvoie à l'importance de la femme qui alimente le foyer principal. La mère alimente de son sang et héberge l'enfant à venir dans son ventre tout comme la mère adoptive nourrit de bois le foyer qui alimente les membres du groupe domestique. Si, comme nous l'avons vu, la paternité biologique, ou la relation physiologique entre l'acte sexuel et la naissance d'une personne, n'est pas considérée comme déterminante pour la personnalité, c'est que toute paternité biologique est aussi une adoption symbolique.

J'ai également évoqué que l'adoption est créatrice de liens sociaux équivalents aux liens généalogiques. Les quelques exemples qui suivent illustrent les divers types d'adoption et de tutelle et les mécanismes qui établissent ces affiliations supplémentaires. Mais examinons d'abord rapidement ce que les ethnologues ont à raconter sur la pratique en Australie.

Fison (dans Fison & Howitt, 1991 [1880]: 104) ne s'attarde pas de manière spécifique sur l'adoption, comme nombre de ses successeurs, mais intègre le phénomène dans la théorie de la relation de groupe (*group relationship*). C'est la primauté de la relation de groupe qui est à l'origine de l'intégration parfaite d'une personne adoptée dans la nouvelle " gens " et de l'abandon des relations avec la " gens " d'origine, puisque les relations ne seraient pas conçues comme étant fondées sur les individus, mais sur les groupes. Radcliffe-Brown (1930-31) devait rester dans ces traces lorsqu'il écrivait que la paternité n'est que sociale et que les Aborigènes ne prennent pas en compte (*recognize*) les relations physiologiques mais seulement les relations sociales. De ce fait, l'adoption n'est rien d'autre que l'intégration d'une personne dans de nouvelles relations sociales. Les Falkenberg (1981: 118), ayant travaillé à Port Keats (NT) chez des Murinbata et Magatige, suivent un point de vue similaire lorsqu'ils considèrent que les enfants du second époux de la mère ont été adoptés par ce dernier lorsque le clan des enfants est en voie d'extinction (*breaking down*). Ils seraient alors intégrés dans le clan de leur père adoptif. Ainsi, pour

Falkenberg, comme pour Fison, l'adoption est un indice de l'importance de la relation de groupe *versus* la relation entre individus ou égocentrique.

D'une manière générale, l'anthropologie australienne semble prudente envers l'utilisation du terme " adoption ". La distinction entre tutelle et adoption est déjà difficile en soi. En effet, même si l'enfant n'est accueilli que temporairement, il peut, du moins chez les Ngaatjatjarra, revendiquer les mêmes droits et est soumis aux mêmes obligations que ceux découlant de la filiation. Aussi, c'est chaque jour que les enfants vont exiger de la nourriture et des biens dans d'autres foyers que le leur. Faut-il alors déjà parler de tutelle ? Mais voyons maintenant les quelques exemples.

Décès de la mère, père polygame

Cas 1: La mère (175) de no. 2 est décédée lorsque il était encore enfant. Le père (176) avait alors déjà trois femmes. C'est la dernière femme (180), qui n'avait pas encore d'enfants, qui allait s'occuper de no. 2. L'homme fait toujours référence à sa mère en citant No. 175, et non pas la mère adoptive. La mère adoptive et la mère biologique étaient des soeurs classificatoires proches, sinon des (demi-) soeurs réelles.

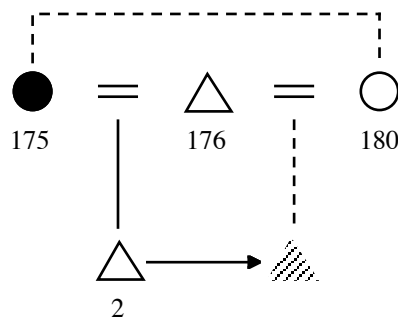


Figure 37_ : Adoption par l'épouse du père¹

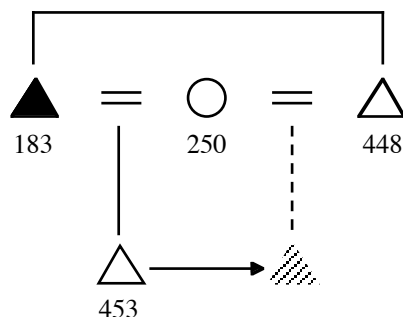
¹ On notera que dans les figures qui suivent (à l'exception de la Figure 41), le marquage des personnes décédées et vivantes renvoie au moment de l'adoption et non pas à la situation actuelle. En effet, les personnes 176 et 180 dans la Figure 37 sont décédées aujourd'hui.

Lors du décès de la mère, c'est une autre épouse du père qui s'occupe de l'enfant. La deuxième femme peut être la soeur de la femme décédée. Dans ce cas, il s'agit d'une ngunytju marlatja ou ngunytju marlankatja (littéralement 'la mère qui vient après'). Dans l'idéal, cette femme est la soeur cadette de la décédée, mais même si la soeur cadette de la mère décédée n'est pas mariée avec le père et n'est pas la mère adoptive, elle peut être appelée ngunytju marlankatja. Cette expression est souvent employée pour indiquer le décès d'une personne sans devoir citer son nom. Une mère qui a perdu un de ses deux fils et qui aimerait le mentionner sans toutefois employer son nom, désignera ou citera le deuxième fils est dira qu'il est katja marlankatja ('fils qui vient après').

Mais, sur l'ensemble des généalogies collectées, la probabilité de naître dans une famille polygame n'est que de 24% et il est donc nécessaire de s'attarder sur les autres formes d'adoption.

Décès du père

Cas 2: Après la mort du père de 453, qui avait 4 femmes, ce dernier restait avec sa mère (250) jusqu'à ce qu'elle épouse 448 et que celui-ci l'adopte. Le père adoptif a eu d'autres enfants plus tard, pourtant c'est le fils adoptif (453) qui est aujourd'hui connu sous le même surnom que son père adoptif (448).

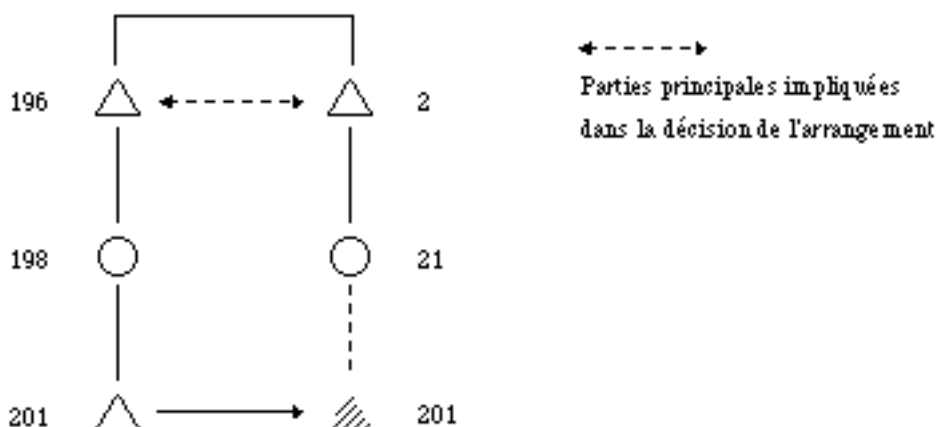


_Figure 38: Adoption par le second mari de la mère

La situation est similaire à la précédente. Dans l'idéal, c'est le frère de l'homme décédé qui épouse la veuve et il est alors un mama marlankatja ('père qui vient après'). Mais à nouveau, l'expression peut également désigner le frère cadet du père décédé même s'il n'épouse pas la mère.

Adoption d'enfants entre siblings et cousins parallèles

Cas 3: La mère de 201 est considérée comme " instable " [changeant trop souvent de compagnon] et n'a pas d'époux. La décision a été prise entre les deux grands-pères, 2 et 196. No. 2 consulte indirectement l'époux de 21. Cette adoption est accompagnée d'un mariage forcé de 21 et a permis de renforcer la liaison. En effet, 21 était amoureuse d'un oncle classificatoire. No. 2 l'a alors mariée à un homme qui avait déjà une épouse, en l'occurrence la WMZDD de no. 2.



_Figure 39: Adoption entre cousins parallèles (1)

Au contraire des cas précédents, l'enfant change de foyer. Les expressions spécifiques désignant l'adoption sont alors utilisées. Le verbe adopter est nyuyurni, qui signifie

également, comme je l'ai déjà évoqué, 'rajouter du bois dans le feu'. Un fils adopté est parfois appelé katja nyuyuntja, une fille yurntalpa nyuyuntja. ('fils/fille réalimenté').

Cas 4: Comme pour le cas précédent, la mère de 163 est considérée comme instable et côtoyant trop d'hommes différents après s'être séparée du père de 163. La mère de 107, c'est-à-dire la grand-mère maternelle de 163, n'est pas une " locale ". On allait donc suivre la ligne du père. Ce cas est intéressant car il comporte une double adoption. En effet, le père de la mère adoptive (111) est lui-même adopté, et le mariage entre 25 et 26 est jugé trop proche par no. 2 et n'avait été toléré que parce qu'un enfant était à naître. Les principales parties qui ont négocié l'adoption sont 1 et 111. No. 1 consultait son fils 25. En réalité, cette adoption en intègre deux : d'abord par un mama marlankatja ('un père qui vient après'), lui-même adopté, et qui remet ensuite l'enfant à sa fille.

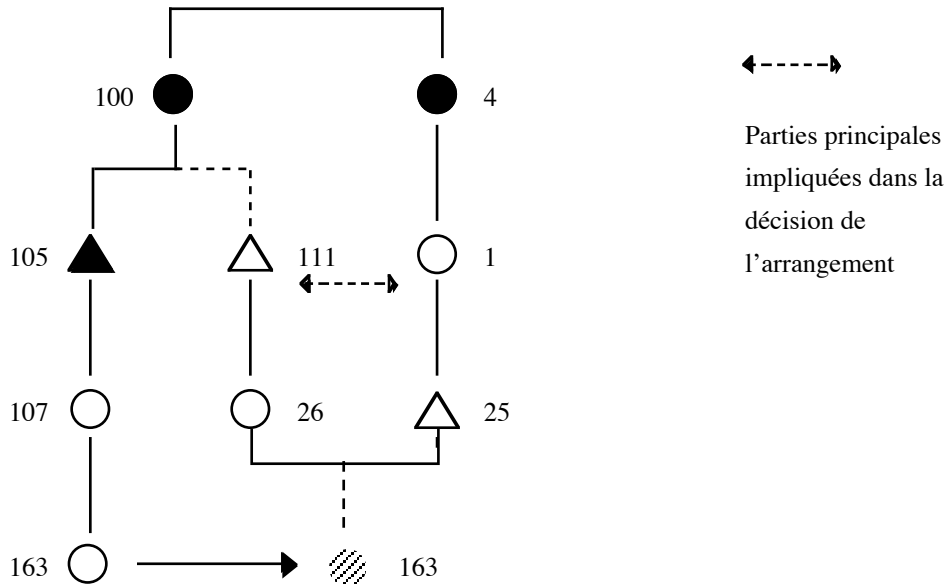


Figure 40_: Adoption entre cousins parallèles (2)

Les exemples présentés proviennent tous de personnes qui sont relativement proches les unes des autres dans le but de construire un schéma général pour mettre en évidence la multitude des interrelations que les diverses adoptions rendent encore plus complexes. La Figure 41 représente ce schéma.

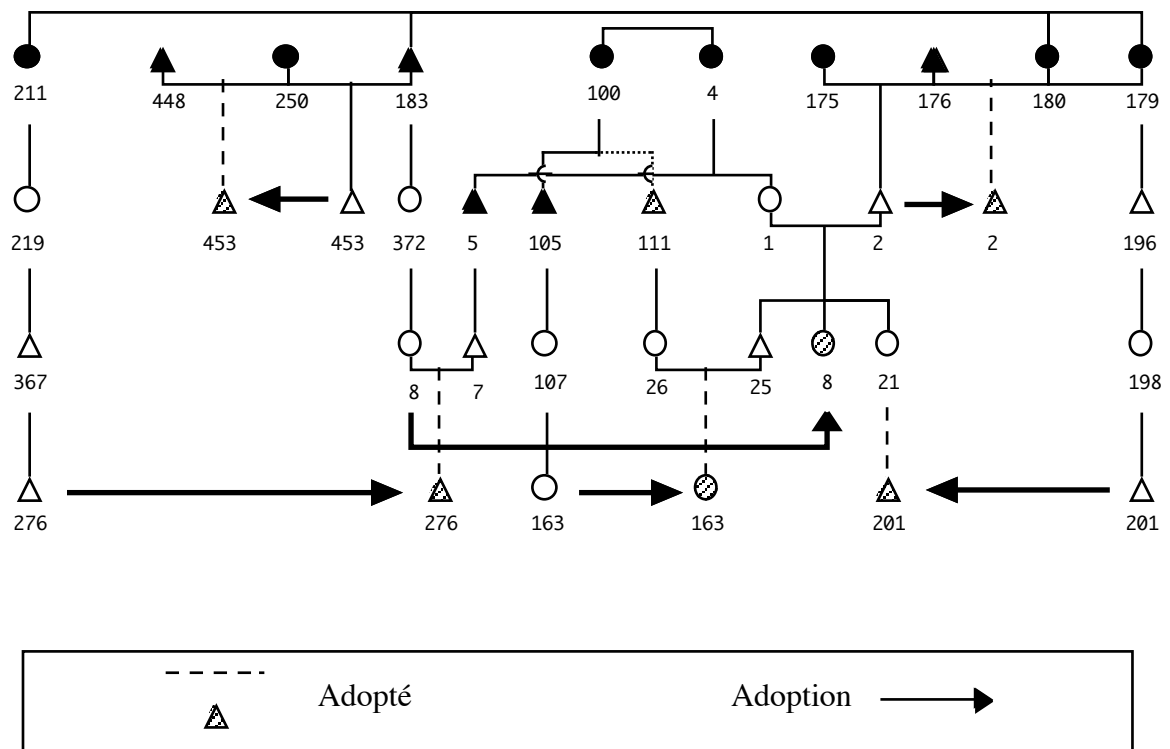


Figure 41_: Ensemble des adoptions discutées selon les relations entre parents ¹

¹ Le mariage entre la femme 8 et l'homme 7 est considéré comme frôlant l'irrégularité (" *little bit wrong way* ") car, en suivant les liens établis par l'adoption, la femme 8 épouse un cousin croisé du premier degré. Il n'aurait pourtant pas suscité de polémiques parce que l'adoption, dans ce cas une tutelle, n'était que brève.

Si la complexité des systèmes formels de la parenté australienne est déjà considérable, il est évident, au vu de ce schéma, que la réalité est encore bien plus épineuse, peut-être parce que, tout en étant conforme au formel, elle en exploite toutes les combinaisons possibles. Polygamie, séparations, remariages et adoptions, sont des événements dont il n'est pas possible de rendre compte en étudiant uniquement les systèmes formels. La difficulté n'est pas de trouver la synthèse des relations réelles et d'en extraire le système formel, celui-ci étant explicitement formulé et expliqué par les Ngaatjatjarra eux-mêmes, mais de comprendre comment ce formel permet des procédures et des stratégies pragmatiques.

En effet, les adoptions ne se pratiquent pas sans suivre les principes généraux du système de parenté classificatoire :

- 1) Toutes les adoptions maintiennent l'adopté dans sa moitié générationnelle.
- 2) Toutes les adoptions maintiennent l'adopté dans sa catégorie de parenté d'origine.

En d'autres termes, la mère biologique et la mère adoptive sont toujours des cousines parallèles ou des siblings, c'est-à-dire des soeurs réelles ou classificatoires, et le père biologique et le père adoptif sont toujours des frères réels ou classificatoires. Revenons alors à l'absence de distinction entre l'épouse et la cousine croisée caractéristique des systèmes dits Aluridja. Pourquoi, si la cousine est effectivement une soeur, n'observe-t-on pas des cas d'adoption où la mère et le père adoptifs sont des croisés de la mère et du père biologiques ? Pourquoi ce sont toujours des parallèles qui héritent de l'enfant et jamais des croisés ? La réponse est simple. Si l'enfant est adopté par des croisés et que l'adoption établit des liens identiques à ceux déterminés par la filiation biologique, alors comment l'enfant sera-t-il classé ? Comment considère-t-il ses siblings adoptifs qui sont pourtant des cousins croisés ? Et, en extrapolant, comment arrivera-t-il à distinguer, dans la réalité cette fois-ci et non pas seulement d'un point de vue terminologique, les épouses qui sont des cousines croisées de ses soeurs ? Les Ngaatjatjarra n'instaurent pas cette ambiguïté et l'enfant né dans une catégorie spécifique terminera ses jours dans celle-ci. L'adoption nous montre donc déjà une première chose essentielle : l'absence de distinction soeur - cousine n'est pas classificatoire ou structurale et n'a pas de conséquence sur les relations des autres niveaux générationnels, mais elle est seulement terminologique et relationnelle ou émotionnelle pour certaines cousines.

f) **La mort**

A l'autre extrémité de la conception, de la naissance et de l'adoption se trouve la mort. L'événement produit, ou reflète, un type de classification de la parentèle qui mérite quelques commentaires.

De nombreux Ngaatjatjarra conçoivent les causes de la mort comme étant le produit de magiciens/médecins (ngangkari) ou de mauvais esprits (mamu). La mort naturelle ou accidentelle n'a pas lieu d'être, surtout pour les personnes qui ne sont plus des enfants sans nom et pas encore des vieillards. Ainsi, par exemple, l'accident de voiture qui entraîna la mort d'un homme d'une quarantaine d'années était associé à l'influence d'un mauvais esprit. La mort doit pouvoir être associée à un responsable, humain ou presque, tels les esprits, et lorsque une personne est présente lors de la mort d'une autre elle sera punie même si, selon notre système éthique, sa présence n'avait aucune influence sur le décès : les survivants sont a priori responsables de la mort des autres.

Lorsque la nouvelle d'un décès atteint la communauté, hommes et femmes proches du défunt se mettent à pleurer et gémir à haute voix, assis devant leur campement, parfois jusque tard dans la nuit. Certains, mais surtout la mère du défunt, reprendront ces pleurs le lendemain matin. La communauté s'organise alors en fonction du décès : le lieu du décès doit être évité, tout comme le lieu de résidence du défunt¹. Les résidents des campements limitrophes de celui du défunt déplacent leurs affaires pour s'installer plus loin. A plusieurs occasions, la communauté toute entière décida de bouger et de quitter les lieux, comme c'était le cas traditionnellement. Mais à chaque fois, on revenait finalement sur la décision et les membres de la communauté restaient sur place et ne procédaient qu'à la restructuration de l'espace au sein de la communauté de sorte qu'aucun campement ne soit à proximité du lieu de résidence et de décès du défunt.

Les enterrements sont des événements qui réunissent un grand nombre de personnes de communautés distantes. Les proches du défunt, mais aussi les affins et toute autre

¹ Ceci n'est pas tout-à-fait généralisable. Il y a, en effet, l'exemple d'une jeune femme qui dormait seule sur le lieu même où couchait sa grand-mère défunte. Les gens me rapportaient qu'elle avait eu un rapport spécial avec sa grand-mère, qu'elles étaient identiques, et que la jeune femme parlait et voyageait la nuit avec l'esprit de sa grand-mère.

personne ayant un lien avec le défunt, association à des sites identiques ou ayant été initié en même temps par exemple, se rendent à l'enterrement. J'ai déjà évoqué plus haut que la mort est à l'origine de certains termes d'adresse utilisés à l'égard des survivants proches, tel Purrukutjarra ('parents ayant perdu un enfant'). De plus, l'enterrement lui-même est organisé en fonction des relations de parenté.

Tonkinson (1991 [1978]: 76-77) distingue à ce sujet pour les Mardu deux classes de parents : les *Mourners* et les *Activists*. Les premiers, appelés garnku, comportent toutes les personnes de l'autre moitié générationnelle mais sans les enfants du défunt qui joignent le groupe des *Activists*. Les *Mourners* planifient les événements mais ne prennent pas activement part au rituel car ils sont trop attristés.

Les *Activists*, appelés jinjanungu, organisent et exécutent le rituel. Ils comprennent les personnes de la moitié générationnelle identique à celle du défunt à l'exclusion des parents proche, tels les frères, soeurs et certains cousins croisés ainsi que d'autres qui se sentent émotionnellement proches du défunt et qui rejoignent les *Mourners*.

Les Ngaatjatjarra ne semblent pas établir une distinction aussi englobante entre ceux qui organisent la cérémonie et ceux qui l'exécutent, même si le principe de la distribution des tâches selon les moitiés générationnelles est évidemment suivi. Toutefois, seuls les beaux-frères et belles-soeurs, ainsi que les épouses ou l'époux procèdent à l'enterrement du corps. Les siblings du défunt, qui ne participent pas au rituel, nomment ces personnes par le terme Malurra ou Tilitjartu¹. En d'autres termes, les affins réels du même niveau générationnel enterrent le mort et les consanguins réels du même niveau générationnel supervisent la cérémonie et pleurent le défunt. Une fois le défunt enterré, les siblings réels du défunt se retirent avec leur famille nucléaire dans un *sorry-camp*, qui se trouve le plus souvent à l'extérieur de la communauté. Isolés des autres qui leur rendent visite de temps à autres, ils ne parlent pendant tout ce temps de séclusion qu'en chuchotant. Le deuil peut durer quelques semaines, voire plus d'un an, et dépend largement de la personne en deuil. Plus elle se sent émotionnellement proche du défunt, et plus longtemps elle restera en séclusion.

¹ Il est possible que ce terme se décompose en Tili, de l'anglais *cemetery*, et tjartu, signifiant " faire ensemble, en commun ".

Ici encore, la norme comportementale n'est pas déterminée par une règle absolue, mais par la mise en relation des émotions ou stratégies personnelles et des attentes d'autrui. Un homme qui revendiquait une proximité particulière avec son frère mais qui ne reste que quelques semaines en séclusion après la mort de ce dernier se verra attribué par autrui des caractéristiques correspondant à son comportement, et sa parole perdra du poids. Des caractéristiques qui, de plus, seront transmises lorsque cet homme instaurera une relation kalyartu. Dans ce sens, Ego n'est pas seulement responsable de ses actes, mais plus, il risque de transmettre une appréciation négative de sa personnalité à ses successeurs "spirituels". Aucune règle formelle et immuable ne vient dicter son comportement et aucune structure rigide ne lui vient en secours. Ceci paraît bien évident pour tout comportement humain quelle que soit la culture, du moins jusqu'à un certain degré. Et pourtant, combien de fois l'Aborigène d'Australie a-t-il été décrit comme enfermé dans un complexe de règles et de modèles qui dictent chacun de ses comportements ?

Il en va de même pour l'appréciation des consanguins et affins, de la consanguinité et de l'affinité. Si les terminologies et relations structurales suivent effectivement une logique qui se trouve transmise de génération en génération, il reste que, surtout en ce qui concerne l'alliance, les pratiques réelles sont, tout en étant compatibles avec cette logique, largement soumises à des stratégies personnalisées. Mais avant de nous pencher sur l'alliance de mariage, procédons à une brève présentation de la consanguinité et de la méthode qui, sur le terrain, devait servir à son évaluation.

II.5.3. Ego et les autres ou la méthode généalogique

Il est maintenant nécessaire de s'attarder sur les consanguins, la définition de la consanguinité et les relations ainsi que la terminologie utilisées au sein de la famille nucléaire. Présentons et discutons pour ce faire rapidement les moyens et le contexte du recueil de ce type de données, ce qui permettra également de mieux cerner la conception Ngaatjatjarra de ce qu'est un parent lointain et un parent proche.

La méthode généalogique, mise au point par Rivers (1900 et 1910) qui la considérait comme l'unique méthode scientifique utile au recueil des termes de parenté, a fondé, et fait encore largement aujourd'hui, la base de la recherche sur la parenté. Cette méthode consiste à adopter comme point de départ la mère biologique d'un individu et de procéder par extrapolation aux autres relations en notant les termes d'adresse et de référence mutuels. Comme le notait Bouquet (cité dans Holy, 1996: 146), étant basée sur des critères biologiques universaux (la femme qui met au monde), elle permet de construire des corpus comparables pour des sociétés diverses. Poussée, en Australie, jusqu'à l'extrême par des chercheurs comme Rose (1960)¹ à Groote Eylandt et à Angas Downs chez des Pitjantjatjara (1965) et par Denham (*cf.* Denham et al., 1979) chez les Alyawarra qui ont établi des fiches pour chaque individu comportant aussi leur photographie, la méthode a pourtant également été critiquée à cause de son ethnocentricité, par exemple par Schneider (1984) qui remet en question l'étude de la parenté selon cette méthode puisqu'elle se fonderait sur des notions ethnocentriques qui seraient inconnues ou hors sujet dans les sociétés étudiées². En effet, la méthode implique que le concept même de la parenté est

¹ Et pourtant Rose (1987: 24-5) émet lui même des réserves par rapport à la méthode généalogique pour deux raisons. La première est, comme il l'écrit, que les Aborigènes n'ont pas des esprits d'ordinateurs permettant d'accumuler et de calculer toutes les combinaisons de relations possibles, la seconde est le fait que les Aborigènes n'aiment pas, et parfois refusent, d'indiquer les noms des personnes décédées. Pourtant, même s'il remet en question la méthode de Rivers, ce n'est pas tellement sur les principes, au contraire de Schneider (1984), mais sur son application concrète. Yengoyan (1970) répondit indirectement aux réserves formulées par Rose et proposa d'enquêter sur les noms des personnes décédées auprès de parents distants. Le problème est similaire chez les Ngaatjatjarra et j'ai tenté de contourner ce problème crucial pour la reconstruction de généalogies en acceptant l'idée que, comme le décrit Bird Rose (1994: 1), le savoir, la connaissance, est organisée en tant que propriété intellectuelle qui n'est pas accessible à tous de la même manière. Ainsi, il est possible d'obtenir les noms des personnes décédées à condition que l'on s'adresse à la personne qui, par rapport au défunt, estime avoir la responsabilité suffisante pour pouvoir le dévoiler. On est alors tenu à une discrétion totale qui peut parfois entraîner, comme dans mon cas, d'autres problèmes, tels dans les rapports avec les conseils régionaux au sein desquels travaillent des anthropologues et fonctionnaires qui pensent avoir besoin de ces données.

² Voir à ce sujet la critique de Keesing (1990) qui remplace les caractères "non relevant" ou "inconnu" à la base des critiques de Schneider par la notion de "implicite" en faisant référence à des recherches psychobiologiques qui démontrent la création de "liens" avec, par exemple, la "mère" avant

universel, c'est-à-dire que les divers systèmes terminologiques ne sont que des variantes construites sur quelques principes de base — la maternité et la nécessité de créer des liens généalogiques —, mais elle postule également que la parenté constitue un domaine social à part, qu'elle est un des piliers de la société au même titre que le domaine économique, la politique et la religion.

J'ai utilisé les principes de cette méthode chez les Ngaatjatjarra lors du recueil des généalogies même si, en fait, la procédure suivie était inverse. Quelques jours suffisent à l'étranger pour connaître les rudiments de la terminologie de base des habitants de Tjukurla et, au lieu de poser la question "comment appelles-tu cette personne ?", ma question était "qui est ton frère de mère ?", par exemple. Cette tournure de question s'est, en effet, révélée mieux adaptée à un contexte dans lequel on passe sous silence les personnes décédées. Car l'absence de réponse, le silence, indiquait qu'il y avait un frère de mère et qu'il fallait trouver la personne qui pouvait indiquer son identité.

Si la méthode généalogique a été utile chez les Ngaatjatjarra, les critiques formulées à son égard se sont également vérifiées. Les caractères classificatoire et universaliste des systèmes australiens sont propices à l'utilisation de la méthode généalogique et minimisent la marge d'erreur. Par recoupement il est possible de retrouver ou de vérifier les liens classificatoires (et parfois réels) entre toutes les personnes et de recenser d'éventuelles irrégularités. Le recueil des généalogies devient, par contre, plus problématique lorsqu'il s'agit de retrouver et de recenser les liens généalogiques réels, biologiques, qui sont bien évidemment nécessaires car eux seuls peuvent donner des indices sur, par exemple, la politique associée à l'alliance de mariage. En effet, s'il est aisément possible de vérifier si un homme a effectivement épousé une MBD ou une FZD classificatoires, ceci ne nous indique rien sur l'origine spatiale et le degré de cousinage de cette épouse.

Le recueil de ces généalogies "réelles" est autrement plus problématique. Ainsi, même en se tenant scrupuleusement au manuel de Rivers et en formulant la première question selon le principe "de quel ventre es-tu sorti ?", les réponses sont parfois confuses et dépendent largement de l'interlocuteur et du contexte. S'il faut donner un caractère

même la socialisation.

généralisant aux types de réponses obtenues à cette première question qui paraît pourtant ne pas prêter à confusion, je serais tenté d'affirmer que les femmes Ngaatjatjarra rapportent facilement le lien généalogique réel, alors que les hommes ont tendance à confondre avec ces liens biologiques, volontairement me semble-t-il, d'autres critères qui leurs paraissent plus importants dans la description des relations.

Pour un homme, "une femme est une mère", qu'elle soit la mère biologique ou la soeur de la mère, sa cousine parallèle ou même une mère lointaine, à partir du moment où elle remplit, en plus de la position classificatoire correcte, d'autres conditions considérées comme aussi — sinon plus — importantes que le seul lien de consanguinité. Ceci est d'autant plus remarquable lorsque cet homme est issu d'une famille polygame. En effet, les hommes établissent et expliquent les liens généalogiques en termes d'ensembles de personnes et non pas selon les relations individuelles : un groupe de frères ou soeurs associé à un site, né dans une région, résidant dans une communauté, etc. Le dessin reproduit dans la Figure 42 me paraît mieux illustrer le propos que ne pourraient le faire des phrases descriptives. Le dessinateur est un homme d'une soixantaine d'années représentant ses "frères" et "soeurs" en fonction de trois communautés résidentielles mais tous liés à un même site, Kurlkurлта. Des vérifications ultérieures, notamment auprès de femmes, ont permis de comprendre, pourtant, que ces ensembles n'étaient pas des vrais siblings, parfois pas même des demi-frères et soeurs, alors que la question initiale était pourtant "qui d'autre est sorti du même ventre que toi ?".

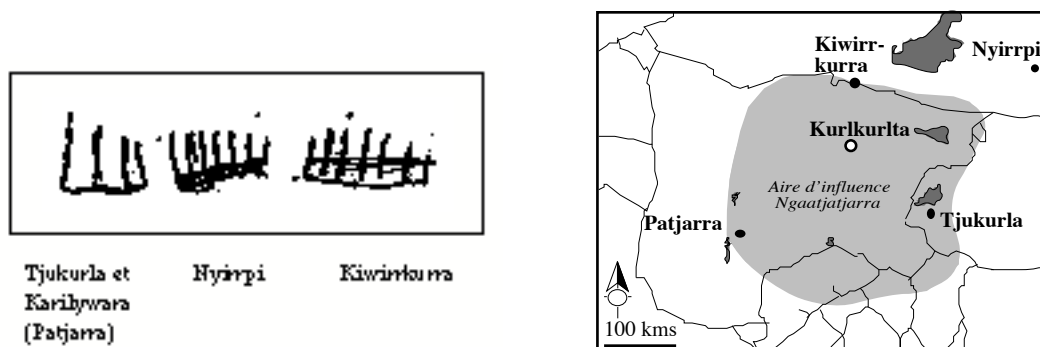


Figure 42_ : Représentation par un homme d'un ensemble de frères et soeurs " réels ".

Explications _ : Les lignes verticales sont, exceptées la troisième et la

quatrième ligne dans l'ensemble à droite, des hommes. Les lignes horizontales au dessous de chacun des trois ensembles représente la résidence commune. L'ensemble à gauche vit à Tjukurla et Karilywara (Patjarra), l'ensemble du milieu vit (vivait) à Nyirripi et l'ensemble de droite vit (vivait) à Kiwirrkurra. Tous sont associés à la région de Kurlkurlta. Les lignes horizontales supérieures dans les ensembles du milieu et de droite indiquent que ces personnes sont décédées (mais leur descendance vit encore dans les communautés respectives). La différence de taille des lignes dans l'ensemble de gauche indique l'importance relative par rapport à Kurlkurlta. Le dessinateur se positionnait alternativement à la position 3 et 4 avec un de ses demi-frères. En effet, leur lien avec Kurlkurlta n'est établi qu'à travers leurs mères qui étaient des soeurs proches (cousines parallèles; soeurs réelles selon le dessinateur). Leur père (identique) était de Indjintji et Yumari au nord. Les positions 1 et 2 sont occupées par des hommes dont les pères provenaient de la région de Kurlkurlta.

Voici maintenant comment une femme représente ces mêmes ensembles, ou du moins une partie d'eux. Les deux groupes dans la Figure 43_ représentent seulement les véritables sblings des trois ensembles présentés par l'homme dans la figure précédente_. Aucun lien spatial n'est indiqué. Les lignes horizontales représentent ici qu'il s'agit de sblings réels.

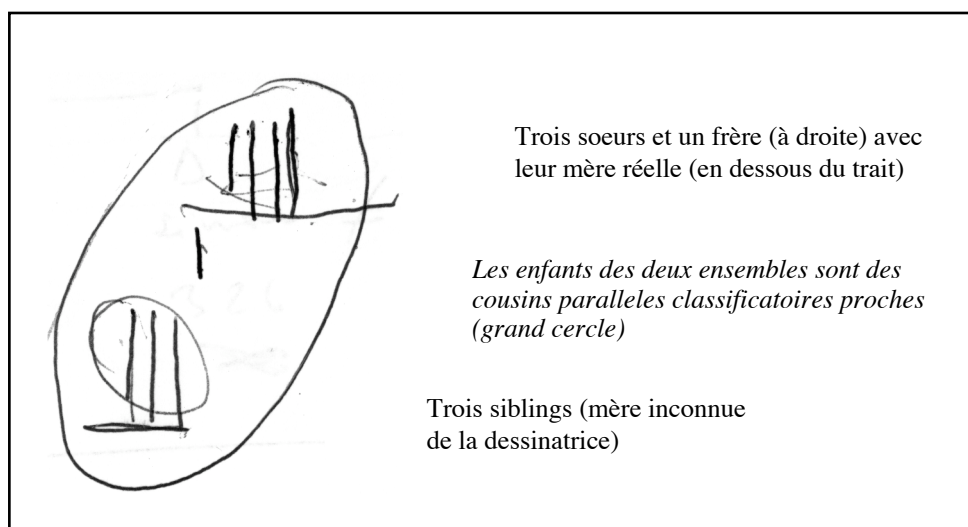


Figure 43_ : Représentation de siblios réels par une femme

Si la représentation masculine des liens généalogiques ne permet pas d'établir toujours avec certitude les liens de consanguinité et de rendre compte de certains événements spécifiques, comme le remariage d'une femme ou les adoptions, il permet, par contre, de rendre compte du regroupement des personnes dans des entités géographiques et donc des critères qui permettent de les relier.

Les informations recueillies auprès des femmes sont plus précises, ou plus " conformes " à la méthode généalogique et sont nécessaires à la compréhension des mécanismes utilisés par les hommes pour construire ces ensembles de parents. Sur le terrain, lorsqu'un homme répond à une question " ngunytju kutju " ('une et même mère'), alors que cette mère est, en fait, un individu " fictif " satisfaisant les conditions de la position classificatoire identique entre personnes et leur affiliation spatiale, une femme peut intervenir et rajouter " tummy kutjupa " ('un autre ventre') et relativiser le propos.

Les quelques remarques que j'ai faites ici sont d'un caractère généralisant et les conditions concrètes sont évidemment différentes de cas en cas. Et il ne s'agit pas non plus de prétendre que la conception féminine de la filiation et descendance est moins théorique ou généralisante que celle des hommes et que cette même conception masculine est moins concrète que celle des femmes, mais seulement de souligner que si les hommes se réfèrent principalement au père et ses frères et à leur affiliation territoriale lorsqu'ils mentionnent leur mère, ce qui rend difficile l'identification exacte de la mère biologique, les femmes

ont plutôt tendance à décrire les liens généalogiques indépendamment de l'a priori spatial et soulignent plutôt le liens du "sang" ou de la substance commune : une femme ne confondra pas sa mère avec la seconde épouse de son père, alors qu'un homme n'y voit aucun problème particulier.

Ceci renvoie aussi à la conception indigène de la consanguinité. Si, toujours en généralisant, pour une femme un consanguin est une personne avec laquelle elle peut retracer un lien généalogique direct ou qui, par l'alliance de mariage, s'est transformée en quelqu'un qui produira des enfants qui peuvent être décrits par ces liens généalogiques, ce critère n'est pas suffisant pour les hommes. Un consanguin est aussi quelqu'un qui s'associe de manière inaliénable et directe à une aire géographique ou à des sites identiques. La proximité spatiale et autant créatrice de consanguinité (par opposition à une relation d'affinité) que les liens généalogiques. Cette ou ces définitions de la consanguinité n'ont pourtant, dans un système classificatoire et universaliste, aucune signification et implication sociale en dehors de celle sur la définition de l'affinité. A priori, toute personne est susceptible d'être un consanguin, qu'il soit identifié comme tel en fonction de la terminologie ou d'un sentiment de communauté largement segmentaire, comme nous l'avons vu à plusieurs reprises, en ce que le terme désignant les proches (yungarra marri) est contextuel tout comme le camp ou foyer (ngurra). Ce qui définit dans la pratique la consanguinité est a priori une règle négative : n'est pas consanguin celui qui est un affin potentiel ou réel. C'est la possibilité de l'acte, en l'occurrence le mariage, qui définit la position de la personne. A l'inverse, les affins sont puisés parmi les consanguins classificatoires et deviennent par l'alliance et en passant par un stade ou une génération d'affinité, à nouveau des consanguins qui mettent au monde des consanguins. Nous aurons à nous poser des questions sur les mécanismes et les conditions qui font que certains deviennent des affins alors que d'autre restent des consanguins. La règle est donc en réalité positive : un affin est un consanguin qui est considéré suffisamment périphérique à cette consanguinité, qui risquerait, en quelque sorte, de s'échapper de la consanguinité et qui est replacé au centre du champ égocentrique de la toile de la parenté par l'alliance de mariage. Si je traite d'abord des consanguins, c'est que tant que le mariage n'est pas envisageable, c'est-à-dire tant que Ego est un enfant, il n'y a virtuellement pas d'affins.

La méthode généalogique a malgré ces limites été la base d'une des étapes

principales de mon terrain. Même si elle peut et doit être remise en question, elle est toutefois l'outil sur lequel se fondent implicitement les revendications territoriales telles qu'elles sont définies par la législation australienne. Une revendication territoriale se justifie principalement sur le lien physique et continu avec l'aire en question et sur la capacité des requérants de pouvoir retracer ce liens historiquement et donc de remonter les généalogies.

Voici maintenant quelques données générales concernant les généalogies collectées¹. Livrées au Ngaanyatjarra Council pour les revendications territoriales déjà déposées auprès des diverses institutions respectives et à l'AIATSIS (Dousset, 1996a & b ms), les informations généalogiques dépassent, bien évidemment, temporellement comme spatialement, la population de Tjukurla.

Elles comprennent (en décembre 1997) 804 personnes, dont 399 hommes et 405 femmes. Chaque individu est lié au moins par un lien généalogique certain, soit par la filiation, soit par l'alliance, à un autre. 545 personnes étaient vivantes au moment de l'enquête, 229 étaient décédées. Pour 30 personnes, il n'a pas été possible de déterminer si elles étaient encore vivantes. Pour 577 personnes le père a pu être identifié, pour 548 personnes la mère a été identifiée. 478 personnes ont été mariées au moins une fois, 73 personnes au moins deux fois ou ont (avaient) deux conjoints, 12 personnes au moins trois fois ou avaient trois conjoints, 2 hommes avaient 4 épouses et un homme avait 5 épouses en même temps. Hormis ces informations de base, d'autres éléments ont été, pour une partie de la population du moins, recueillis, comme la section ou sous-section, le lieu de naissance, la ou les affiliations territoriales, des éléments d'histoire de vie et une estimation de l'année de naissance. Ces informations ont parfois été déduites d'autres éléments et ne proviennent donc pas toutes directement de l'informateur². Les données généalogiques recueillies sur le terrain ont été enrichies par des informations provenant de rapports d'officiers de patrouille, d'archives et d'articles de presse de l'époque, mais aussi des notes de terrain de Tindale (tous les manuscrits déjà cités) et les notes de terrain que Robert

¹ J'attache une importance particulière aux généalogies collectées parce que leur recueil a aussi constitué 6 mois de travail financés par une bourse de l'AIATSIS.

² Les sections, par exemple, peuvent facilement être déduites de celles des parents d'une personne.

Tonkinson avait prises lorsqu'il accompagnait une patrouille gouvernementale (1964 ms) et lorsqu'il accompagnait Dunlop dans son expédition documentaire cinématographique (1965 ms). L'ensemble de ces informations ont été rassemblées dans une base de donnée électronique, comportant également des photographies, les arbres généalogiques et des cartes, dont le projet est d'être un outil de recherche et une mémoire pour les Ngaatjatjarra eux-mêmes¹.

II.5.4. La terminologie des consanguins²

La terminologie employée à l'égard des consanguins et affins reflète, à quelques exceptions près, les caractéristiques attribuées classiquement au type de système nommé par Elkin Aluridja, dénomination qui s'est maintenue jusqu'à nos jours et qui est associée au bloc culturel du Désert de l'Ouest.

Hamilton (1979: 301) résumait les caractéristiques principales du système Aluridja en quelques points : absence de moitiés matrilinéaires et patrilinéaires explicites, absence du système à sections ou sous-sections, excepté s'il y a été introduit récemment, un petit nombre de termes de parenté, enfin et le plus important, absence de termes distincts pour désigner les siblings et les cousins croisés.

Tonkinson décrit de manière similaire les éléments Aluridja présents chez les Mardu qui les combinent avec des éléments du système Kariera : la présence de seulement deux termes pour la génération des grand-parents et la classification de certains cousins croisés comme siblings (Tonkinson, 1974: 49). Myers, pour les Pintupi, résume la terminologie Aluridja en écrivant qu'elle ne distingue que les affins, la génération et le sexe et y inclue la localité : le système oppose les co-résidents aux autres qui sont classés affins (Myers,

Idem pour leur âge (voir à ce sujet l'annexe *Evaluation de l'âge des personnes* à la page 501).

¹ Si je comprends que les Ngaatjatjarra n'y voient, pour la majorité d'entre eux, pas d'utilité aujourd'hui, je suis étonné que les anthropologues du conseil régional ne témoignent aucun intérêt pour le projet (ou plutôt qu'ils formulent trop de réserves pour qu'il puisse aboutir avec leur collaboration).

² Une récapitulation de l'ensemble de la terminologie se trouve à la page 486.

1986: 181).

L'étude des terminologies de parenté a été grâce à et depuis Morgan, la part scientifiquement ou objectivement la plus analysée de la parenté. Pourtant, la construction " d'algèbres de la parenté " a perdu de son importance dans l'anthropologie actuelle, et certainement dans l'anthropologie australienne. C'est davantage le comportement des individus pris dans le champ social structuré par les normes ou règles de la parenté, tel que le préconisait déjà Malinowski (1963 [1913]), qui intéresse aujourd'hui. Malgré ceci, certains chercheurs ont étudié avec profondeur les systèmes terminologiques australiens, tel Scheffler, et ont par là contribué à la compréhension que nous pouvions avoir de ces sociétés.

J'aimerais présenter ici le système terminologique des Ngaatjatjarra pour des raisons qui seront mieux compréhensibles dans la troisième partie. Mais suite à cette petite introduction, il nous faudra reconsidérer la manière d'aborder la question. En effet, la terminologie n'est ni autonome (cela va de soi), ni arbitraire (c'est plus difficile à montrer), ni non négociable. Restreindre l'étude de la terminologie aux catégories qu'elle crée dans l'absolu serait reproduire l'étude des systèmes comme étant auto-justifiants, auto-reproductifs et donc indépendants : un pilier à part entière dans la société. Or, l'une des caractéristiques de la parenté australienne est qu'elle est omniprésente, qu'elle est une sorte d'infrastructure, infiltrée au sein des autres domaines sociaux : dans l'économie par les obligations de distributions de biens, dans la vie cérémonielle par la distribution des tâches et des savoirs, dans le politique par la distribution des femmes et l'organisation de la résolution des conflits. La parenté sous-tend les distributions des biens, savoir et êtres humains, elle en formule les modalités, les obligations, les devoirs et les droits. Or, comme j'ai tenté de le signaler au début de ce travail, si la parenté est aussi confrontée à une évaluation contextuelle et continue de la proximité et de la distance, de l'amitié et de l'hostilité, ou comme le formule Myers de la *relatedness* et *differentiation*, c'est que l'aspect formel de cette parenté, cette terminologie et ses règles idéales ou officielles et explicites sont assujetties à cette mise en relation entre norme absolue et stratégies pragmatiques. C'est donc aussi que la norme doit intégrer sa propre déviation, que la norme est elle-même déjà une relation. Dans ce sens, tout comme l'alliance irrégulière

nous instruit sur l'alliance régulière, les affins nous instruisent sur les consanguins : que sont les affins sinon des consanguins qui ne sont plus suffisamment des alliés ? Construisons l'argumentation étape par étape et commençons donc par présenter quelques notions de base de la terminologie Ngaatjatjarra.

(1) La famille nucléaire et les proches

Il est nécessaire de distinguer la terminologie employée par un Ngaatjatjarra avant son mariage de celle qui est appliquée une fois le mariage envisagé. Formellement, les deux systèmes terminologiques peuvent être caractérisés de la manière suivante : avant le mariage la terminologie est dravidienne avec trois tranches hawaïennes, après le mariage la part dravidienne est enrichie par un des caractères des systèmes iroquois en ce que les affins potentiels et réels sont distingués des personnes proches qui se trouvent pourtant dans la même position classificatoire. Je reviendrai sur ce deuxième système terminologique lors de la discussion de l'alliance de mariage mais je me permets dès à présent de souligner un point important en ce qui concerne ce caractère iroquois de la terminologie Ngaatjatjarra. En présence d'une terminologie comportant du *bifurcate merging*, il est encore nécessaire de distinguer s'il s'agit de terminologies dit de type Dravidien, Kariéra et Australiens ou de type Iroquois. Deux critères principaux permettent de distinguer les systèmes Dravidiens des systèmes Iroquois. D'abord, la manière de calculer les croisés distants n'est pas identique dans les deux systèmes (voir à ce sujet Tjon Sie Fat, 1998: 70-1 et Trautmann & Barnes, 1998). Le système Ngaatjatjarra est, de ce point de vue, Dravidien et non pas Iroquois, car le principe de classification des cousins croisés lointains est identique à la classification des cousins croisés proches; et ceci selon le principe Dravidien ou Kariéra. Le second critère est que les systèmes de type Iroquois connaissent une terminologie affine (Godelier, Trautmann & Tjon Sie Fat, 1998 et Viveiros de Castro, 1998). La terminologie Ngaatjatjarra est compatible avec ce second critère. Mais, comme le rappelle Viveiros de Castro (p. 354), un système Dravidien avec terminologie affine est parfaitement concevable (et réelle chez les Ngaatjatjarra). Je parlerai, pourtant, du caractère iroquois en évoquant ce second critère, tout en soulignant qu'il ne s'agit pas d'un système iroquois, tout comme je parlerai de tranches hawaïennes,

même si nous ne nous trouvons pas devant un système Hawaïen.

Attardons-nous maintenant sur le premier système, c'est-à-dire sur les termes employés au sein de la famille nucléaire et autres parents généalogiquement proches. Ce premier système terminologique comporte, dans sa forme la plus restreinte et simplifiée, 11 termes qui sont indépendants du sexe d'Ego et qui distinguent F, M, FZ, MB, les hommes et les femmes de G-2 et G+2, yB/yZ, eB, eZ, S et D. Commençons par les termes désignant les personnes de générations adjacentes.

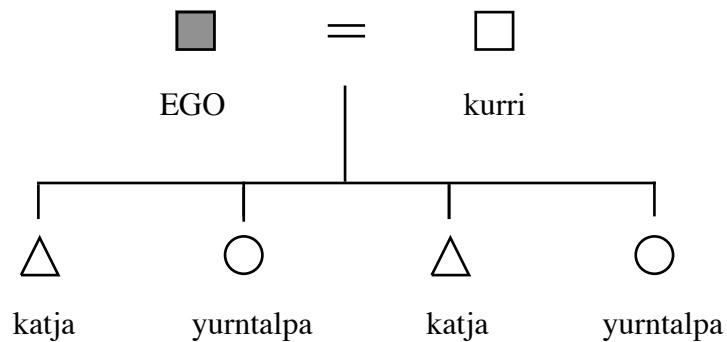
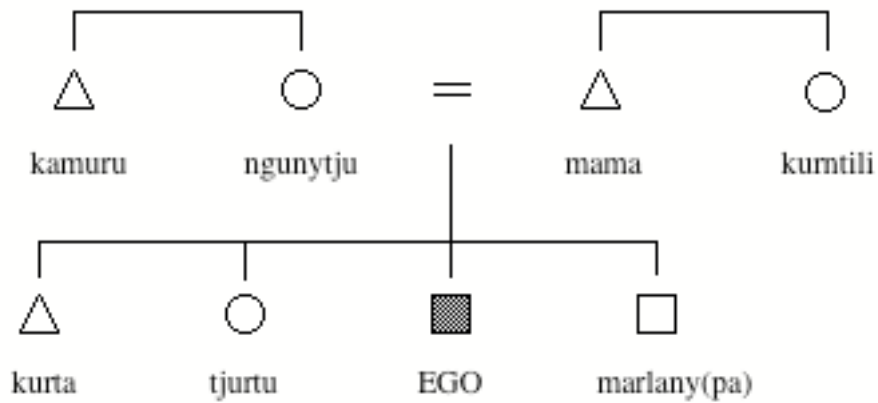


Figure 44_: Terminologie de parenté (1 et 2)

Mama désigne le père et ses frères, ngunytju la mère et ses soeurs. La soeur du père est kurntili et le frère de la mère est kamuru. Un kamuru épouse toujours, ou plutôt faudrait-il dire “ a épousé ”, une kurntili et les enfants de ce couple se trouvent dans la même catégorie classificatoire que les épouses/époux, c’est-à-dire parmi les cousins croisés. Pourtant, parce que les enfants d’un frère et d’une soeur sont considérés comme des siblings (kungkakatja minalinkatja), ces cousins croisés peuvent être appelés comme des frères et des soeurs.

Lorsque l’ensemble des “ pères ” est désigné, c’est-à-dire le père, ses frères, mais aussi ses cousins parallèles et toute autre personne intégrée par le caractère universaliste de la parenté australienne dans la catégorie “ père ”, l’expression mamapirti¹ est utilisée. Il en est de même pour l’ensemble des mère (ngunytjupirti), etc. Un frère de mère généalogiquement distant pourra, de plus, être désigné par kamuru tjiwangkatja et il devient un père d’épouse potentiel, c’est-à-dire un waputju (père d’épouse). Mamarara désigne une personne avec son père (*idem* pour les autres termes en ajoutant la terminaison -rara). Le véritable père peut être désigné par mama mulapa ou mama mularrpa, mais cette précision n’est jamais utilisée ni comme référence, ni comme adresse, mais seulement lorsqu’une précision est explicitement exigée. Mulapa et mularrpa signifient tout simplement ‘vrai, affirmatif, réalité’ (cf. aussi Hansen & Hansen, 1992 [1974]: 66). De même pour ‘un autre père’, c’est-à-dire un père classificatoire, qui est exprimé par mama kutjupa. Ici encore, kutjupa n’est pas un terme de parenté mais signifie simplement ‘autre, différent’.

Le terme katja désigne les fils, réels ou classificatoires, donc aussi les fils d’un frère si Ego est masculin et les fils d’une soeur si Ego est féminin. Mais aussi les fils de la soeur réelle pour Ego masculin et les fils du frère réel pour Ego féminin, même si ces personnes se trouvent dans la même catégorie classificatoire que les épouses/époux de ses propres enfants. Ces neveux et nièces peuvent également être désignés par yukari (fBCh, mZCh), mais en pratique ceci n’est pas le cas avec des enfants de siblings réels. Le terme yukari

¹ La terminaison -pirti désigne un groupe de parents. Utilisé indépendamment, pirti est aussi un trou dans la terre.

implique déjà un lien d'affinité potentielle, c'est-à-dire que la personne désignée est considérée comme un "croisé" et donc formellement un beau-fils ou une belle-fille potentielle. Le terme "potentiel" prend ici toute sa valeur. En effet, pour Ego masculin, les enfants d'une cousine parallèle du premier degré peuvent être désignés par yukari. Mais, le mariage entre les enfants de cet homme et ces yukari équivalerait, dans ce cas, à un mariage entre cousins croisés du premier degré, alliance qui est considérée comme irrégulière car il unit des personnes généalogiquement trop proches¹. La précision yurntalpa yukari (fille - nièce) peut être ajoutée pour indiquer qu'il s'agit d'une 'fille croisée'.

Les comportements entre personnes de générations adjacentes est de respect et d'obéissance, sans toutefois négliger complètement la proximité et la complicité. Comme les termes eux-mêmes, les comportements ne sont, à deux exceptions près, pas réciproques. Le cadet doit un certain respect à l'aîné. Aînesse qui est générationnelle dans la relation entre générations adjacentes et véritable au sein de la même génération. Le fils doit du respect au père, à tout père même s'il est plus jeune, à la mère, au frère de la mère, à la soeur du père. Il devra du respect à ses siblings véritables plus âgés qui ont une fonction éducative.

La génération du père a une obligation de donner (yunganyi) et de veiller sur la génération suivante, mais la génération du fils doit donner en retour (ngapartji). Pourtant, et ceci est valable pour les comportements attendus envers l'ensemble des catégories de parents exceptés les affins, plus la relation est distante, généalogiquement comme spatialement, et moins le comportement spécifique est attendu.

Prenons un exemple concret. Il est relativement courant qu'un homme ait un père qui soit plus jeune que lui. Il suffit à ce sujet que le père de son père ait épousé tardivement une seconde et jeune épouse qui donne naissance à un fils. Cet homme devra du respect à son demi-frère de père. Mais cet homme appelle également par le terme "père" des hommes qui sont distants généalogiquement comme spatialement de son vrai père (des cousins parallèles du x-ième degré de son père) qui vivent dans une autre communauté.

¹ Car FFBDD est structurellement équivalent à FZD et MMZSD est équivalent à MBD.

Même si ces pères sont plus âgés, le respect et l'obéissance ne sont pas aussi formels et attendus qu'envers le père plus jeune.

De manière générale, les frères de mère et soeurs de père réels ont autant, sinon plus d'influence sur l'éducation des enfants que les parents et la proximité et complicité entre les enfants et leur MB et FZ est plus grande qu'entre les enfants et leur F et M. Un sibling aîné se considère, lui aussi, responsable de ses siblings cadets, ce qui entraîne parfois des discussions et conflits entre ces aînés et MB/FZ en ce qui concerne l'éducation des cadets. Des MB et FZ distants, toutefois, doivent être évités car ils sont des pères et mères d'épouses/époux potentiels.

L'époux et l'épouse sont, sans distinction de sexe, appelés kurri. Ce terme, utilisé par les divers groupes du Désert de l'Ouest, a suscité quelques discussions. La question était de savoir si kurri est un terme classificatoire ou s'il n'est utilisé qu'à l'égard de l'époux/épouse réel. La question est étroitement liée au problème Aluridja lui-même. Si, en effet, kurri est un terme classificatoire, et comme la règle d'alliance est celle du mariage entre des cousins croisés, alors il y a différenciation entre siblings et cousins croisés.

La terminologie employée entre personnes de générations adjacentes est, comme je l'ai déjà évoqué, non-réciproque ou asymétrique et donc corrélée à un comportement hiérarchisé. Deux exceptions significatives existent pourtant. La première est le terme qu'un homme emploie par rapport à son beau-père qui est identique à celui qu'il emploie envers son beau-fils (waputju). La seconde relève plus de l'usage pratique de la terminologie que de son aspect formel. Il s'agit de la réversibilité entre les termes désignant la mère et la fille.

La relation entre une fille et sa mère sont, une fois la fille adolescente, celui du respect et de l'obéissance de la fille envers la mère. Une jeune femme ne pourra pas, en principe, se permettre d'avoir une relation trop détendue avec sa mère, elle doit garder ses distances. Mais c'est le principe. En réalité, afin de parler d'égal à égal et d'introduire une relation plus détendue, la fille pourra appeler sa mère " fille " et la mère sa fille " mère ". La mise en parallèle du comportement attendu associé à la position réelle et du comportement attendu associé aux termes produit une symétrie ou réciprocité contextuelle, passagère, entre les deux personnes. Si la structure terminologique entre générations

adjacentes et parents consanguins est donc asymétrique, les pratiques dans l'utilisation de cette terminologie produisent une symétrie ou réciprocité temporelle entre une mère et sa fille et la relation qui en résulte est celle de la complicité et égalité. Ce procédé est également employé par les mères lorsque leurs filles deviennent trop exigeantes. En effet, si au sein de la relation mère - fille, seules les mères peuvent formellement être exigeantes envers les filles, seules les filles peuvent, par contre, refuser l'exigence en soulignant qu'elle est trop lourde. En inversant les termes, la mère inverse les exigences, ou plutôt adapte les termes au comportement réel (et non pas attendu) et par ce fait égalise ou rend réciproque la relation entre les deux femmes. Toutes deux peuvent alors exiger et refuser. Le renversement de la terminologie entre la mère et la fille est souvent pratiqué lors de situations qui pourraient devenir conflictuelles, par exemple lorsque la fille exige de la mère qu'elle lui dévoile un secret et que la mère refuse. De telles situations conflictuelles ne sont évidemment pas limitées au seul rapport entre mères et filles, pourtant c'est uniquement entre une femme et sa fille réelle ou adoptive que j'ai pu observer ce renversement terminologique.

(2) Siblings, cousins parallèles et croisés

Si, par la distinction du frère de la mère, de la soeur du père, du père et de la mère, la terminologie en G+1 peut être qualifiée de dravidienne ou de *bifurcate merging*, identique à ce qui a été décrit pour les Kariera, la terminologie utilisée entre personnes de même génération est plus simple et complexe à la fois. Elle est hawaïenne lorsqu'il s'agit de parents proches et dravidienne lorsqu'il s'agit de parents distants, encore que ce constat ne puisse être généralisé à tous les Ngaatjatjarra et que pour certains groupes c'est la pratique exactement inverse qui est en vigueur. Observons d'abord les généralités.

En ce qui concerne les siblings, la différence des sexes n'est faite que pour les aînés : kurta pour le frère aîné et tjurtu, parfois kangkuru, pour la soeur aînée. Marlany(pa)¹

¹ Marlany, littéralement 'celui qui vient après'. -pa ou -ta sont des terminaisons ajoutées à tous les mots qui se terminent avec une consonne.

désigne les soeurs et frères cadets (*cf.* Figure 44 à la page 299). Le terme nyarrumpa désigne l'ensemble des siblings et cousins parallèles de sexe opposé, c'est-à-dire toutes les 'soeurs' pour un homme et tous les 'frères' pour une femme. Les cousins croisés, surtout s'ils sont généalogiquement proches, peuvent être inclus dans cette catégorie.

La relation entre les siblings est similaire à la relation entre parents et enfants et entre MB, FZ et mZch, fBCh. L'aîné a l'autorité sur le cadet comme le père a l'autorité sur le fils. Les allusions sexuelles, par exemple, sont strictement prohibées entre siblings de sexe opposé, mais peuvent faire l'oeuvre de discussions entre siblings de même sexe et de plaisanteries entre cousins croisés.

Les termes employés à l'égard des cousins parallèles réels et classificatoires sont évidemment identiques à ceux utilisés pour les siblings réels. Ici encore, l'unique distinction selon l'âge et le sexe est faite pour les aînés, mais la procédure permettant cette distinction est quelque peu différente selon qu'il s'agit de siblings réels ou de cousins parallèles. Parmi les siblings réels, c'est la chronologie des naissances qui distingue l'aîné du cadet. Pour ce faire, des descriptions relatives sont nécessaires. Prenons l'ordre de naissance suivant: A est l'aîné, puis B et C, et D est le cadet. On dira alors :

A-lu pakarnu pirnirnu B-nya.

A a grandi avec B sur les épaules.

B-lu pakarnu pirnirnu C-nya.

B a grandi avec C sur les épaules.

C-lulta pakarnu marlankatjanya pirnirnu.

C, enfin, a grandi avec le dernier (D)

sur

les épaules.

Le principe diverge pourtant en ce qui concerne les siblings classificatoires car il est fréquent que des cousins parallèles plus jeunes soient appelés comme des aînés. Rose (1965: 51) pensait que les termes aînés/cadets étaient appliqués chez les Aborigènes de Angas Downs selon un principe de latéralité. Il écrit d'abord que l'appellation des cousins croisés est, selon le principe Aluridja, identique à celle utilisée à l'égard des parallèles. Ensuite, il dit que les enfants de frères de mères (MBCh) seraient des aînés, alors que les enfants de soeurs de pères (FZCh) seraient appelés cadets. On retrouve dans ce constat sa volonté de démontrer que la gérontocratie était pratiquée sur l'ensemble du continent,

c'est-à-dire que les hommes épousent des femmes considérablement plus jeunes et que la préférence de mariage serait donc du côté maternel, la mère étant déjà plus jeune que le père. Ce principe se retrouverait, selon Rose, dans la terminologie.

Mis à part que la corrélation entre gérontocratie et attribution de l'aînesse à l'épouse ne me paraît pas évidente, l'explication produit de plus un problème formel majeur, sans compter que Goddard (1985: 153) allait écrire quelques années plus tard que c'est au contraire FBS qui est l'aîné et non pas une personne matrilatérale. Dans un système Kariera formel, c'est-à-dire lorsque le mariage se contracte effectivement entre cousins croisés du premier degré, FZCh et MBCh sont identiques et il n'y a donc pas lieu de différencier la terminologie aîné - cadet selon la latéralité. Or il ne s'agit pas là d'un système Kariera où les croisés sont distingués des parallèles, mais bien d'un système Aluridja. Dans ce système, par contre, comme celui retrouvé par Rose à Angas Downs, avec comme exigence maritale la distance spatiale et généalogique, Ego n'est pas en mesure de classer son épouse selon la latéralité puisqu'il ne connaît tout simplement pas de lien généalogique direct avec elle. Le principe gérontocratique était probablement une réalité dans le Désert de l'Ouest où la différence d'âge du couple était parfois considérable (voir l'annexe à la page 494), mais il n'est certainement pas reflété dans la terminologie.

Tindale (1935a ms), dans ses notes de terrain sur l'expédition vers les Warburton Ranges, note deux principes. Lorsque les 'frères' sont distants, c'est celui qui réside à l'est (où le soleil se lève) qui est l'aîné. Plus à l'ouest, Tindale poursuit, l'aîné est déterminé en fonction de la mère. Lorsqu'une femme est plus âgée qu'une autre, son fils sera, dans tous les cas, l'aîné du fils de la seconde.

Les Ngaatjatjarra suivent le second principe énoncé par Tindale mais l'âge du père et de la mère sont comparés en fonction de la relation la plus proche entre les véritables parents. En d'autres termes, lorsque deux frères classificatoires se rencontrent, l'aînesse est attribuée en fonction de la différence relative d'âge du parent (père ou mère) qui est généalogiquement ou spatialement le plus proche. Mais un lien généalogique direct n'est souvent pas déterminable et le critère spatial est parfois vague et contextuel. D'autres critères jouent alors un rôle, comme une habitude transmise au fil des générations : tel homme appelle tel autre 'cadet', en conséquence son fils appellera le fils de l'autre également cadet, qu'il soit plus jeune ou plus vieux. Cette 'règle' n'est pas immuable et, lorsque la différence d'âge se fait trop importante, le même principe que celui appliqué aux

siblings réels est utilisé pour “ remettre les pendules à l’heure ”.

La question est évidemment différente en ce qui concerne les cousins croisés, car ils sont des enfants de frère de mère (kamuru) et de soeur de père (kurntili) et se trouvent donc dans la même catégorie que les épouses et époux classificatoires. Si l’enquête sur la terminologie de parenté est chose facile pour les consanguins, elle est bien plus délicate en ce qui concerne les croisés et affins de la même génération que Ego.

Les cousins croisés sont, comme la majeure partie des personnes, appelés par un de leurs prénoms et je n’ai que rarement eu l’occasion d’entendre l’adresse explicite d’un cousin croisé par un terme de parenté. En fait, une multitude de termes peuvent être utilisés par les Ngaatjatjarra pour désigner les cousins croisés proches ou lointains et, de ce fait, les distinguer des siblings et parallèles. Résumons l’ensemble des appellations désignant des personnes de la catégorie des cousins croisés dans le _Tableau 17.

Terme	Catégories	Remarques
watjirra	FZCh, MBCh	Terme employé dans la partie Nord
yumparna	<i>idem</i>	Terme employé dans la partie Nord
tjamirti	<i>idem</i>	Terme employé dans la partie Ouest
katjama	<i>idem</i>	Pas suffisamment de données pour formuler une généralité, mais le terme provient certainement de la partie au nord des Rawlinson Ranges
kurta	eB, eFZS, eMBS	Terme employé dans Rawlinson Ranges et au sud
tjurtu	eZ, eFZD, eMBD	Terme employé dans Rawlinson Ranges et au sud
marlanypa	yB, yZ, yFZCh, yMBCh	Terme employé dans Rawlinson Ranges et au sud
marutju	mZH, WB	Utilisé après mariage de la soeur
makurlta	<i>idem</i>	<i>idem</i>
maritji	<i>idem</i>	<i>idem</i>
tjuwari	wBW, HZ	Utilisé après mariage du frère

kurri	W, H, m'FZD', m'MBD', w'FZS', w'MBS', m'FM', w'MF', m'DD', w'DS'	Terme “ trans-générationnel ”, adresse possible mais quelque peu insultante. Utilisé comme référence ou lors d'une plaisanterie.
yammatji	<i>idem</i>	<i>idem</i> , et plus généralement ‘compagne’ / ‘compagnon’
yinkarni	<i>idem</i>	Employé respectueusement à l'égard d'une femme déjà mariée (substitut de <u>kurri</u>).

_Tableau 17: Terminologie utilisée à l'égard des cousins croisés

Si le nombre de termes utiles pour désigner les personnes de la catégorie de cousins croisés prête déjà à confusion, leur emploi dans la pratique n'éclaircit guère leur usage spécifique. De plus, qu'en est-il de cette fameuse absence de termes désignant les croisés au regard de cette liste ? Reprenons les termes cas par cas.

Watjirra, yumparna, tjamirti et katjama ne sont utilisés que par les familles Ngaatjatjarra dont l'origine, le groupe régional, se trouve au nord des Rawlinson Ranges. Leur utilisation semble parfois confinée aux cousins croisés proches qui ne sont donc pas des alliés potentiels, comme l'indique aussi la version électronique du *Research Dictionary of the Western Desert Language* élaboré par Woenne Green et Ten Raa (document électronique 1974) pour watjirra et tjamirti. Mais ce dictionnaire souligne que le terme n'est utilisé qu'entre hommes, ce qui n'est pas le cas parmi les Ngaatjatjarra. Une définition exacte de la catégorie dénotée par le terme watjirra est difficile. Il s'agit dans tous les cas de cousins croisés, mais le terme ne peut directement être appliqué au champ de l'alliance où il éliminerait ou définirait les personnes susceptibles d'être des épouses/époux et beaux-frères/belles-soeurs.

Au sud des Rawlinson Ranges l'utilisation est différente. Les cousins croisés proches (généalogiquement comme spatialement) sont désignés par les termes utilisés à l'égard des siblings (kurta, tjurtu et marlanypa) alors que watjirra et parfois utilisé pour désigner des cousins lointains et donc des affins potentiels.

Les termes marutju, makurlta, maritji et tjuwari désignent des frères et soeurs d'épouses/époux réels. Ils ne sont donc utilisés qu'une fois le mariage contracté et font

partie de ce que j'ai indiqué comme la seconde terminologie Ngaatjatjarra, à caractère iroquois ou dravidien avec terminologie affine spécifique, qui vient remplacer certains termes de la première terminologie dravidienne.

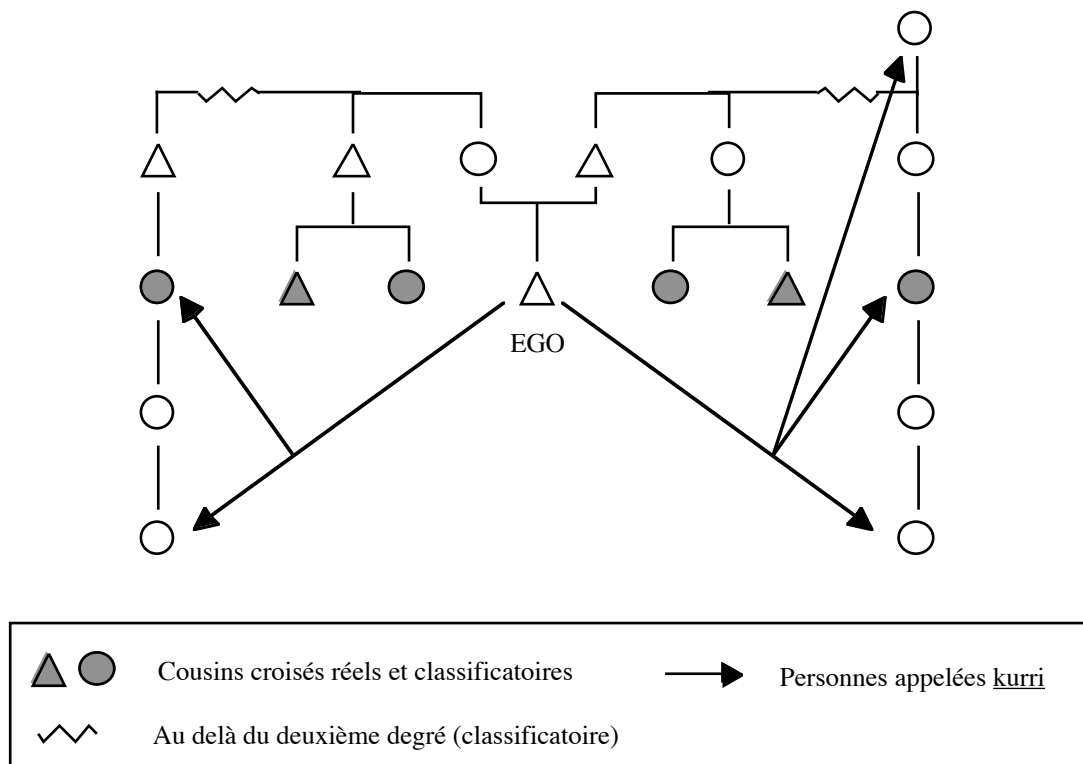
Ainsi, restent comme unique adresse ou référence non ambiguë pour désigner des cousins croisés lointains, et de surcroît de sexe opposé, les termes désignant les épouses et époux (kurri, yammatji et yinkarni). Deux problèmes s'offrent alors à nous. Le premier est de savoir comment sont appelés les cousins croisés lointains mais de sexe identique. Le second est lié au terme désignant l'épouse/époux lui-même, car il ne peut sans ambiguïté être désigné comme terme classificatoire. En ce qui concerne le premier problème, on constate que les cousins croisés de sexe identique sont effectivement appelés par les termes désignant également les siblings. Mais cette utilisation n'est pas cohérente en elle-même, car si un homme peut être appelé kurta ou marlanypa en certaines occasions, il peut être désigné comme watjirra à d'autres moments.

Mais revenons sur le terme kurri qui désigne de manière générale l'épouse et l'époux réels et potentiels. Ce terme n'est pas explicitement une adresse puisque il est ressenti comme insultant¹. Lorsque un homme parle d'une femme déjà mariée, il utilisera de préférence le terme yinkarni, plus respectueux. On préfère également le terme yammatji², qui désigne de manière générale le compagnon ou la compagne, mais le terme est alors individualisé et descriptif : il n'est pas possible d'utiliser yammatji à l'égard d'un ensemble de personnes de catégorie et sexe identiques.

La référence kurri désigne sans ambiguïté la position d'épouse ou d'époux de la personne. Or, kurri ne désigne pas seulement les cousins croisés lointains de sexe opposé, mais toutes les personnes qui peuvent potentiellement être des épouses et époux. La Figure 45 illustre l'utilisation du terme.

¹ Voir aussi Myers (1979: 364) qui écrit que ce terme est embarrassant à cause des allusions sexuelles chez les Pintupi. Goddard (1985: 155) écrit également pour les Pitjantjatjara et Yankunytjatjara que kuri n'est pas utilisé comme terme d'adresse.

² *Le Research Dictionary of the Western Desert Language* (op.cit) donne pour yinkarni WyB et MBD et pour yammatji WeB. Douglas (1977 [1964]) indique la même traduction mais ne mentionne pas MBD pour yinkarni. Il ajoute que makurnta est un synonyme de yammatji. Tel n'est pas le cas chez les Ngaatjatjarra, mais ceci est probablement dû à des variations régionales.



_Figure 45: Cousins croisés et épouses potentielles pour Ego masculin

Ajoutons à cette figure que terminologiquement $MBDDD \approx FZDDD \approx ZSD \approx DD$ et $MBD \approx FZD \approx MMBDD \approx FFZSD$ et qu'il y a donc trois types d'épouses potentielles pour Ego masculin : 'FM', 'MBD'/'FZD' (aussi symbolisées par X_m et X_p , 'X' étant de sexe opposé) et 'DD' et trois types d'époux pour Ego féminin qui sont 'MF', 'X' de sexe opposé et 'SS'. De plus, toujours terminologiquement, 'FM' \approx 'DD' (kaparli) et 'MF' \approx 'SS' (tjamu). En réalité, le mariage entre un homme et une kurri de G+2 est très rare, tout comme, symétriquement, le mariage entre une femme et un homme G-2 est rare, même si de tels mariages ne sont pas considérés comme irréguliers et peuvent apparaître¹. Des

¹ Les généalogies collectées comportent ce type de mariage, l'un certain et l'autre probable. Probable seulement car il semblerait dans ce cas que les générations aient été adaptées pour que Ego soit dans la même *suite des notes sur la page suivante*

mariages entre un homme et une femme dans G-2, par contre, sont relativement fréquents (au moins 4% de tous les mariages).

On est en droit de se poser des questions sur le caractère classificatoire du terme kurri puisque il ne comprend ni un ensemble de personnes d'une même catégorie, ni se ne restreint à une seule génération. Rose (1965) pensait même que ce terme avait été classificatoire chez les Pitjantjatjara de Angas Downs autrefois, mais que son utilisation serait restreinte au conjoint réel depuis le contact avec la société occidentale. Tel n'est pas le cas chez les Ngaatjatjarra, puisque même si l'adresse est considérée quelque peu insultante, la référence est faite envers des personnes qui ne sont pas des conjoints réels. J'ai contacté Ameer Glass, traductrice du *Ngaanyatjarra Bible Project* et ancienne linguiste de la *United Aborigines Mission* à Warburton, en espérant obtenir des renseignements sur l'attitude de la mission par rapport à la désignation collective d'un certain nombre d'hommes et femmes comme époux et épouses, c'est-à-dire d'une répression directe ou indirecte de quelque chose que les missionnaires auraient pu identifier comme un " mariage de groupe ". Ameer Glass m'a répondu en soulignant que l'UAM n'avait aucune politique restrictive concernant l'utilisation des termes de parenté. Je ne doute certes pas de sa volonté d'être objective, mais telle n'était pas ma question.

Si la notion de " classificatoire " signifie qu'il est possible d'extrapoler la catégorie d'une personne à d'autres en suivant toujours le même principe, par exemple celui du *bifurcate merging*, alors kurri est un terme classificatoire. Mais ce principe doit être formulé de manière à ce que puissent être intégrées des personnes de générations différentes. En fait, pour Ego masculin, kurri peut être toute personne de sexe opposé et croisée si bien que la classification ne se fait pas seulement sur une tranche horizontale (au sein d'une génération), mais aussi verticale (à travers les générations). Si l'on peut résumer toutes les épouses potentielles de la même génération d'Ego dans un schéma en les symbolisant par une (ou deux) positions classificatoires qui sont 'MBD' et 'FZD', il est également possible de résumer les épouses de générations différentes par une seule position. La solution se trouve dans la fusion des générations, c'est-à-dire dans une représentation qui exprime les 5 (ou 4, puisque $G+2 \approx G-2$) générations terminologiques en

génération que son épouse.

deux générations intermariables, ne distinguant plus que les moitiés générationnelles (Figure 46).

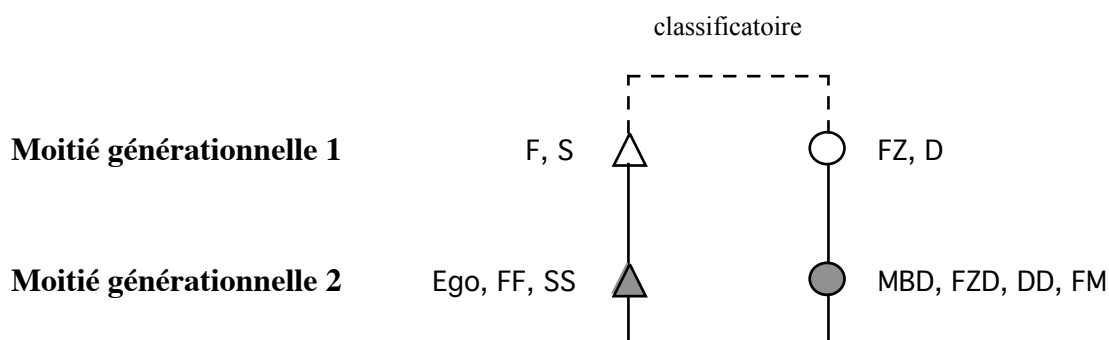


Figure 46: Le caractère classificatoire de kurri

Ce phénomène est particulièrement important, car il ne reflète pas seulement l'importance des moitiés générationnelles et l'opposition entre générations adjacentes, mais aussi que l'unique distinction structurale nécessaire dans la terminologie est celle opérée entre ces générations adjacentes puisqu'il suffit de connaître la relation généalogique d'une personne en fonction de sa génération précédente ou suivante pour savoir s'il est une soeur ou une épouse.

Cette condensation générationnelle est d'autant plus justifiée que MBD et FZD appellent DD et FM par le même terme kaparli et réciproquement, et que Ego appelle FF et SS par le même terme tjamu et réciproquement. De même que F de Ego appelle S de Ego tjamu, et réciproquement, et que FZ de Ego appelle D de Ego kaparli et réciproquement. Pourtant, ici encore, les termes tjamu et kaparli ne correspondent pas tout à fait aux catégories décrites dans la figure puisque d'autres personnes, qui ne sont pourtant pas des épouses et époux, y sont incluses. Ceci nous renvoie maintenant à considérer la terminologie désignant les grand-parents et petits-enfants.

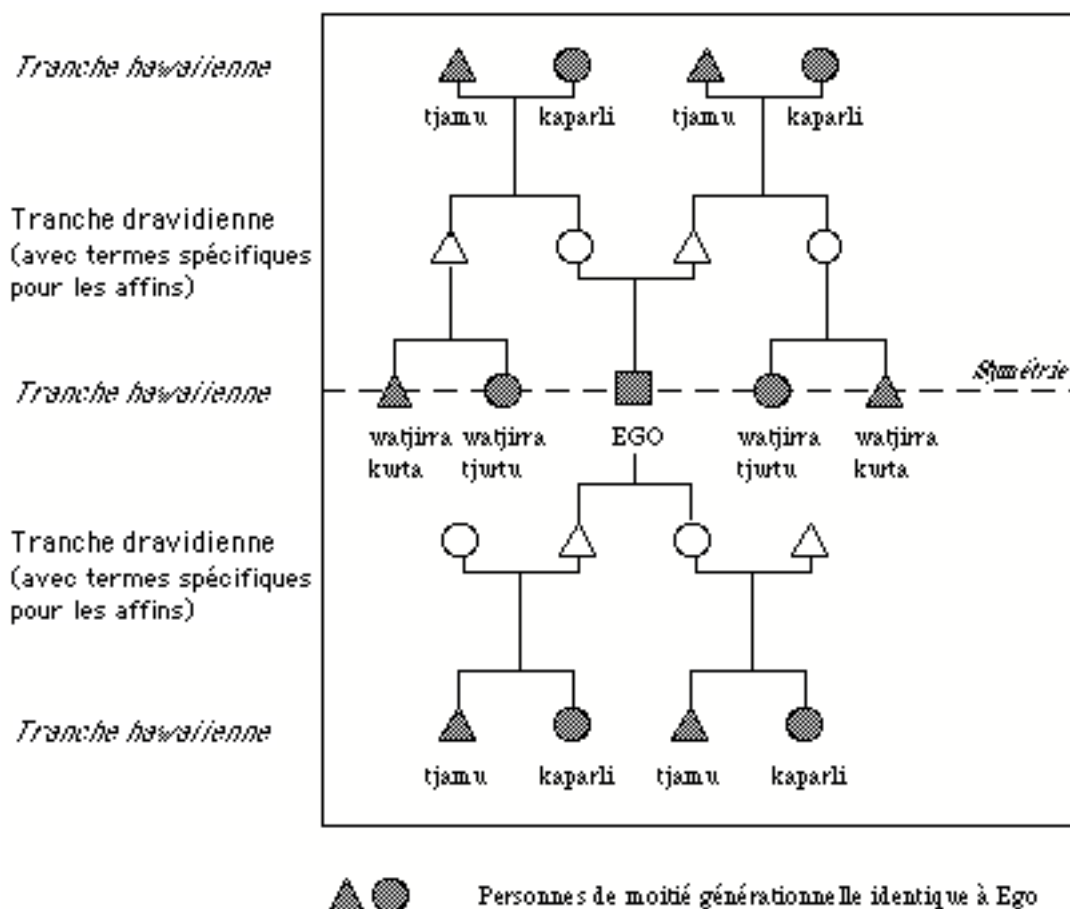
(3) Les grand-parents et les petits-enfants

La mémoire généalogique ne dépasse guère deux générations ascendantes. Le tabou envers la prononciation des noms des défunts implique qu'une personne n'est, le plus souvent, pas capable de nommer des personnes qui ne lui ont jamais été contemporaines. Dans la majeure partie des cas cette identification n'est possible que jusqu'aux grands-parents. Ainsi, une personne est normalement capable de nommer les individus en filiation directe de cinq à six générations au total : la génération d'Ego, la génération de ses parents, celle de ses grand-parents, ainsi que les générations de sa filiation et descendance indirecte, c'est-à-dire deux générations, trois au plus.

Dans la terminologie, ces cinq générations sont également celles qui intègrent l'ensemble des catégories de parents. En fait il n'y a que quatre générations puisque celle des grands-parents et celle des petits-enfants sont confondues. Au delà, le cycle terminologique redémarre : le fils d'un petit-fils (SSS) est un père, et le père d'un grand-père (FFF) est un fils. A Tjukurla, un vieillard appelle un garçon de deux ans kamuru (MB), celui-ci étant son véritable WZSDS (un 'SDS'), et, à l'amusement d'autrui et de lui-même, il explique comment ce petit garçon devra lui donner une fille.

La génération d'Ego constitue l'axe de référence à partir de laquelle les relations sont symétriques, qu'elles soient terminologiques ou comportementales. La relation entre Ego et ses grand-parents est identique à celle envers ses petits-enfants : complicité, proximité et réciprocité. Et le principe qui règne dans la relation avec les parents, le respect et l'obéissance, est identique à la relation envers les enfants.

A nouveau le critère principal dans la distinction et classification des parents est la moitié générationnelle. Au sein de la moitié, les relations et termes sont réciproques à l'exception de la hiérarchisation des siblings en aînés - cadets. Entre moitiés générationnelles, les relations et termes ne sont pas réciproques.



_Figure 47: Terminologie des grands-parents et petits-enfants

J'ajoute, toutefois, que l'utilisation de termes identiques pour les générations G+2 et G-2 n'est pas généralisée dans le Désert de l'Ouest. En effet, si les Ngaatjatjara, les Ngaanyatjara et les Pintupi appellent tous les hommes de ces deux générations tjamu et les femmes kaparli, et les Mardu tous les hommes nyamu et toutes les femmes nyami (Tonkinson, 1991 [1978]: 61), les Pitjantjatjara et Yankunytjatjara, par contre, appellent les hommes de G+2 tjamu, alors qu'ils appellent les hommes de G-2 pakali; de même, les femmes de G+2 sont appelés kami et les femmes de G-2 puliri (Goddard, 1985: 153),

même si j'ai entendu des Pitjantjatjara également utiliser les termes réciproques¹. Ceci correspond à l'utilisation décrite par Elkin (1938-40: 211) pour les *North-Eastern Aluridja* et contraste avec les Kukatha (FF, SS: bagali; MM, DD: kabali; *idem*: 229) et ceux que Elkin appelait les *Spinifex Tribes*, c'est-à-dire à la frontière entre SA, NT et WA et à l'ouest de cette frontière (FF, SS : tjamu; MM, DD: kabali; *idem*: 303)².

J'ai souligné l'importance de la relation entre grands-parents et petits-enfants. La relation kalyartu de la transmission du nom et de la personnalité, le principe de la descendance indirecte, c'est-à-dire le fait qu'une personne s'associe de préférence au père de son père pour un homme et à la mère de sa mère pour une femme, en sont des exemples. Aussi, l'alliance de mariage ne peut être contractée qu'entre personnes de moitié générationnelle identique, incluant donc les générations alternées. Nous voyons maintenant que ces relations de proximité et de réciprocité sont corrélées avec une terminologie réciproque dans laquelle n'est distinguée que le sexe. On est alors en droit de se poser une question primordiale : est-il vraiment étonnant que les Ngaatjatjarra puissent ne pas distinguer les épouses des soeurs lorsque, au sein de G+2 et G-2, on ne distingue pas les grand-mères et petites-filles des épouses ? Le problème Aluridja n'est donc pas seulement une question de non-différenciation entre croisés et siblings, mais une question plus générale qui concerne la relation entre personnes de moitiés générationnelles identique et différente. Le système terminologique est, évidemment, cohérent et conséquent : au sein de toutes les générations dans lesquelles Ego peut trouver une épouse, l'unique distinction obligatoire, à l'exception des siblings cadets, est celle entre les sexes; entre générations

¹ Mais ces utilisations étaient des références (et non des adresses) et en présence de Ngaatjatjarra. Il se peut que ces Pitjantjatjara aient utilisé temporairement les termes Ngaatjatjarra, comme c'est souvent le cas dans le Désert de l'Ouest lors de rencontres entre personnes de dialectes et régions distincts.

² Dans la distinction que Elkin faisait entre Aluridja du Nord et du Sud, un des critères est que le système du Nord distingue terminologiquement FF de SS et MM de DD. Dans ce sens, les Ngaatjatjarra auraient un système dit 'du Sud'. Pourtant, un autre critère est l'appellation des enfants de la soeur pour Ego masculin. Tandis que le système du Sud n'utilise pas de terme distinct et les appellerait comme ses propres enfants, celui du Nord utiliserait ukari. Selon ce critère, les Ngaatjatjarra auraient un système dit 'du Nord' puisqu'un terme distinct pour mZCh et fBCh est connu (yukari).

adjacentes s'ajoute au critère du sexe celui du "croisé". Ainsi, les affins terminologiquement identifiables sans ambiguïté ne sont que le beau-père et le beau-fils, ainsi que la belle-mère et la belle-fille. C'est donc sur ces affins, et plus généralement sur l'alliance de mariage, que je vais me pencher maintenant.

II.6. _L'alliance de mariage et les affins

II.6.1. *Les règles de l'alliance : comment trouver une femme?*

L'alliance est soumise à deux règles, l'une proscriptive, l'autre prescriptive. La première est que l'époux ou l'épouse ne peut être généalogiquement comme spatialement

proche. La deuxième est que l'époux ou l'épouse doit être un croisé de moitié générationnelle identique, c'est-à-dire l'enfant d'un frère de mère et d'une soeur de père, ou l'enfant d'une fille et d'un neveu pour un homme et d'un fils et d'une nièce pour une femme.

La règle de la distance généalogique et spatiale est bien connue pour le Désert de l'Ouest. Les Berndt (1942-45: 151) la mentionnent pour Ooldea, Yengoyan (1970) pour les Pitjantjatjara, Sackett (1976) pour Wiluna, Tonkinson (1991 [1978]: 64) pour Jigalong et Myers (1986: 175) pour les Pintupi. Mais elle n'est que vaguement décrite par les Ngaatjatjarra eux-mêmes et est soumise à l'appréciation contextuelle. Son fondement est, certes, prescriptif car il est nécessaire d'épouser quelqu'un qui est soit un cousin croisé, soit, pour Ego masculin, une FM ou DD classificatoire. Mais, plus, la règle est surtout proscriptive en ce qu'il est interdit d'épouser une cousine croisée au premier et au deuxième degré. La mémoire généalogique ne dépassant guère deux générations, il est impératif que Ego épouse une femme avec laquelle il n'est pas capable de retracer un lien généalogique direct. Un mariage généalogiquement proche, comme avec une cousine croisée au deuxième degré, est un mariage yinyurra (irrégulier, incestueux).

Mais ceci n'est que le fondement généalogique de la distance. Aussi important, sinon davantage, est le critère spatial. Deux personnes qui ont passé leur enfance dans la même communauté ou qui sont nées sur le même site, qui ont donc un ngurra commun (ngurra kutjungkatja), ou qui revendiquent une affiliation territoriale identique ne pourront se marier même s'ils sont des cousins croisés généalogiquement distants. Ainsi, le mariage avec la cousine croisée au troisième degré au moins et l'exogamie locale étendue forment la base de la règle de l'alliance Ngaatjatjarra.

Hamilton (1982: 97 et 104) ajoute pour les Pitjantjatjara, comme les Berndt (1942-45) pour Ooldea, une préférence pour l'affiliation totémique identique entre époux, une endogamie totémique qui s'ajoute à l'exogamie locale. Ceci permettait à Turner (1980: 9-19) de décrire le système Aluridja comme un système basé sur la '*brotherhood*' *group endogamy* dans lequel le *brotherhood* serait une fratrie totémique. Je ne peux pas confirmer une telle préférence chez les Ngaatjatjarra qui considèrent l'exogamie locale comme le critère essentiel. Aussi, certaines personnes ne connaissant pas (encore) leur affiliation totémique, comme je l'ai décrit dans le chapitre La conception à la page 249 et suivantes, une telle règle ou préférence rendrait leur mariage difficile. Tonkinson (comm.

pers.) ne conçoit pas, lui non plus, comment une telle règle pourrait être mise en oeuvre dans le Désert de l'Ouest et souligne que les Mardu ne connaissent pas de préférence d'endogamie totémique.

Le critère “ croisé ” est formulé de la manière suivante. L'époux ou l'épouse doit être le fils ou la fille d'un frère de mère (kamuru) et d'une soeur de père (kurntili). Combiné à la règle de la distance généalogique et spatiale, le kamuru en question est un kamuru tjiwangkatja¹ (*litt.* MB distant) ou un waputju pour Ego masculin (initiateur ou père d'épouse réels ou potentiels), et la kurntili est une kurntili tjiwangkatja ou une yumari (mère d'épouse réelle ou potentielle) pour Ego masculin².

Une terminologie affine, avec waputju et yumari, vient donc remplacer la première terminologie (kamuru et kurntili) lorsque l'alliance est envisageable et, en même temps, l'adresse de ces beaux-parents potentiels devient interdite. Un homme appelé par Ego kamuru devient waputju et une femme qu'il appelle kurntili devient yumari. Tel est le cas idéal, la théorie emic des Ngaatjatjara. En réalité, la distinction kamuru - waputju et kurntili - yumari n'est pas aussi évidente. L'utilisation des termes affins est l'indice d'un mariage potentiel entre un homme et la fille des ces affins. Et cette “ mariabilité ” devient effective lorsque le jeune homme a atteint un certain âge, c'est-à-dire lorsque l'organisation de son initiation devient envisageable. Auparavant, lorsqu'il est enfant et jeune adolescent, l'utilisation des termes spécifiques et des comportements associés n'est pas attendue de lui. Les enfants peuvent s'approcher de belles-mères potentielles sans que ceci entraîne des sanctions de la part de leurs éducateurs. Nommer une belle-mère potentielle ‘soeur de père’ n'est rien d'autre qu'indiquer à l'enfant et à l'adolescent la catégorie dans laquelle cette femme se trouve sans toutefois faire allusion à une relation

¹ Cf. aussi Goddard (1985: 145) qui écrit pour les Yankunytjatjara qu'il faut épouser le fils ou la fille d'un kamuru/kurntili wanmatja (distant).

² Chez les Mardu, les enfants d'une femme appelée gundili (FZ) ne peuvent être épousés car considérés comme trop proches, même si elle n'est pas la réelle soeur du père. Selon Tonkinson (1975ms), une gundili serait une personne qui ne peut pas être une belle-mère parce qu'elle appartient au même groupe local associé à un site majeur, ou qu'elle réside dans la même communauté.

d'affinité potentielle et future.

Le passage, nommons le ainsi pour résumer, de la terminologie dravidienne à la terminologie partiellement iroquoise à G+1 s'effectue lorsque le jeune homme (ou la jeune femme) entre en âge d'être marié ou même avant, lorsque la recherche d'affins potentiels est envisageable. Si pour la femme, c'est la croissance des seins qui est l'indice de sa " mariabilité ", chez l'homme c'est l'initiation, l'intégration dans le monde des adultes, qui lui donne l'autorisation de participation religieuse et à la reproduction. C'est aussi, durant cette initiation, que le jeune homme obtient officiellement une première épouse potentielle qu'il pourra ou non épouser.

Mais décrivons avec un peu plus de détails les divers moyens qui sont à la disposition d'un homme pour se marier, c'est-à-dire pour trouver un beau-père, une belle-mère et une épouse (Figure 48). Deux types de procédures principales doivent être distinguées : le mariage avec promesse et le mariage sans promesse. La promesse comporte elle-même deux sous-types : la promesse cérémonielle et la promesse exocérémonielle ou profane. La promesse cérémonielle comporte elle-même deux sous-types : la promesse masculine et la promesse féminine. De même, il est possible de distinguer divers sous-types au sein du mariage sans promesse, comme nous le verrons un peu plus loin, telle la fugue amoureuse et l'échange de soeurs.

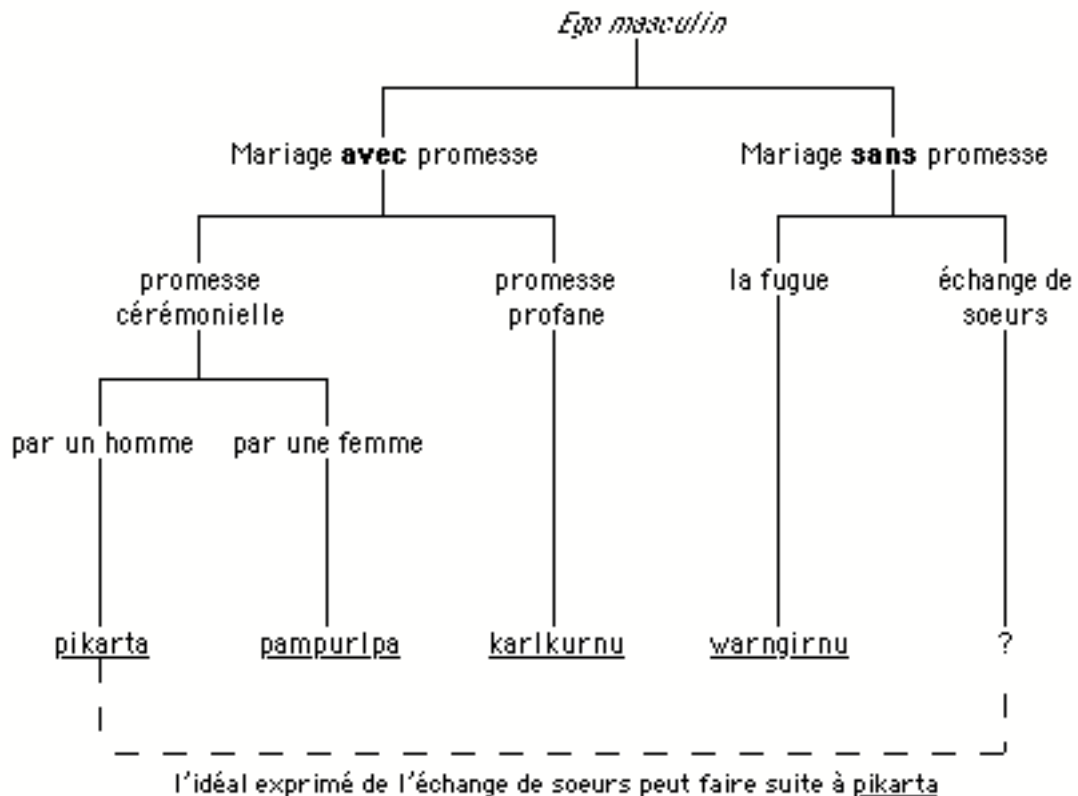


Figure 48: Types de promesse et mariage pour Ego masculin

a) La promesse cérémonielle

Lorsque le jeune homme atteint l'âge d'être initié, c'est-à-dire autour de 18 à 20 ans aujourd'hui, probablement plus tardivement autrefois, ses parents proches, le père, la mère, la soeur du père et le frère de la mère et leurs époux/épouses respectives, entament des discussions pour décider où la cérémonie devra avoir lieu ainsi que d'un initiateur. La majeure partie des jeunes expriment ouvertement la peur qu'ils ont face à cet événement et nombreux sont ceux qui s'enfuient dans l'espoir d'échapper à l'opération. Tous seront, toutefois, rattrapés ou reviendront de leur propre gré car ils redoutent tout autant le fait

d'être appelés comme des garçons alors qu'ils se considèrent être des hommes et ils comprennent que l'interaction au sein de la société ne sera pas possible sans passer par ce stade.

L'initiateur doit être un père d'épouse potentiel, c'est-à-dire un homme qui est classé frère de mère mais qui est généalogiquement et spatialement suffisamment distant, sans être toutefois un étranger inconnu, pour que sa fille puisse être une épouse potentielle de l'initié. Suite au premier stade de l'initiation, la circoncision, l'initiateur promet sa fille, ou une fille classificatoire proche, à l'initié en tant qu'épouse, femme à laquelle l'initié fera désormais référence par le terme pikarta (*litt.* 'à travers la douleur').

Tonkinson (1991 [1978]: 65) écrit que la promesse de la fille est une compensation pour l'acte violent de l'initiation. La fille promise doit, en quelque sorte, compenser la douleur infligée par l'initiateur. Pourtant, l'initiation et cette forme de promesse sont également l'expression de liens et dettes mutuelles qui ne peuvent jamais véritablement être annulés. Si la fille est promise en échange de la douleur, le garçon doit à l'initiateur le passeport pour le monde adulte et donc l'autorisation de se marier et de participer à la vie cérémonielle. L'initiateur est aussi coupable d'avoir tué le garçon, de l'avoir enlevé à sa mère, dont l'expression du chagrin par des pleurs et gémissements est identique à celle rencontrée lors de la mort d'un proche (voir aussi Tindale, 1935). Mais l'initié doit aussi à l'initiateur sa renaissance en tant qu'être humain responsable de ses actes et donc punissable (voir aussi Sackett, 1978). Grâce à l'initiateur, le jeune homme devient wati : un homme.

Les relations établies lors de l'initiation sont durables et inaliénables. Les co-initiés s'appelleront désormais ngalunku, terme désignant une fratrie symbolique basée sur l'accès simultané à la connaissance religieuse et au vécu commun de la douleur. Les fils de l'initiateur seront appelés marutju (WB), qu'ils soient des beaux-frères réels ou non, relation qui implique une grande solidarité et proximité. L'initiateur et l'initié utiliseront un terme de référence mutuel identique (waputju) : l'unique réciprocité entre générations adjacentes, donc, à l'exception du cas spécial discuté un peu plus haut entre une fille et la mère. Une réciprocité terminologique qui est corrélée avec une réciprocité comportementale : même si l'adresse directe et le toucher physique sont interdits entre ces deux hommes, ils sont solidaires et proches. Ces relations, cette proximité émotionnelle entre les co-initiés, les beaux-frères par initiation et l'initiateur et l'initié sont

accompagnées de dons et contre-dons, de l'obligation de redistribution et de partage, puisque souligner la proximité c'est aussi s'occuper matériellement d'autrui et donc le faire bénéficier d'éventuelles richesses. Cette obligation est aussi rappelée sans cesse par ceux qui pensent être les bénéficiaires légitimes d'une distribution à organiser, ce qui peut, comme le proposait Peterson (1993), être exprimé par la notion de *demand-sharing*.

Un jeune homme sort donc de l'initiation intégré dans un réseau de relations établi par l'événement et doté d'une épouse promise. Et c'est cette femme qui est considérée par les hommes Ngaatjatjarra, comme par une grande partie des Australianistes, comme étant l'épouse régulière, préférentielle. Pourtant, suite à ce même événement, une seconde épouse est promise à l'initié, cette fois-ci non pas par un beau-père, mais par une belle-mère potentielle. Je rappelle, afin d'éviter tout malentendu, qu'un beau-père n'est pas forcément le père réel de l'épouse, mais un homme qui pourrait potentiellement être un beau-père et auquel on fait référence par le terme waputju (WF) par opposition à l'adresse kamuru (MB). De même en est-il pour les belles-mères. Ainsi cette seconde promesse faite par une belle-mère ne concerne pas la même épouse promise, cette belle-mère n'étant, du moins dans les cas recensés, jamais l'épouse de l'initiateur (Figure 49).

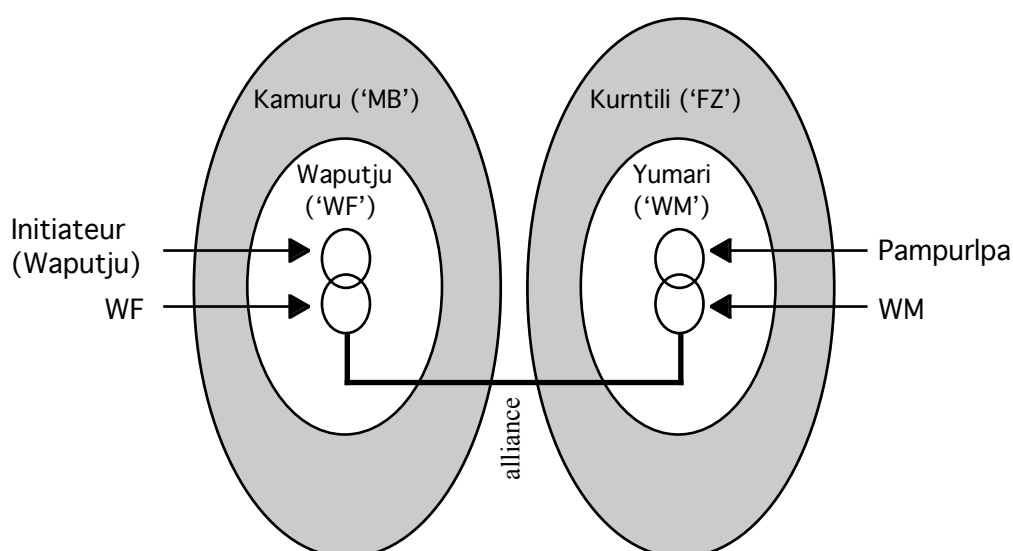


Figure 49: Catégories et sous-catégories de 'MB' et 'FZ'

La catégorie des ‘MB’ contient tous les ‘WF’, c’est-à-dire les beaux-pères potentiels, catégorie qui contient elle-même l’initiateur et le WF réels qui ne sont pas nécessairement identiques. De même, la catégorie des ‘FZ’ contient toutes les ‘WM’, c’est-à-dire les belles-mères potentielles, catégorie qui contient elle-même la WM réelle et la pampurlpa (voir ci-dessous), qui ne sont, elles non plus, pas nécessairement identiques. Seuls WM et WF forment effectivement un couple marié, les autres catégories ne sont que des époux classificatoires, encore que, bien évidemment, l’ensemble des ‘MB’ est marié avec l’ensemble des ‘FZ’ et, en principe du moins, l’ensemble des ‘WF’ est marié avec l’ensemble des ‘WM’. Si un ‘MB’ n’est pas marié avec une ‘FZ’ c’est que la règle prescriptive n’a pas été suivie. Si un ‘WF’ n’est pas marié avec une ‘WM’ c’est que la règle proscriptive n’a pas été suivie.

Après le premier stade de l’initiation, la circoncision, et lorsque le jeune revient au campement ou à la communauté, une kurntili (FZ) classificatoire et lointaine et donc mère d’épouse potentielle (yumari), s’avance pour masser le jeune initié dans la fumée d’un feu tout en lui promettant sa fille ou une fille classificatoire proche. La kurntili qui est par la distance une yumari devient alors pampurlpa¹ (*litt.* ‘celle qui masse/touche’), terme de référence que l’initié utilisera désormais à l’égard de cette femme. Le petit rituel ressemble beaucoup à celui effectué suite à la naissance de l’enfant (*cf.* pages 258 et suiv.) et renvoie à la renaissance du jeune homme suite à son initiation.

Le principe de cette promesse est, par certains aspects, similaire à la promesse pikarta. Si la première est décidée et effectuée par les femmes, la seconde l’est par les hommes et, du moins en théorie, les uns n’ont, au cours de la cérémonie, pas connaissance de la fille promise par les autres. Toutes deux suivent également les principes donnés par la règle d’alliance : l’exogamie locale et la distance généalogique. Et toutes deux produisent des relations durables non seulement entre l’initié et les prometteurs, mais entre les

¹ Sackett (1976: 140) parle d’une cérémonie similaire à Wiluna. Là, une umari (mère d’épouse potentielle) devient junggudjara (mère d’épouse réelle ou par promesse (“*give away mother-in-law*”)).

proches de l'initié et les proches de ces beaux-parents potentiels et, de ce fait, met en relation diverses communautés réparties dans l'espace. Car non seulement la pampurlpa n'est pas l'épouse de l'initiateur, mais de plus, elle provient les plus souvent d'une autre communauté et revendique d'autres affiliations territoriales. Accéder aux territoires des affins par promesse était tout aussi légitime qu'accéder à ceux des affins réels.

Pourtant, ces deux types de promesse diffèrent également par certaines caractéristiques. Ainsi, si les hommes promettent une fille, la procédure pampurlpa correspond en fait à la promesse d'une belle-mère (*mother-in-law bestowal*), similaire à ce qui avait été décrit et analysé par Shapiro (1969b et 1970) pour la Terre d'Arnhem. Elle est donc choisie, mis à part tous les autres aspects géographiques et politiques sur lesquels je reviendrai, pour les filles qu'elle pourra encore mettre au monde.

Ce n'est pas parce que le jeune homme peut déjà revendiquer deux épouses promises suite à l'initiation que le mariage a lieu. En effet, la majeure partie des alliances de mariages (autour de 80%) sont contractées suite à des promesses exo-cérémonielles.

b) La promesse exo-cérémonielle et alliances sans promesse

L'expression karlkurnu désigne en premier lieu toute forme de promesse : de biens et de services. Mais ce terme est plus spécifiquement employé pour nommer le contrat qui est établi entre un homme et ses futurs beaux-parents en vue du mariage avec leur fille. Si les procédures que je résume par les termes pampurlpa et pikarta sont des promesses de femmes faites dans un cadre cérémoniel, karlkurnu est l'équivalent exo-cérémoniel ou profane.

Employé par des hommes qui, après avoir épousé pikarta ou la fille de pampurlpa, désirent une seconde épouse, la procédure est pourtant le moyen par lequel la majeure partie des hommes obtiennent et obtenaient déjà une première épouse. Traditionnellement, il semblerait que moins de 20% des alliances soient effectivement entre des promis cérémoniellement, figure qui semble en baisse depuis la sédentarisation. Mais il est nécessaire de relativiser ce chiffre. En effet, les hommes surtout âgés tentent de présenter leur mariage comme étant le résultat d'une obéissance scrupuleuse aux règles ou normes

formelles : ils parlent d'une pratique généralisée de l'échange de soeurs entre cousins croisés alors que, comme nous le verrons, ce n'est que rarement le cas. Et ils ont tendance à confondre leur épouse réelle avec l'épouse promise cérémoniellement, ce qui ne pose pas de problèmes particuliers dans un système classificatoire et universaliste où l'initiateur n'est pas tenu de promettre sa propre fille. S'il est possible, sur le terrain, de vérifier par recoupement l'exactitude d'un échange de soeurs, vérifier l'identité d'une promise est pratiquement impossible. Il est fort probable que la tendance statistique apparente d'une diminution des alliances avec la promise n'est pas le résultat de la sédentarisation et de la transformation des moeurs suite au contact, mais qu'elle reflète un tout autre phénomène qui est celui de la confusion entre pratique et règle avec l'accroissement de l'âge des intéressés et l'ancienneté du mariage : plus le mariage et les personnes sont anciens et moins il y a de témoins, plus donc les personnes prennent de l'importance dans l'exemple qu'ils doivent donner aux jeunes, en ce qu'ils représentent la Loi, et plus il est donc facile et motivé de confondre pikarta (la promise) et kurri (l'épouse). Le discours commun aussi parmi les Ngaatjatjarra sur l'effondrement de la culture à cause de la déviance des jeunes n'est rien d'autre que l'expression d'un conflit de générations qui ne paraît pas être récent.

Traditionnellement, l'homme qui désirait épouser une femme suivait avec "insistance" (warnarni) la famille de la jeune femme. Il chassait pour le beau-père et la belle-mère et faisait apporter le butin par une tierce personne, par exemple le frère de la future épouse, ou le déposait à un endroit où les futurs affins venaient le récupérer. Cette procédure est aujourd'hui remplacée par de multiples visites vers la communauté de la future épouse accompagnées de cadeaux répétés, jusqu'à ce que les autres — les co-résidents des futurs beaux-parents — remarquent ouvertement les intentions du jeune homme. L'avance est alors faite soit par le beau-père, soit par le jeune homme et une promesse est alors établie (noms fictifs):

Tjurukanya Mirnalinya karlkurnu Tjampirnya yarlititjaku.

Tjurukan [à] Mirnalin a promis Tjampir pour mariage.

(Tjurkan à promis à Minalin sa fille Tjampir)

Le jeune homme répète ses visites fréquentes et poursuit l'offrande de cadeaux qui varient selon ses disponibilités, mais aussi de celles de sa parentèle proche et de sa communauté résidentielle dans laquelle il peut lui-même formuler des exigences de redistribution. Ces cadeaux peuvent aller de la nourriture, vêtements et outils jusqu'à une voiture. Lorsque les beaux-parents jugent que leur fille est prête au mariage et que les cadeaux offerts compensent son départ, une fugue (warnngirnu) est mise en scène et le couple disparaît pour un certain temps, parfois quelques semaines et plus.

Des promesses karlkurnu peuvent également être entamées par le père de la fille qui contacte un beau-fils potentiel et désiré. Angas Young (comm. pers.), ethnologue qui a travaillé à Docker River (NT), racontait qu'il avait observé comment des hommes d'autres communautés débarquaient à Docker River avec leurs filles afin d'y chercher des beaux-fils. Voici un exemple d'une telle promesse (qui n'aboutit pas).

No. 13, environ 35 ans : Ma mère ne m'a jamais promise lors d'une cérémonie, mais nous [plusieurs filles] avons des époux promis par notre père. Il y a quatre ans, je l'ai appris par un des mes époux promis lui-même. Il est de Pipalyatjarra [une communauté Pitjantjatjara].

Il me disait : 'Ton père m'a convoqué et m'a dit que tu étais prête au mariage, mais j'ai dit non' [no. 13 devait avoir autour de 17 ans]. Puis il m'a dit: 'Je suis désolé de ne t'avoir pas épousé. Je ne voulais pas parce que j'avais déjà une bonne épouse'.

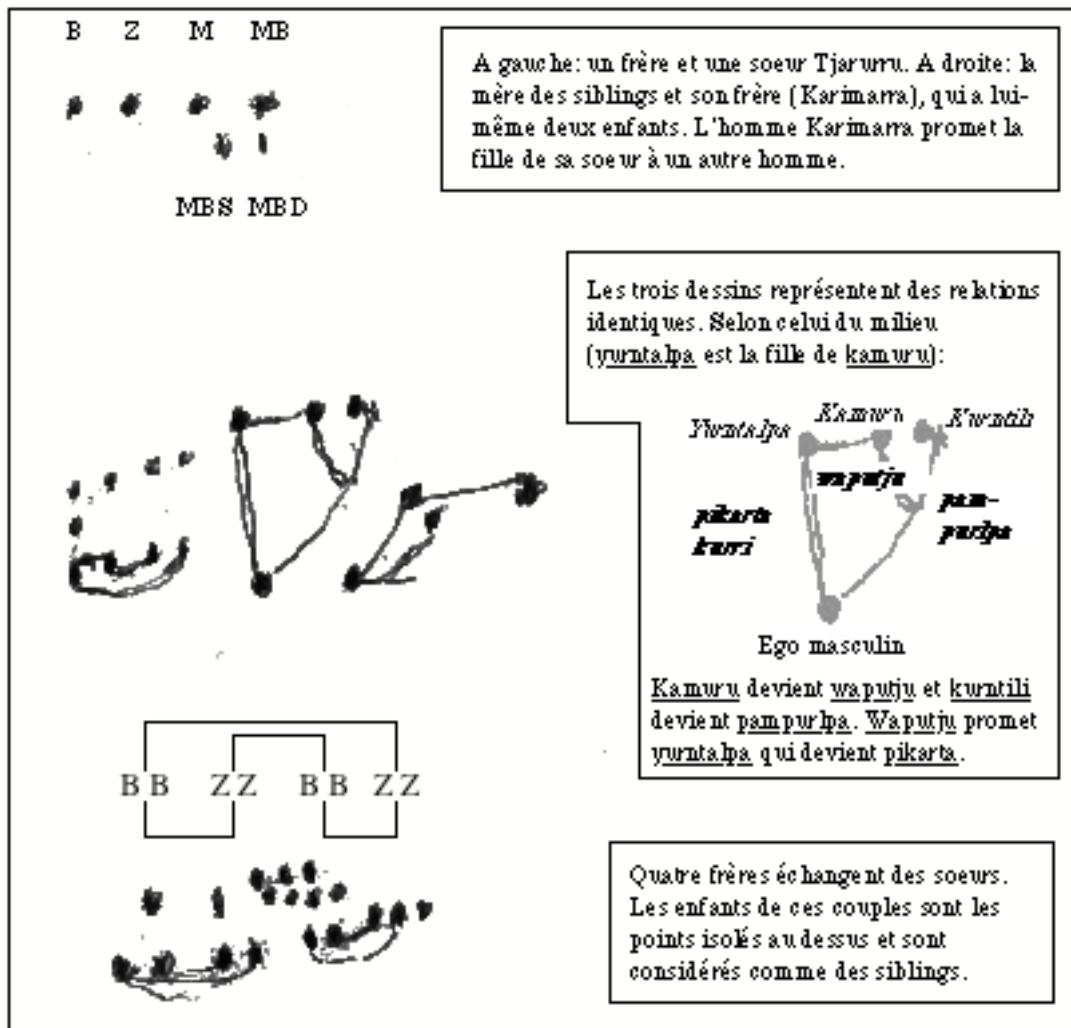
Et moi je lui ai répondu: 'Ça ne fait rien, parce que moi aussi, je suis mariée aujourd'hui et je ne veux pas être ta femme, de toutes façon.'

Alors nous avons rigolé et maintenant nous nous appelons kurri avec affection et faisons des blagues ensemble et nous nous donnons des dollars.

D'autres formes de mariage et de promesse existent, telle une forme de karlkurnu mais sans que le "contrat" soit explicite. L'homme fait des cadeaux aux beaux-parents ou

au frère pour demander un jour la fille ou la soeur sans qu'il y ait eu accord préalable avec les beaux-parents. Ou encore la fugue amoureuse (warnngirnu, *litt.* " ils ont fait une fugue ") lorsque les parents et beaux-parents ne semblent pas vouloir donner leur accord. J'ai également recensé un cas dans lequel le cousin croisé d'une fille orpheline la promettait à un de ses frères classificatoires, ou encore un homme qui promettait la fille de sa soeur à un fils classificatoire.

Selon le discours masculin, les promesses devraient, en plus des cadeaux et des services rendus suite à la promesse et au mariage, entraîner un échange de filles ou de soeurs. L'idéal exprimé de l'alliance de mariage est l'échange de soeurs entre deux cousins croisés, mais qui n'est, en fait, que rarement pratiqué. Ainsi, en combinant les règles décrites plus haut, l'idéal du mariage avec la pikarta ainsi que l'échange de soeurs ou la promesse de la fille de la soeur, les hommes formulent directement ce qu'ils considèrent être les normes immuables de l'alliance de mariage, lieu également de conflits avec les jeunes qui ne semblent jamais les suivre. Voici une représentation graphique de ces règles faite par un homme d'une soixantaine d'années (_Figure 50) :



_Figure 50: Représentation des règles d'alliance par un homme

Résumons les quelques règles de l'alliance. La première et la plus importante est la distance spatiale et généalogique : Ego n'est, en principe, pas capable de retracer le lien généalogique direct avec son conjoint. La seconde est que Ego doit épouser la fille ou le fils d'un kamuru et d'une kurntili ou toute autre personne de l'autre sexe mais de catégorie identique, ce qui élargit le choix des conjoints au delà de la génération d'Ego. En effet, des ZSD classificatoires sont des épouses potentielles pour Ego masculin et des BDS classificatoires sont époux potentiels pour Ego féminin. La différence terminologique entre ZS/BD et S/D n'étant pas "obligatoire", cela revient à dire que Ego masculin peut épouser

des 'DD' et Ego féminin des 'SS'. Ainsi, Ego masculin peut épouser des 'DD', 'MBD' (et 'MMBDD' etc.), 'FZD' (et 'FFZSD' etc.) et 'FM' et Ego féminin des 'SS', 'MBS' (et 'MMBDS' etc.), 'FZS' (et 'FFZSS' etc.) et 'MF'. Au sein de la génération, le calcul des épouses est identique au calcul des croisés selon la norme dravidienne.

Nous avons donc deux aspects de la règle d'alliance Ngaatjatjarra. Le premier est prescriptif en ce qu'il oblige à épouser une personne qui est dans la catégorie de cousins croisés ou toute autre catégorie identique (m'FM', m'DD', w'MF', w'SS'). Le second est proscriptif en ce qu'il est prohibé d'épouser une personne généalogiquement comme spatialement proche. Ceci est plus qu'une simple règle d'exogamie, car l'aspect spatial comprend non seulement la résidence, mais également le lieu de naissance et les lieux d'affiliation territoriale. Nous avons également vu qu'à chaque homme initié sont promises deux femmes lors des cérémonies, la première par un beau-père potentiel, la seconde par une belle-mère potentielle. Pourtant, le taux de polygamie est relativement faible et, de plus, la majeure partie des hommes épousent des femmes qui leur ont été promises en dehors du contexte cérémoniel. Ce n'est pas pour autant que les relations établies entre les familles par les promesses cérémonielles sont anéanties. Tout au contraire, en épousant des femmes promises en dehors du contexte cérémoniel, l'homme double ou triple le nombre de personnes, et leur provenance géographique, avec lesquelles il entretient des relations d'échange et de redistribution durables. L'alliance de mariage et les mécanismes de promesses cérémonielles sont des institutions qui permettent d'établir des réseaux politiques et économiques importants et des solidarités durables. Mais, avant de nous attarder sur ces réseaux, abordons maintenant de manière plus spécifique la terminologie qui s'instaure suite à la promesse ou au mariage.

II.6.2. La terminologie des affins

Même si une des règles de mariage est celle qui interdit l'alliance entre deux personnes généalogiquement et spatialement proches, le mariage avec des "étrangers",

c'est-à-dire des personnes qui ne peuvent à aucun point de vue être classées yungarra marri (la parentèle), sont également rares. L'alliance de mariage unit donc, selon un schéma d'expansion radiale à partir de la famille nucléaire et de la communauté résidentielle vers la périphérie de l'espace et de la parentèle connue, des familles qui se considèrent lointaines tout en étant proches, qui ne peuvent pas retracer de liens généalogiques entre elles mais qui revendiquent une identité commune. L'expansion potentiellement illimitée par la règle de l'exogamie locale parfaite est, dans la majeure partie des cas, freinée par le désir de s'unir avec des personnes avec lesquelles on revendique déjà des affinités linguistiques, culturelles ou historiques. En d'autres termes, l'alliance de mariage unit des affins qui sont le moins "consanguins" possibles, ou des consanguins avec lesquels il est nécessaire de renouer des liens.

Ce passage, cette différenciation relativement vague entre affins et consanguins se retrouve dans la terminologie. Il s'agit du passage de la terminologie que j'ai, pour résumer, appelée dravidienne à G+1 à une terminologie partiellement de type iroquois. En effet, l'univers de yungarra marri est celui des consanguins terminologiques et ce n'est que l'alliance ou sa potentialité, c'est-à-dire un événement individualisé, qui transforme certains de ces consanguins lointains en affins pour un Ego précis.

L'homme qui se trouve dans la situation de se marier ne s'adressera plus à l'ensemble des MB classificatoires comme kamuru, mais distinguera ceux qui sont lointains, donc potentiellement des pères d'épouses, de ceux qui ne le sont pas. Waputju remplace kamuru lorsque le mariage est envisageable et yumari remplace kurntili. La terminologie utilisée par un homme à l'égard des affins de moitié générationnelle différente de la sienne est donc classificatoire et universaliste, puisque tout frère d'un waputju est également désigné waputju, à condition qu'il soit toujours suffisamment lointain d'Ego. Tel n'est pas le cas entre affins réels de moitié générationnelle identique et d'une partie de la terminologie utilisée entre femmes. Reprenons ces termes dans une figure dans laquelle il faut considérer la distinction entre catégorie classificatoire et universaliste, marquée entre guillemets simples et en gras, et relations réelles seulement, marquée sans guillemets. Ainsi, **'waputju'**, par exemple, implique que Ego peut faire référence à plusieurs personnes par ce terme, alors que tjuwari (donc sans guillemets) signifie que seule cette personne et ses soeurs réelles sont adressées par ce terme.

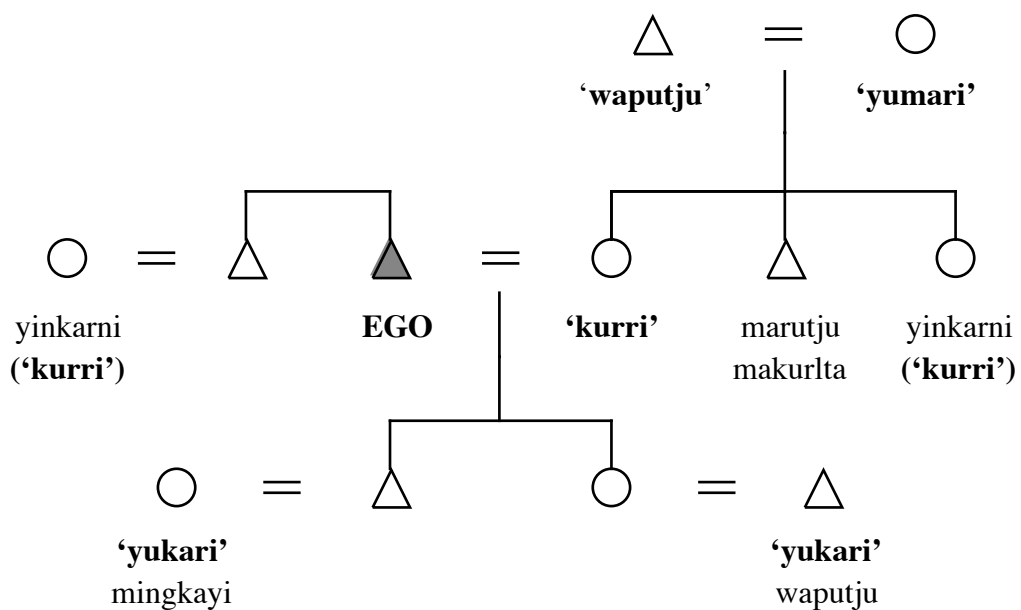


Figure 51: Terminologie affine, Ego masculin

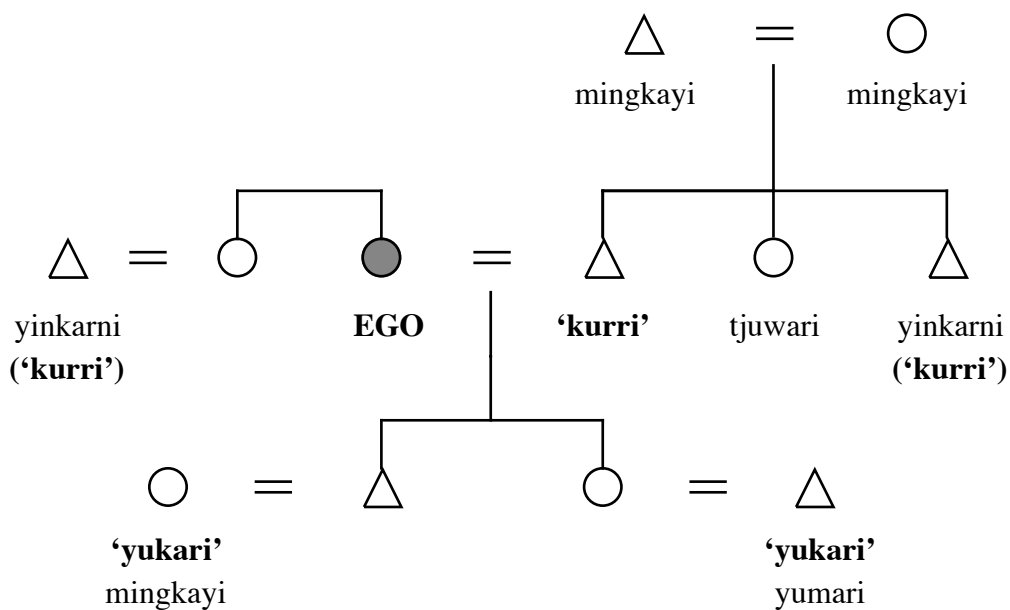


Figure 52: Terminologie affine, Ego féminin

Nous voyons que la terminologie affine employée par Ego masculin à l'égard de ses beaux-parents est classificatoire et universaliste, alors qu'elle ne l'est pas envers son beau-fils et sa belle-fille. La terminologie affine employée par Ego féminin n'est jamais classificatoire et universaliste en ce qui concerne les affins de moitié générationnelle différente. Ce caractère renvoie, me semble-t-il, à un idéal de la polygynie. Pourquoi, sinon, un homme appellerait-il plusieurs autres hommes 'beau-père' à partir du moment où ils sont réellement des WF potentiels, alors qu'il n'en fait pas autant avec ses beaux-fils et belles-filles et qu'une femme n'en fait pas autant avec ses beaux-parents ? Ainsi, la terminologie affine est toujours individualisée, descriptive, employée à l'égard d'une personne bien spécifique avec laquelle la relation d'affinité est réelle, à l'exception de celle employée en vue d'un mariage ultérieur possible de la part de l'homme qui anticipe les relations d'affinité. Cette terminologie me semble refléter également un second idéal de l'alliance de mariage. En effet, yinkarni est utilisé à l'égard de mBW et WZ, et wZH et HB réels, renvoyant à l'idéal, souvent exprimé par les hommes, du mariage entre un groupe de frères et un groupe de soeurs, puisque mBW et WZ seraient identiques tout comme wZH et HB seraient identiques.

Ajoutons quelques détails supplémentaires. Le terme yukari est, comme tout terme marquant l'affinité réelle ou potentielle envers une personne de moitié générationnelle différente, seulement une référence. De plus, ce terme est, en principe, destiné aux enfants réels du sibling de sexe opposé réel, c'est-à-dire mZD et fBS. Or, ces deux personnes ne sont pas des époux/épouses potentiels pour les enfants d'Ego, puisque ils sont généalogiquement trop proches. L'utilisation du terme yukari est pourtant universaliste parce que d'autres personnes que mZD et fBS sont désignées par ce terme. Son usage est relativement flexible et ces mêmes personnes sont, tant que le mariage n'a pas été contracté, également appelées par les termes désignant les enfants, katja pour un fils et yurntalpa pour une fille. Afin de marquer la potentialité de l'affinité, on pourra entendre également une adjonction aux termes désignant le fils et la fille, tel katja yumari ou katja yukari et yurntalpa yumari ou yurntalpa yukari. L'adjonction yumari souligne que ces fils et filles sont, en réalité, des beaux-fils et belles-filles potentiels. Une fois le mariage promis ou contracté, par contre, katja yumari est remplacé par waputju et yurntalpa yumari par

mingkayi.

Restent encore trois termes qui sont associés à l'alliance de mariage. Yingkilyi est un terme de référence entre deux couples qui sont reliés par le fait que leurs enfants se sont mariés, il désigne des co-beaux-parents. Le terme implique une relation de solidarité, traduite, lorsque les termes anglais sont utilisés, par “ *look after each other* ”, même si une certaine distance comportementale est maintenue.

Nganarti (*litt.* ‘rivale’) est un terme de référence utilisé par une femme à l’égard d’une co-épouse, et karlpurru l’équivalent entre deux hommes. Un cas de karlpurru a été rapporté, celui d’une femme qui vivait avec deux hommes dans un même foyer ou campement, mais ce terme est plus généralement employé pour désigner deux hommes qui cherchent les faveurs d’une même femme et qui espèrent la promesse d’un beau-père potentiel identique.

II.6.3. Moitiés générationnelles et mariage irrégulier : aspects formels de l’alliance de mariage

A plusieurs reprises j’ai mentionné le terme yinyurru, que j’avais traduit par mariage irrégulier ou mariage incestueux. Il me paraît important de revenir, suite à la présentation des règles de l’alliance, sur ce terme. Nous avons vu que ces règles, notamment la règle proscriptive, incorporent une certaine flexibilité dans le choix du conjoint. En effet, prescrite est l’alliance entre des cousins croisés ou toute autre personne croisée de moitié générationnelle identique, proscrire est celle entre des personnes généalogiquement comme spatialement proches. Mais cette proscription ne définit pas dans quel degré de cousinage le couple doit se trouver, ni quelle distance ou identité spatiale il doit satisfaire. Cette flexibilité est reflétée dans l’appréciation de ce qu’est un bon et un mauvais mariage. C’est ici que le terme yinyurru intervient.

Bien qu’utilisé à l’égard de tout mariage considéré comme irrégulier, il est plus spécifiquement employé à l’égard de membres de l’autre moitié générationnelle ainsi que d’un mariage avec une de ces personnes. Epouser quelqu’un d’une génération adjacente

c'est contracter un mariage yinyurrpa à proprement parler, c'est contracter le mariage le plus prohibé qui soit.

Hansen et Hansen (1992 [1974]) décrivent ce terme pour les Pintupi comme désignant un groupe social et cérémoniel qui n'est pas celui d'Ego. Myers (1986: 203) précise que yinyurrpa est la moitié générationnelle traduite par "eux", par opposition à nganarnitja "nous", et que le mariage avec yinyurrpa est considéré avec dégoût et moins toléré qu'un mariage irrégulier au sein de la même génération. Wallace (1990) écrit pour les Pitjantjatjara que inyurpa signifie l'opposition des moitiés. Les Ngaatjatjarra n'utilisent pas ce terme pour désigner l'autre moitié générationnelle mais préfèrent utiliser les termes absolus tjintultukultul et ngumpulurru, comme nous l'avons déjà vu, même si l'on peut également entendre les termes Pitjantjatjara et Yankunytjatjara nganantarka ("nous os") et tjanamilytjan ("eux viande") (cf. Goddard, 1985: 152). Par contre, ils extrapolent ce terme pour désigner tout mariage irrégulier, qu'il soit au sein de la même moitié générationnelle, ou entre générations adjacentes. La signification première du terme yinyurrpa est retrouvée dans le fait qu'il y a une appréciation du degré d'irrégularité dans un mariage non-conforme. En effet, épouser une mère, une fille, une belle-fille ou une soeur de père, proches ou lointaines, n'est pas envisageable. L'idée même suscite du dégoût, elle est aberrante : il s'agit d'une impossibilité, et non pas "seulement" d'un inceste. Des mariages irréguliers au sein d'une même génération, par contre, comme avec une soeur classificatoire ou une personne généalogiquement ou spatialement trop proche, sont réprimés mais théroquement envisageables. Mêmes s'ils sont incestueux (et non pas seulement optionnels), ils ne relèvent pas de la même catégorie que l'alliance de mariage entre générations adjacentes.

L'idée du mariage irrégulier est rejetée avec dégoût et le rapprochement avec les chiens (papa) qui s'accouplent sans règles est faite à cet égard (cf. aussi Tonkinson, 1991 [1978]: 22 et Myers 1979: 365). Les Ngaatjatjarra observent avec étonnement incompréhensif la pratique ou la possibilité de pratiquer l'alliance entre cousins croisés du second degré chez les Warlpiri¹. Dans la citation ci-dessous, l'association entre mariage

¹ Bien que Meggitt indique pour les Warlpiri qu'une MMBDD est considérée trop proche et plutôt appréhendée comme sibling (1986 [1962]: 85).

irrégulier et le comportement canin est indirectement établie :

Une femme de 38 ans environ : Les Warlpiri, ils épousent leurs soeurs [cousines croisées proches], ils les appellent kurri [W, H]. Ce n'est pas bon d'épouser si proche [...]. Et chez les Warlpiri, même les chiens ont des sections. Nous, on ne donne pas de sections aux chiens. Parfois on les appelle " petit père ", ou par le nom de son maître... Mais demain on l'appellera peut-être " fils " ou " frère ". C'est juste pour lui donner un nom.

Si l'association entre mariage irrégulier et l'accouplement incontrôlé des chiens est fréquemment établie, elle est encore renforcée par le jugement sur les Warlpiri. La corrélation entre le fait d'épouser quelqu'un qui peut être considéré comme une soeur ou un frère et l'attribution de classifications sociales à ceux qui se reproduisent sans règles est évidente et explicite. Un mariage incestueux, par opposition au mariage impossible avec la génération adjacente, est, dans ce sens, un mariage envisageable mais réprimé et classé comme un comportement propre à ceux qui possèdent ou ont obtenu une classification sociale sans toutefois en suivre les principes : les chiens des Warlpiri¹.

Voici quelques chiffres en ce qui concerne les mariages irréguliers. Les généalogies collectées ne présentent aucun mariage entre générations adjacentes². Sur 283 alliances

¹ Un jugement similaire des Nyul Nyul sur les Bard sur la côte Ouest du continent a été observé par Elkin (1976: 207-8). Les Nyul Nyul disaient que les Bard " se mariaient comme des chiens ", alors que, en réalité, le problème réside dans le fait que les Bard classaient les cousins croisés matrilatéraux avec les siblings de la mère et que les Nyul Nyul les classaient avec les siblings du père.

² Le nombre exact de mariages entre siblings est impossible à déterminer, surtout pour les générations décédées, puisque les interlocuteurs s'arrangent souvent pour que n'apparaissent pas de contradictions en ce qui concerne les sections, ce qui est souvent l'unique outil pour détecter de tels mariages. Il m'est parvenu en septembre 1997 un courrier par une personne Ngaatjatjarra vivant à Alice Springs mais en contact permanent avec Tjukurla, dans lequel elle décrit qu'un de " nos " frères classificatoire a épousé une nièce classificatoire (yukari/yurntalpa). Ni la personne écrivant la lettre ni moi-même ne connaissons la jeune épouse et sa famille et il n'est donc pas possible de vérifier ce cas de véritable mariage yinyurrpa (entre moitiés générationnelles).

étudiées, seulement six ont été indiquées ou ont été repérées comme étant irrégulières, dont cinq entre siblings classificatoires et une entre des cousins croisés considérés comme trop proches. Il est probable que davantage de mariages sont irréguliers car, afin de pouvoir les déterminer, il est nécessaire de connaître au moins un lien généalogique supplémentaire, en plus de l'alliance elle-même, permettant de déterminer sa nature et clore la boucle généalogique. Tous les mariages recensés ne satisfont pas cette condition. Mais, en appliquant le même taux de mariages irréguliers parmi les alliances satisfaisant à cette condition sur les alliances qui ne le font pas, le taux général des alliances irrégulières ne dépasse pas les 2% ¹. Il est évident aussi que les alliances entre personnes considérées comme trop proches par la résidence, par exemple, ne sont pas identifiables a posteriori.

Les scénarios de trois mariages entre siblings classificatoires pour lesquels je dispose de détails sont identiques : le couple tombe amoureux et, sous la pression de la parentèle, il quitte le groupe ou la communauté pour s'installer ailleurs. Ils sont poursuivis par leurs familles respectives qui tentent de les ramener et de les séparer. Mais ces derniers finissent par abandonner. Rapidement, si ce n'est pas déjà fait avant l'escapade (warnngirnu), la femme est enceinte. L'arrivée de l'enfant calme l'ambiance et le mariage est alors, du moins dans les cas recensés, toléré même si son irrégularité n'est pas oubliée. Voici brièvement le récit d'une telle escapade.

216, originaire de la région du lac Hopkins, avait déjà deux femmes [au début des années 60] lorsqu'il résidait avec un groupe de la région à l'est des Rawlinson Ranges à Kudjuntari. Il s'est enfui avec 217, qui était une soeur classificatoire et qu'il voulait épouser, dans les collines près de Pangkupirri au nord. De plus, 217 avait été promise [karlkurnu] à un autre homme qui chassait régulièrement pour ses beaux-parents. Les hommes du groupe les ont suivis et les ont encerclés. Ils sont restés trois jours sans eau et nourriture sur le sommet d'une colline, mais les persécuteurs ont eu pitié

¹ Chez les Mardu, les mariages irréguliers représentent moins de 3% des mariages (Tonkinson, 1991 [1978]: 65).

[yalurpa¹] d'eux et sont repartis pour Kudjuntari. Avec ses trois femmes, l'homme repartait pour le lac Hopkins. Lorsqu'ils ont eu un enfant, les gens se sont calmés. " On ne peut plus rien faire quand il y a un enfant " ².

Un tel mariage est certes dérangeant car il ne satisfait pas les règles prescriptives ou proscriptives de l'alliance de mariage, mais en plus, du moins aujourd'hui, il est également réprimé car il ne suit pas la procédure usuelle de la promesse d'une femme qui entraîne un flux de biens sous forme de cadeaux. Davantage que l'absence de ce flux de biens, ce qui paraît réellement déranger est l'absence d'information et de transparence. Un mariage irrégulier, tout comme l'escapade amoureuse, constituent une surprise pour les familles respectives qui se plaignent alors de n'avoir pas été au courant, de ne pas avoir été consultées et impliquées. La fugue sans promesse préalable et le mariage irrégulier sont considérés comme le refus volontaire de la part des " fautifs " d'un comportement attendu, tel le respect et l'obéissance des enfants envers leurs parents, mais aussi comme une négligence des considérations communautaires et de l'autorité des anciens. Un tel mariage est un geste individualiste car il ne pourra s'insérer a priori dans des considérations économiques et politiques dont le bénéfice doit aller à l'ensemble de la parentèle co-résidentielle et proche.

Mais attardons-nous maintenant sur les aspects formels de l'alliance irrégulière et donc indirectement sur l'alliance de mariage régulière. J'ai déjà évoqué le cas d'un mariage entre cousins croisé considérés trop proches lors de la discussion de l'adoption (voir à la page 283). L'homme épouse une 'MBD' classificatoire généalogiquement lointaine. Mais le père de l'épouse a été adopté par la soeur de la mère de la mère de

¹ Voir Myers (1979) pour une discussion sur l'importance de la notion de pitié ou compassion par rapport à la parentèle. Les Ngaatjatjarra utilisent également le verbe ngarlturinganyi (avoir de la pitié pour quelqu'un) et ngaltutjarra (être avec compassion).

² Howitt (1991 [1880]: 202) mentionne une attitude similaire chez les Kurnai lorsque le jeune homme fait une escapade avec une fille pour l'épouser (il ne s'agit pas forcément d'un mariage irrégulier dans ce cas). Il écrit que " si le couple réussit à rester à l'écart jusqu'à ce que la fille ait un enfant, on lui pardonnerait ".

l'époux (MMZ). L'adoption étant considérée comme créant un lien identique au lien biologique, le mariage s'est donc fait avec une MMZSD réelle, c'est-à-dire une MBD au deuxième degré, considérée comme trop proche. Ici encore, l'alliance a finalement été acceptée parce que la femme était enceinte. Mais ce cas est particulièrement intéressant pour une autre raison. Malgré l'alliance, qui entraîne normalement le passage de la terminologie dravidienne à la terminologie dravidienne avec terminologie affine spécifique, les membres des deux familles n'emploient pas entre eux les termes réservés aux affins, mais continuent de s'appeler par les termes consanguins. Bref, le passage terminologique dravidien - iroquois ou dravidien avec terminologie affine n'a pas eu lieu. Ainsi, le frère de l'époux appelle la belle-mère de ce dernier kurntili (FZ), et non pas yumari (WM), comme la règle le préconiserait. Les Ngaatjatjarra extrapolent les relations d'affinité d'un membre de la famille à l'ensemble de la famille. La relation entre la soeur de l'époux et la belle-mère de ce dernier doit être identique à la relation entre l'époux et sa belle-mère : l'évitement. Or dans ce cas, l'ensemble des relations entre les deux familles est conçu comme étant de type consanguin, à l'exception de celles qui impliquent le couple lui-même. L'extrapolation de l'évitement de la belle-mère et du beau-père et la mise en place de la relation étroite entre co-beaux-parents (yingkilyi) n'ont pas eu lieu.

Il ne s'agit là, me semble-t-il, pas d'une sanction "à retardement" du mariage qui, après quelques années et quatre enfants, a été accepté. Ce phénomène paraît plutôt refléter un autre idéal lié à l'alliance de mariage et au complexe culturel Ngaatjatjarra tout entier qui est celui de la définition permanente de ce qu'est la proximité et de ceux qui sont des proches. C'est l'irrégularité et ses conséquences qui permettent de mieux cerner l'idéal ou les motifs de la norme. En effet, l'exemple montre que lorsqu'il y a un mariage entre deux familles qui se considèrent déjà proches et qui sont donc des affins impossibles, appliquer les termes et comportements réservés entre affins serait créer une distance artificielle dans une relation de proximité¹. Si l'alliance de mariage vise aussi à rattraper des consanguins

¹ J'ai déjà mentionné les Buin de Bougainville dans le chapitre traitant de l'attribution des sections, notamment lors de mariages irréguliers. Même s'il y a autant de différences entre le système Buin et le système Ngaatjatjarra que de ressemblances, il est encore une fois intéressant de noter que chez les Buin, également, la terminologie utilisée à l'égard des nouveaux affins lors d'un mariage irrégulier dépend de la quantité d'interactions préalables au mariage entre les deux groupes ou familles. Plus l'interaction était

qui sont distants, qui risquent de s'échapper de yungarra marri (parentèle), d'en faire temporairement des affins tout en sachant qu'à la génération suivante, ils seront devenus des consanguins proches, alors épouser des consanguins qui sont déjà proches n'est pas "productif".

Prenons l'exemple de deux familles nucléaires qui sont généalogiquement et spatialement distantes. Elles se trouvent à la périphérie commune de l'ensemble des personnes considérées yungarra marri ou walytja, c'est-à-dire parmi les plus distantes des personnes avec lesquelles on revendique encore une identité commune : "des pas-tout-à-fait-étrangers". Les comportements entre les membres des deux familles reflètent une certaine distance par la quasi absence de contact et par la possibilité d'affinité potentielle. Pour une raison ou une autre les familles décident de contracter une alliance de mariage. Les beaux-parents respectifs se rapprochent émotionnellement et dans leur comportement et s'appliquent le terme yingkilyi qui implique le devoir de support mutuel. Ce rapprochement est effectué aussi en vue de petits-enfants communs par rapport auxquels les grands-parents auront des rapports particulièrement proches. Les enfants, c'est-à-dire le couple et leurs siblings, sont tenus de maintenir la distance qui existait auparavant entre les deux familles, voire de la renforcer : c'est l'évitement de la belle-mère et du beau-père et l'extrapolation de cet évitement sur l'ensemble du groupe des siblings. Au sein de la génération du couple, par contre, on observe un rapprochement entre les deux familles dont l'indice sont les termes marutju (mZH, mWB) et tjuwari (wBW, wHZ) qui renforcent la complicité déjà formellement présente entre cousins croisés. Un autre rapprochement aura lieu au sein des générations issues de l'alliance : des cousins croisés du premier degré pourront s'appeler comme des siblings et pourront être appelés par l'ensemble des siblings du couple comme des enfants, qu'ils soient frères de mère, pères, mères ou soeurs de père.

Ainsi, l'alliance de mariage a comme effet la mise en place de relations de proximité entre personnes de moitiés générationnelles identiques et l'accentuation des relations de distance et d'évitement entre personnes de moitiés générationnelles distinctes pour toutes les personnes qui sont du niveau générationnel du couple et au dessus. Les transformations des relations liées au mariage se résument en deux ensembles.

Pour les relations entre générations alternées, l'effet du mariage peut être décrit de manière sociocentrique :

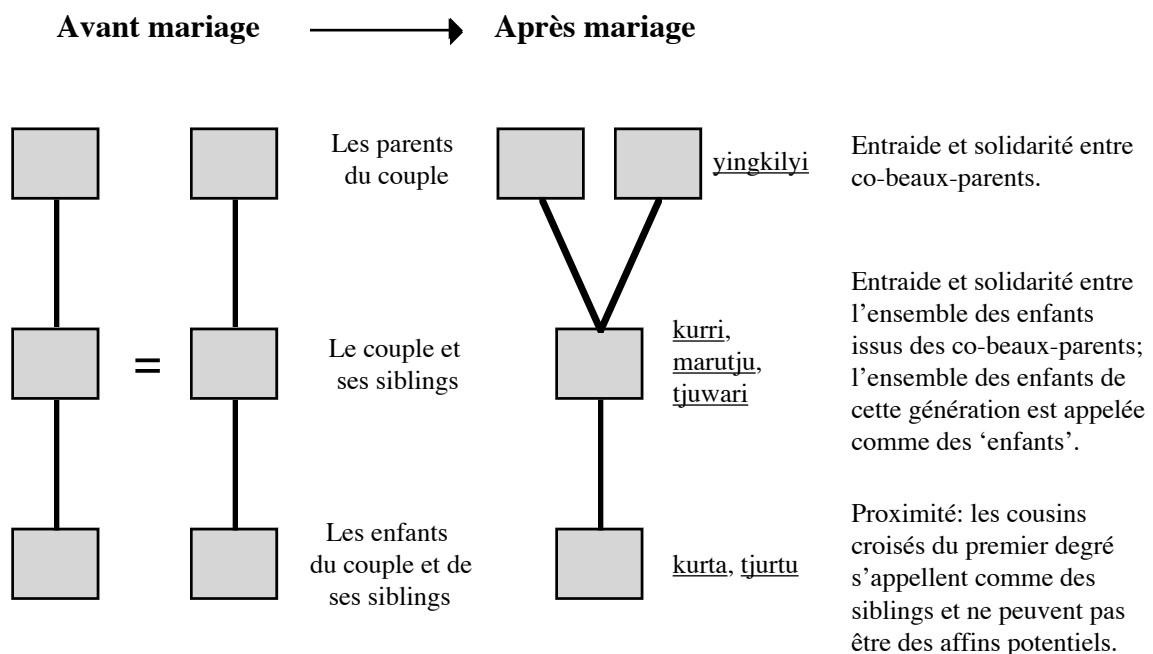
- Les personnes au sein d'une même génération se rapprochent.
- Les personnes de générations alternées se rapprochent.

Pour les relations entre générations adjacentes, les changements sont les suivants :

- L'épouse et ses sblings se rapprochent des enfants des sblings de l'époux; et l'époux et ses sblings se rapprochent des enfants des sblings de l'épouse. C'est-à-dire que les enfants des sblings du couple ne pourront plus trouver des beaux-parents parmi ces sblings.

- L'épouse et ses sblings s'éloignent des parents de l'époux et leurs sblings; et l'époux et ses sblings s'éloignent des parents de l'épouse et leurs sblings.

J'appellerai par la suite l'ensemble de ces transformations " l'effet Y de l'alliance de mariage " (cf. _Figure 53_).



_Figure 53: L'effet Y de l'alliance de mariage.

L'effet Y a été déduit d'une répartition bipartite de la phénoménologie des alliances de mariage : réguliers ou irréguliers. Pourtant, et avant de revenir sur les moitiés générationnelles qui, comme nous l'avons vu, constituent la classification de base des parents précédant et suivant l'alliance, il me paraît maintenant important de m'attarder sur la notion de mariage optionnel qui romprait cette bipartition et qui est mentionnée par tant d'auteurs pour l'Australie et ailleurs. Il est, à ce sujet, particulièrement important de se rappeler que les personnes et positions mentionnées entre guillemets simples sont des relations classificatoires seulement et non pas généalogiques.

Yengoyan (1970), tente de donner une définition, ou plutôt une description, des trois formes de mariage (prohibé, optionnel et régulier) à partir d'un corpus recueilli chez des Pitjantjatjara à Amata, Mulga Park et Ernabella de Mai 1966 à Juin 1967. L'auteur définit ces trois types de mariages de la manière suivante.

Le mariage régulier serait celui avec une 'MMBDD' distante et parfois une 'FFZSD' très distante et constituerait 84,26% des mariages (sur un total de 108 mariages étudiés). Le mariage optionnel serait avec une 'MBD' et parfois une 'ZSD', encore que ce dernier soit, selon l'auteur, discutable. Ce type de mariage compterait pour 11,11% des cas. Enfin, le mariage prohibé serait celui avec 'MM', 'Z', 'DD' etc. Il compterait pour 4,63% des alliances. Yengoyan rajoute, malheureusement sans précision, que 'ZSD' et 'DD' seraient distinguées terminologiquement par les hommes plus âgés mais confondues par les plus jeunes. L'argument de la transformation liée à l'acculturation est chère à Yengoyan qui l'utilise aussi pour d'autres sujets tel la baisse de la polygynie à cause de la diminution de l'importance économique des femmes. Ici encore, Yengoyan sous-entend que le contact influence la classification des parents et la terminologie associée.

Le problème réside dans le fait qu'un système Aluridja, tel qu'il est connu par les Pitjantjatjara, ne distingue pas les 'ZSD' des 'DD' et que l'argument de Yengoyan, ainsi que ses définitions du mariage optionnel et du mariage prohibé, ne peuvent être défendues. De même, le système terminologique ne distingue pas 'MMBDD' et 'FFZSD'. Les Pitjantjatjara, comme les Ngaatjatjarra, ne reconstruisent pas les liens généalogiques

dépassant deux générations et la distinction généalogique entre ‘MMBDD’ et ‘FFZSD’ est non seulement terminologiquement impossible, mais n’est concrètement pas faite¹.

Mais revenons sur ‘ZSD’ et ‘DD’. Déterminer si une personne de la génération des petits-enfants est épousable ne se fait pas en fonction du critère terminologique ou généalogique, mais en fonction des arguments que j’ai déjà présentés à plusieurs reprises qui sont la distance spatiale et généalogique, tout en considérant le critère croisé, c’est-à-dire la fille d’une personne que Ego peut ou pourrait appeler waputju (WF, DH). La distance spatiale est associée à l’exogamie locale, ce que Yengoyan confirme pour son corpus. La distance généalogique est fonction de la mémoire généalogique : un individu ne doit pas être capable de retracer le lien avec la personne qu’il épouse. Ainsi, ‘ZSD’ et ‘DD’ possèdent des positions identiques pour EGO masculin. Il les appellera soit kaparli (petite-fille) soit kaparli et kurri (épouse) si elle est considérée suffisamment distante, c’est-à-dire si le père de cette femme est considéré comme pouvant être un WF (waputju). Il n’y a aucune distinction formelle entre ZSD classificatoire et DD classificatoire, mais une distinction entre celles qui sont proches et celles qui sont lointaines, entre celles dont le père peut être un WF et celles dont le père reste un ‘fils-neveu’ (katja yukari).

Fry (1934a et 1950) avait décrit d’un point de vue formel ce problème lorsqu’il disait que ‘ZSD’ est une épouse dans un système patrilineaire alors que ‘DD’ est une épouse dans un système matrilineaire et lorsqu’il ajoute que les systèmes à 4 sections formeraient un compromis entre systèmes patrilineaires et matrilineaires, argument qui peut être étendu aux Pitjantjatjara qui n’utilisent pas les sections, mais qui connaissent un système de descendance ambilineaire (Layton, 1983). Bref, Fry montre que ‘ZSD’ est identique à ‘DD’. Tindale (1965ms) rapporte à ce sujet pour les Pitjantjatjara une terminologie qui confirme l’identité entre ‘ZSD’ et ‘DD’. En effet, au contraire des Ngaatjatjarra, les Pitjantjatjara utilisent une terminologie différente mais complémentaire pour les générations alternées selon qu’il s’agit des générations suivant ou précédant Ego. Les petits enfants peuvent être appelés tjamu et kaparli, comme les grands-parents, mais peuvent

¹ Je renvoie également à Needham (1962: 109-110) qui montre que formellement $FZD \approx MMBDD$ dans un système avec alliance patrilatérale, un système à deux sections (“[...] a classical two-section system”, p. 110; en fait à deux patrimoitiés exogames) et quatre sections.

aussi être appelés puliri pour les hommes et pakali pour les femmes¹. L'unique distinction marquée est donc celle entre les sexes. 'ZSD' et 'DD' ne sont pas distinguables.

L'argument est similaire en ce qui concerne la distinction que Yengoyan veut établir entre 'MBD' et 'MMBDD', femmes pour lesquelles le système ne connaît pourtant pas de terme distinct : toutes sont des 'MBD' ² (à ne pas confondre avec MBD). Certaines peuvent être des kurri (W) parce qu'elles sont distantes, d'autres non. En d'autres termes, il n'y a pas de distinction entre 'MBD' et 'MMBDD', mais une distinction entre personnes croisées de la même génération d'Ego qui sont épousables et auxquelles on peut s'adresser par kurri, watjirra, tjamirti, etc., et personnes croisées de la même génération d'Ego qui ne le sont pas et que l'on pourra également appeler par les termes désignant les siblings. Ici encore, Fry (1950) nous apporte une réponse à la soi-disant préférence d'alliance matrilatérale (voir Yengoyan cité ci-dessus) : 'MBD' pour Ego masculin correspond à 'FZS' du point de vue de son épouse. L'explication que donne Fry de la préférence formelle d'alliance avec 'MBD' pour Ego masculin et 'FZS' pour Ego féminin est que les Aborigènes reconnaissent un lien plus proche entre un père et son fils et une mère et sa fille, qu'entre un père et sa fille et une mère et son fils. En effet, les hommes Ngaatjatjara, même s'ils n'excluent pas le côté maternel dans la construction de leur affiliation et ascendance, font généralement référence au père du père, alors que les femmes suivent la ligne de la mère de leur mère. On a donc une descendance ambilinéaire, par la flexibilité offerte à l'individu, mais formellement plutôt un principe de descendance patrilinéaire pour les hommes et matrilinéaire pour les femmes, appelons-le duo-linéaire ou symétrique sexué. Dans ce sens, l'apparence d'une préférence d'alliance matrilatérale pourrait être en fait le produit d'une préférence masculine de formuler la latéralité de son épouse comme étant du côté maternel, soulignant encore une fois et un peu plus son exogamie par rapport à son ascendance masculine à laquelle il s'associe non pas seulement généalogiquement ou

¹ Goddard (1985: 153) écrit ces termes puliri et pakali.

² Voir déjà Fry (1934a) qui montre que du point de vue formel, la différence entre un système à 4 sections et un système à 8 sous-sections est que dans le premier, les cousins croisés ne sont pas distingués selon le degré. Yengoyan présente les Pitjantjatjara comme ayant un système à 4 sections, ce qui n'est en fait pas le cas. Les Pitjantjatjara n'utilisent entre eux aucune nomenclature de l'organisation sociale excepté les moitiés générationnelles egocentrées.

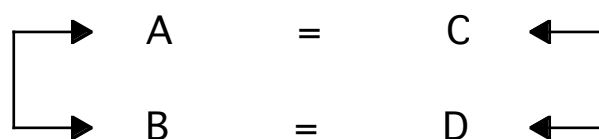
socialement, mais aussi territorialement. Ou, formulons-le autrement, si un homme ne peut tracer le lien direct et concret avec son épouse, et à défaut d'entreprendre des analyses exhaustives sur un corpus généalogique complet, tâche qui est rendu difficile sinon impossible à cause de cette absence de connaissance sur les liens directs, il n'est pas possible de déterminer la latéralité d'un mariage. Or, si une latéralité paraît pourtant exprimée ou observée, c'est qu'elle n'est peut-être rien d'autre que le résultat de l'affiliation masculine au côté paternel, et notamment au père du père, et, en conséquence, le produit de l'expression de l'affinité comme étant du côté maternel.

Ainsi, la distinction entre mariage régulier et mariage optionnel est caduque d'un point de vue structurel puisque :

(1) l'obligation d'épouser en l'absence de connaissance de liens généalogiques directs fait qu'il est impossible de retracer une préférence d'alliance latérale — il n'est que possible de déterminer une préférence latérale dans l'affiliation —,

(2) aucune distinction terminologique n'est faite entre celles qui sont des épouses régulières et celles qui sont décrites comme étant des épouses optionnelles.

Il me paraît pourtant intéressant de revenir sur la distinction entre 'ZSD' et 'DD', puisque même si cette distinction n'existe pas dans la terminologie et si ces deux femmes peuvent être des épouses pour Ego masculin (l'équivalent pour Ego féminin est 'BDS' et 'SS'), elles ne possèdent pas pour autant des positions structurales tout à fait équivalentes. Toutefois, ces positions sont déterminées a posteriori, c'est-à-dire qu'elles sont fonction de la position dans laquelle leur père respectif a été classé. Reprenons toutes les positions possibles des membres de la génération alternée descendante dans le Tableau 18_ afin de nous livrer à un petit exercice formel. J'y ajoute, afin de simplifier, un symbole pour les sections respectives. Les symboles sont A, B, C et D, correspondant aux quatre sections. A épouse C et B épouse D. Les enfants d'une femme A sont B et vice versa et les enfants d'une femme C sont D et vice versa. Ego est choisi comme étant de la section A. Ainsi, toutes les personnes A sont non épousables et toutes les personnes C sont des croisés et épousables si elles sont de sexe opposé à Ego.



Catégorie	Ego masculin	Ego féminin
SS	A	C
SD	A	C
DD	C	A
DS	C	A
BSS	A	A
BSD	A	A
BDS	C	C
BDD	C	C
ZDD	A	A
ZDS	A	A
ZSS	C	C
ZSD	C	C

Tableau 18: Positions au sein de la génération alternée descendante d'Ego

Considérons uniquement les époux/épouses potentiels, c'est-à-dire les individus C. Afin de résumer ce tableau, c'est-à-dire d'en extraire les redondances classificatoires, il est possible de décrire les positions selon que Ego est masculin ou féminin de la manière suivante:

pour Ego féminin nous avons l'équivalence 'ZSS' = 'SS'

pour Ego masculin nous avons l'équivalence 'BDD' = 'DD'

puisque Ego masculin et son frère sont équivalents et Ego féminin et sa soeur sont équivalentes.

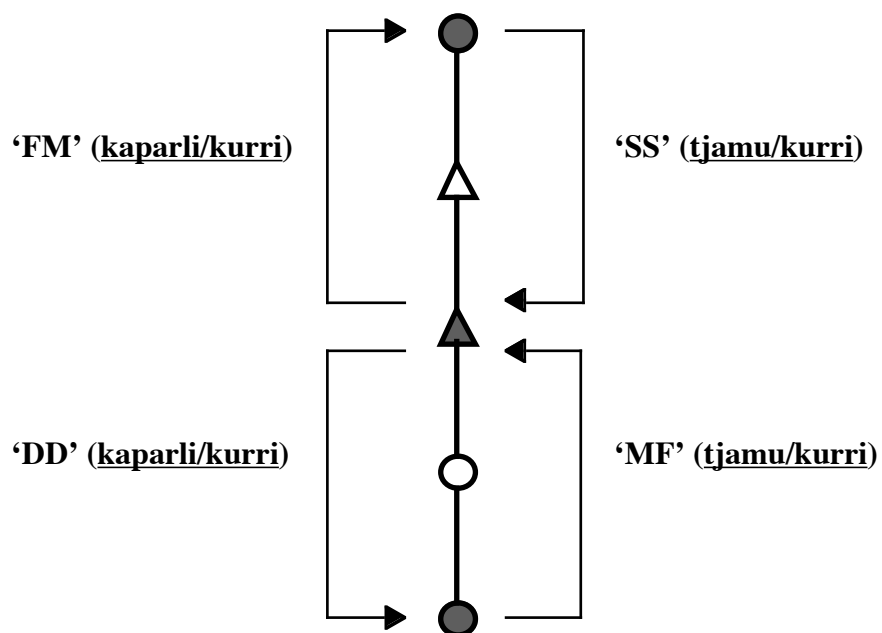
Restent alors encore pour Ego féminin 'BDS'

et pour Ego masculin 'ZSD'

Les termes appliqués à l'ensemble de cette génération sont au nombre de deux, kaparli pour les femmes et tjamu pour les hommes. 'SS', 'DD', 'BDS' et 'ZSD' peuvent, de plus, être désignés kurri (W, H) selon que Ego est masculin ou féminin. En tentant de dégager les distinctions et équivalences entre 'DD' et 'ZSD' pour Ego masculin, nous voyons d'abord qu'il s'agit de positions classificatoires identiques puisque 'ZS' est l'époux de 'D' et que 'ZSD' est donc identique à 'DD'.

Mais nous nous apercevons aussi que les deux positions ('ZSD' et 'DD') reflètent des symétries de nature différente. En effet, alors que 'DD' est relationnellement l'équivalent, ou plutôt faudrait-il dire la conséquence de 'FM' pour Ego masculin ('SS' \approx 'MF' pour Ego féminin) puisque une femme 'DD' pour un homme implique que cet homme est un 'MF' pour cette femme tout comme un homme 'SS' pour une femme implique que cette femme est une 'FM' pour cet homme et que ceci correspond à une symétrie dont l'axe est le sexe d'Ego, une seconde symétrie vient nuancer la première. En effet, 'DD' exprime la symétrie entre 'DH' et 'WF', définie, donc, par l'alliance ou sa possibilité. Reprenons ceci dans le détail.

- 1) L'équivalence $m'DD' \approx m'FM'$ et $f'SS' \approx f'MF'$ résulte de l'inversion du sexe de Ego ou d'une identité structurale entre siblings de sexe opposé. La Figure 54 représente cette seconde formulation : elle comporte trois Ego simultanés, représentés en gris, et inclut les termes que ces différents Ego utilisent entre eux (les flèches). 'DD' et 'FM' occupent des positions structurales équivalentes sur une symétrie définie par l'inversion du sexe d'Ego et de sa génération : Ego à G-0 masculin devient Ego G-2 ou G+2 féminin.



_Figure 54: Les épouses et époux de générations alternées : équivalences structurelles

2) 'ZSD' est la fille de 'ZS' qui est équivalent à 'DH', dont la fille est 'DD', donc

$$ZSD: ZS :: DD : DH$$

c'est-à-dire une relation fille - père, tout comme

$$MBD:MB :: W:WF$$

Ou, en combinant les deux

$$ZSD/W:ZS/WF :: DD/MBD:DH/MB$$

Et enfin

$$ZSD:ZS :: MBD:MB$$

et

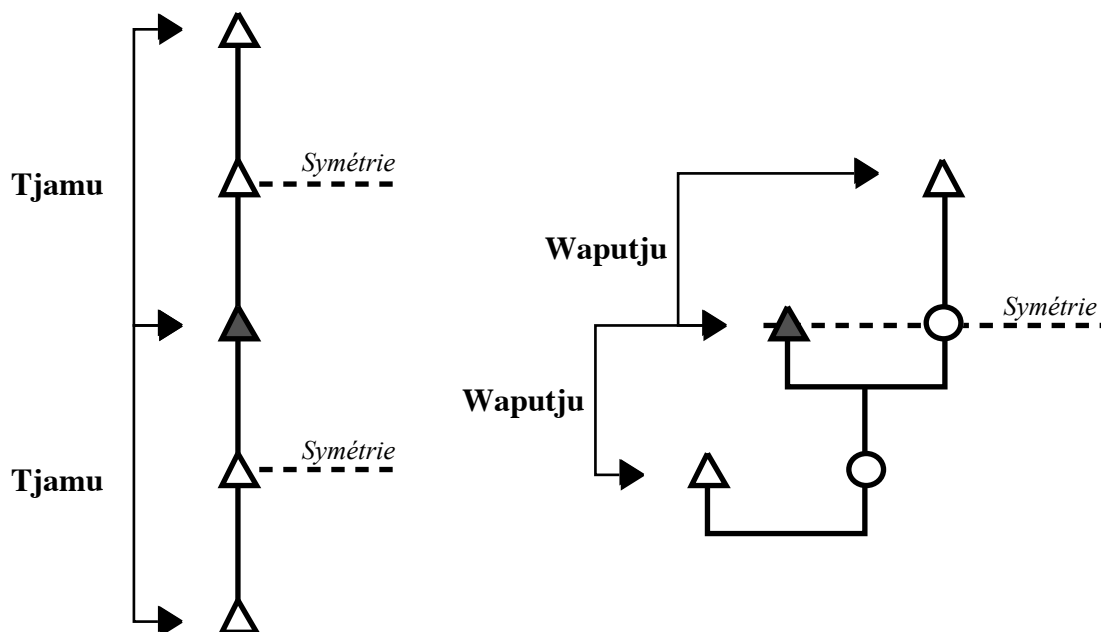
$$W:WF :: DD:DH$$

Ce petit exercice peut paraître quelque peu abstrait, ou même tautologique. Pourtant, me semble-t-il, il exprime relativement bien les équivalences établies dans la réalité Ngaatjatjarra. En effet, 'DH' comporte une spécificité que 'ZS' ne possède pas. Une fois

un homme déterminé comme 'DH' potentiel, ou réel, la référence devient identique à celle pour 'WF' (waputju), alors qu'un homme conçu comme étant un 'ZS' sera toujours appelé par le terme katja (S) ou, en référence, par yukari (ZS). En d'autres termes, si un homme " décide " qu'un autre homme est un beau-fils potentiel, mais que sa fille ne l'épouse pas, il pourra toujours épouser lui-même la fille de cet homme et ce beau-fils devient donc aussi un beau-père réel. La distinction faite est donc celle définie par la possibilité de l'alliance de mariage, c'est-à-dire, en plus de la position classificatoire, par la distance généalogique et spatiale.

Dans ce sens, 'DD' \approx 'W' parce que 'DH' \approx 'WF' ('DD' et 'W' peuvent être décrites comme waputju ku yurntalpa, " la fille d'un waputju "). 'ZSD', par contre, tout en occupant une position structurelle identique, incorpore la notion de proximité par l'absence de classification de son père en beau-fils (ou beau-père) potentiel, ce qui la rend inépousable. De même en est-il pour 'MB' et 'WF'. Même s'ils occupent des positions identiques, Ego établit une différence entre les deux en y incluant la notion de distance. Un 'MB' considéré trop proche sera kamuru, jamais waputju et il ne sera jamais le père d'une épouse, mais le père d'une cousine croisée proche que Ego peut appeler soeur. En d'autres termes, ne sont des épouses potentielles que celles qui sont des filles de 'WF' et 'DH', et non pas les filles de 'ZS', ni de 'MBD', c'est-à-dire les filles d'hommes dont les positions et conditions de proximité/distance permettent l'utilisation de l'unique terme de référence réciproque entre générations adjacentes pour Ego masculin : waputju.

L'alliance de mariage et le passage de la terminologie dravidienne à la terminologie dravidienne avec termes spécifiques pour les affins à G+1 est définie autour d'un principe qui enrichit la symétrie absolue et unique des générations alternées pour la déplacer vers la génération même d'Ego. Si la symétrie des termes réciproques entre générations alternées se trouve au sein des générations adjacentes qui forment ainsi le point de référence, elle se voit enrichie d'une symétrie supplémentaire située au sein de la génération d'Ego elle-même en ce qui concerne les termes réciproques entre générations adjacentes désignant les affins seulement (_Figure 55).



_Figure 55: Symétries des termes réciproques

J'avoue avoir du mal à intégrer cette transformation ou ce déplacement de symétrie suite à l'alliance dans une analyse formelle et je me demande si, en acceptant que le principe même de la réciprocité se trouve entre générations alternées, ce déplacement de symétrie pourrait tout simplement être interprété comme une extrapolation de la réciprocité aux générations adjacentes en vue de redistributions économiques entre affins; on pourrait également comprendre le phénomène comme une fusion des générations et catégories de sorte que ne soient plus distingués que les affins de moitié générationnelle distincte de tous les autres, similaire à ce que j'avais tenté de représenter dans la Figure 46 à la page 311 lors de la définition des personnes désignées par kurri (W/H) : la classe des époux/épouses ne peut être définie globalement que s'il y a fusion entre les générations de sorte à ce que ne soient distinguées plus que les moitiés générationnelles.

Ce qui paraît résulter de ce phénomène est que la terminologie pré-maritale est largement réglée par le principe des moitiés générationnelles puisque les symétries, les références, se trouvent toujours dans l'autre moitié (G+1 et G-1). Lorsque, par contre, l'alliance de mariage est envisagée ou contractée, la symétrie et le point de référence se déplacent vers Ego, justifiant, me semble-t-il, la question première que je m'étais posée au

début de ce travail qui était de savoir comment les Ngaatjatjarra définissent la proximité et la distance, la consanguinité et l'affinité. Le déplacement de la symétrie vers Ego suite au mariage témoigne de " l'égocentralité " dans la définition de l'affinité. Si tout le monde est formellement consanguin et réparti en deux moitiés sociocentriques avec comme axe de référence l'autre moitié, les affins réels ne peuvent être définis qu'en fonction d'un Ego spécifique. Ceci peut paraître tautologique puisqu'il est bien évident qu'une alliance et la terminologie utilisée sont égocentrées. Pourtant, si l'on compare ce phénomène à un système dravidien classique où les termes désignant les croisés sont à la fois des termes pour des consanguins et des affins, on se rend compte que l'on se trouve devant une structure dans laquelle, d'un point de vue classificatoire, les croisés sont à la fois des consanguins et des affins, mais où la réalité de l'alliance de mariage est définie par des termes qui, tout en désignant toujours la même catégorie de personnes, ne peuvent être utilisés qu'à l'égard d'affins réels.

En d'autres termes, un système dravidien avec terminologie pour affins, que Viveiros de Castro (1998: 354) estimait être concevable, mène directement à une hawaïanisation des affins classificatoires mais en réalité interdits au sein de la génération d'Ego. C'est parce que Ego distingue les frères de mère ('MB') des pères d'épouse ('WF') qu'il ne distingue pas les filles de frère de mère ('MBD') des soeurs ('Z'). Je postule donc qu'une terminologie dravidienne connaissant également des termes désignant spécifiquement les affins réels (en plus d'une terminologie désignant les affins classificatoires seulement) mène à une hawaïanisation des consanguins croisés (affins classificatoires seulement) au sein de la génération d'Ego, de G+2 et de G-2 qui ne sont pas considérés comme pouvant devenir des affins réels. Et je postule également que la présence de termes désignant spécifiquement les affins réels dans un système de type dravidien est la condition ou la conséquence de stratégies d'alliances selon lesquelles il faut " reconsanguiniser " des personnes qui échapperaient au réseau par leur position trop périphérique, témoignant ainsi d'un degré d'ouverture du système, et non pas d'une certaine fermeture endogame, comme dans un système dravidien classique. La proposition faite par Godelier (1989: 394) de distinguer les divers types de terminologies en fonction de si oui ou non elles connaissent des termes désignant les affins me paraît à ce sujet particulièrement féconde.

Si Yengoyan (*op. cit.*) a correctement reconnu que 'ZSD' n'est probablement pas une

épouse potentielle — encore que ses raisons ne sont pas les miennes —, il a toutefois omis de reconnaître que l’alliance avec ‘DD’ est régulière, tout comme celle avec ‘FM’, qu’il ne mentionne d’ailleurs pas du tout. Mais le petit exercice auquel je me suis livré ci-dessus me paraît révéler autre chose encore. S’il est impossible de distinguer une ‘ZSD’ d’une ‘DD’ avant d’avoir distingué leurs pères en ‘ZS’ ou ‘DH’ selon d’autres modalités que celles liées uniquement à leurs positions classificatoires, et que ‘ZS’ peut être appelé ‘fils’, c’est que le principe Aluridja de la non-distinction généralisée des siblings des croisés est seulement pré-marital et que si cette non-distinction continue à être appliquée post-maritalement, ce n’est que pour les “affins impossibles”. En d’autres termes, c’est la potentialité d’une alliance de mariage qui crée des croisés nommés par la terminologie réservée aux affins, et ce n’est pas le système terminologique qui est pris en défaut en ne distinguant pas les alliés des consanguins. Bref, ce n’est pas la terminologie qui détermine les comportements et la pratique, mais ce sont les comportements et pratiques, en l’occurrence l’alliance de mariage envisagée ou effective, qui précisent la terminologie à adopter.

II.6.4. L’échange restreint ou direct

Lévi-Strauss (1967 [1947]: 170 et 249) définissait l’échange restreint, qu’il associait aux types Kariëra et Aranda, comme étant un système dans lequel le groupe est divisé en un certain nombre pair d’unités liées par une solidarité mécanique en ce qu’elles échangent des femmes de manière réciproque. L’échange restreint, avec l’échange généralisé ou

indirect¹, fait partie des structures élémentaires qui se caractérisent par des règles de mariage prescriptives ou préférentielles entre parents proches. En satisfaisant la primauté de l'échange et de la réciprocité, l'alliance de mariage met dans ces systèmes les groupes en relation et est constituante de la famille élémentaire.

Remplaçant la théorie de la filiation ou de la descendance défendue par les fonctionnalistes et structuro-fonctionnalistes (Radcliffe-Brown, 1930-31) pour lesquels la parenté est d'abord une relation généalogique, la théorie de l'alliance a été adoptée, même si elle l'a été à des degrés divers, par de nombreux anthropologues travaillant sur le corpus australien. Piddington (1970: 331) affirmait que les systèmes à sections forment des modèles idéaux d'alliance et n'expriment aucun principe de descendance puisque l'enfant n'appartient ni à la section de la mère, ni à celle du père. Piddington confond filiation et descendance, ou la descendance indirecte, comme c'est souvent formulé pour l'Australie, puisque si l'enfant n'appartient pas à la section des parents, il possède pourtant une section identique à celle de certains de ses grand-parents (fMM et mFF). J'ai, pour les Ngaatjatjarra, évoqué qu'il s'agit là justement des personnes auxquelles Ego fait référence de manière préférentielle selon un principe de descendance ou d'affiliation qui peut être appelé symétrique sexué ou duo-linéaire.

Fox (1972 [1967]: 182) suit également les principes de la théorie de l'alliance, mais il y accentue l'aspect spatial et propose d'analyser les systèmes australiens non pas selon le principe de l'alliance comme échange de soeurs entre cousins croisés, mais comme échange de femmes entre groupes locaux. Ce type d'échange préviendrait les rapports conflictuels entre les groupes. De ce fait, l'échange de soeurs entre cousins croisés et l'exogamie de matrimoitié ne seraient que le résultat de cette exogamie locale.

Maddock (1972: 64), tout en réservant une importance majeure aux principes de descendance dans les sociétés australiennes, notamment dans la constitution des clans et lorsqu'il souligne le principe matrilineaire sous-jacent, fait pourtant remarquer que la femme possède également une valeur d'échange, et non seulement une valeur fonctionnelle (économique). Pourquoi, sinon, circuleraient-elles ?

¹ Dans l'échange généralisé, le mariage est prescrit asymétriquement entre cousins croisés latéraux, et la société constituée d'un nombre impair de groupes liés par une solidarité organique.

Yengoyan (1976) associe l'échange de femmes à l'échange de rites. Les cérémonies ne peuvent être exécutées que si les groupes se rencontrent et échangent des femmes. En tentant de démontrer l'interdépendance entre système de parenté, ou plutôt faudrait-il dire organisation sociale, et conditions écologiques, il conclut que la distinction entre groupes et donc l'identité de chaque groupe se constitue autour de la spécialisation rituelle et du mariage entre cousins croisés, les deux facteurs favorisant les échanges généraux et le maintien du système social global. J'ai, dans le chapitre précédent, mentionné les règles d'alliance formulées par Yengoyan pour les Pitjantjatjara qui témoigneraient d'une préférence latérale, renvoyant à l'échange généralisé que Lévi-Strauss attribuait, entre autres, aux systèmes australiens aberrants, dont les Aluridja.

Turner (1980) construit son analyse des systèmes de parenté australiens à partir de trois suppositions principales dont l'une est que la réciprocité est un caractère général de l'alliance australienne, sinon réalisée, du moins désirée¹. Son ouvrage étudie et classe les systèmes australiens selon les principes réglant l'échange de femmes et la solidarité entre fratries.

Hamilton (1979: 96) pose elle aussi la question de l'échange restreint pour les Yankunytjatjara, mais son argumentation repose sur d'autres domaines que celui lié uniquement à la structure du système de parenté et de l'organisation sociale. L'auteur constate que les pierres à moulin sont transmises par les femmes et sont la copropriété des sœurs. Or, le mariage patrilocal est évidemment en contradiction avec le principe de cette copropriété. La solution est, selon l'auteur, que des groupes de frères épousent des groupes de sœurs.

Nombreux sont également ceux qui ont remis en question la validité de la théorie de l'alliance pour l'Australie. La figure dominante est Hiatt (1962 et 1968) qui interrogeait le principe même d'échange de femmes entre individus ou groupes de descendance patrilinéaire pour les Gidjingali de la Terre d'Arnhem. Hiatt montre que seule une minorité

¹ Les autres suppositions générales sont que le mode cognatique de reconnaître les ancêtres dans les générations ascendantes est universel en Australie; et que les LOG (*Land owning groups*) territorialement définis et associés à la continuité de la filiation des hommes sont universels en Australie.

des hommes épousait effectivement les femmes auxquelles ils avaient formellement droit. Il en conclut que l'échange de femmes n'est qu'un idéal du fonctionnement théorique du système, mais ne correspond nullement à la pratique.

La discussion entre théoriciens de l'alliance et ses opposants (j'exclus ici les théoriciens de la filiation) n'est pas tellement une discussion de fond, mais plutôt une question de définition de forme ou de l'objet étudié. Alors que les premiers se basent sur les principes du système formel, de sa structure, les seconds remettent en question une théorie qui ne permet pas de rendre compte du corpus ethnographique. En effet, comme nous l'avons vu pour les Ngaatjatjarra, si les hommes idéalisent l'échange de soeurs et le mariage avec la femme promise, ce n'est pas pour autant que cet idéal soit effectivement satisfait dans la pratique. Les théoriciens de l'alliance se sont, consciemment ou inconsciemment, intéressés aux discours des indigènes, les opposant à leurs pratiques. C'est plus ceux qui ont "aveuglement" tenté d'appliquer *Les structures élémentaires de la parenté* qu'il est nécessaire de critiquer que Lévi-Strauss lui-même, ce dernier ayant prévenu que ce sont les règles et non les statistiques qui sont l'objet de son travail¹. En réalité, la discussion est la marque d'un tournant dans l'anthropologie australienne, celui d'essayer de remplacer la description formaliste d'un système idéal par une ethnographie des stratégies matrimoniales concrètes. Il reste que je ne suis pas certain que ce tournant indiscutable ait réellement produit par la suite les ethnographies désirées, car *Kinship and Conflict* de Hiatt lui-même reste, à ce sujet, l'unique monographie prometteuse.

Sackett (1976), après Hiatt, Shapiro (1969a) et Maddock (1969), tente lui aussi d'appliquer la théorie de l'alliance au corpus recueilli à Wiluna dans le Désert de l'Ouest. Conscient de cette double approche envisageable de la théorie de l'alliance — celle qui constitue un exercice formel des règles et celle qui tente d'en extraire les stratégies matrimoniales concrètes —, il s'efforce de répondre à la question de savoir pourquoi les groupes auraient pu trouver nécessaire d'être impliqués dans des circuits d'échange de femmes. Après un bref rappel historique de l'application de la théorie de l'alliance en

¹ Malheureusement, Lévi-Strauss n'est pas tout à fait conséquent en ce point. Car si ce sont les règles, et non les statistiques qui l'intéressent, comment peut-il argumenter que le corpus de Hiatt est trop acculturé, occidentalisé ? (Lévi-Strauss, 1968).

Australie, tout en montrant comment Lévi-Strauss avait déjà puisé dans l'abstraction construite par Radcliffe-Brown à partir de la théorie emic du mariage Kariera, il aborde le problème pour le Désert de l'Ouest. Sackett constate que l'échange restreint est formellement impossible car l'alliance est contractée avec une cousine croisée lointaine et qu'en règle générale le fils de l'initiateur n'épouse pas la soeur de l'initié. L'auteur conclut que l'échange indirect était la règle pour des raisons de survie : en multipliant le nombre de groupes avec lesquels des liens sont entretenus il est possible de s'assurer un accès à des ressources diverses et distantes.

Je ne suis, à vrai dire, pas certain que Lévi-Strauss ait réellement tranché la question de savoir si le système Aluridja pratique l'échange restreint ou généralisé. De ce fait et même si l'analyse de Sackett est en elle-même convaincante, je ne pense pas qu'elle soit une véritable critique des principes formulés par Lévi-Strauss. En effet, des systèmes à moitiés générationnelles seraient, selon la théorie de l'alliance, généralement associés à des régimes dysharmoniques et les régimes dysharmoniques sont à leur tour normalement associés à l'échange restreint. Pourtant, Lévi-Strauss (*cf.* Figure 56) décrit les systèmes 'aberrants' comme pratiquant l'échange généralisé et spécifie le système Aluridja comme étant harmonique (*idem*: 251), tout en ajoutant que " ces systèmes peuvent tomber sous l'influence de régimes dysharmoniques [...] ”.

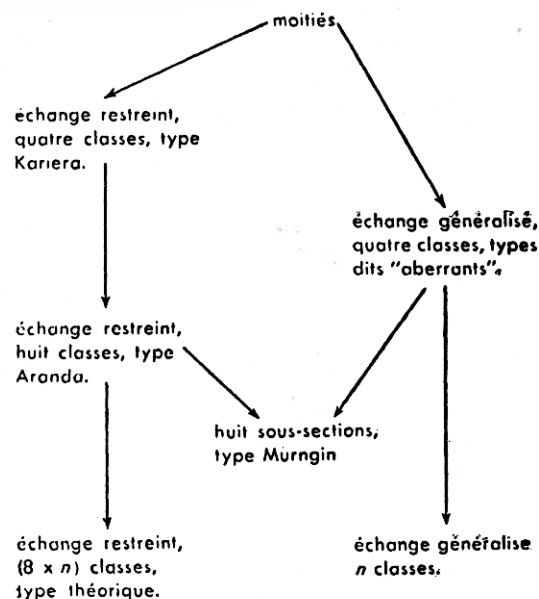


FIG. 44 - Classification des principaux types de systèmes de parenté, évolués à partir de l'organisation dualiste

Figure 56: Reproduction de la figure 44 dans Lévi-Strauss, 1967 [1947]: 249.

Aussi, en sous-entendant que le mariage patrilatéral (FZD) aurait pu être la norme “ autrefois ”, il n’exclut pas la présence de l’échange généralisé chez les Aluridja. Mais il est vrai aussi que, pour Lévi-Strauss, l’alliance patrilatérale ne peut produire une solidarité organique. Ce qui est certain, par contre, est que le système retrouvé à Wiluna par Sackett est une variante du type Aluridja. Bref, s’il est utile de tester la thèse de l’échange restreint dans le Désert de l’Ouest, et c’est ce que je vais entreprendre à partir du paragraphe suivant, c’est plus pour comprendre les mécanismes de l’alliance de mariage dans cette région que pour réfuter la théorie elle-même, car il me paraît important de distinguer la théorie, y compris la théorie indigène, sur l’alliance et les pratiques réelles. Ce n’est pourtant pas que les gens disent une chose et en font une autre, mais que ce qu’ils disent n’est qu’une part de l’idéal et que ce qu’ils font en refoule une autre part.

Je me permets, afin de rendre l’exposé plus compréhensible, de résumer dès à présent les conclusions auxquelles me mèneront ce test. Il est à ce sujet important de distinguer plusieurs niveaux dans la normalité exprimée et la pratique de l’alliance de mariage :

- 1) Les règles prescriptive et proscriptive décrites dans les chapitres précédents.
- 2) Les idéaux explicitement formulés et associés à l’alliance de mariage
 - a) idéal de l’échange de soeurs
 - b) idéal du mariage avec la promesse
- 3) Idéaux associés à la pratique de l’alliance
 - a) multiplication des relations par la diversification des alliances

Je ne reviendrai pas sur le point 1 qui a suffisamment été discuté. Abordons les autres points. Il y a une contradiction évidente entre les points 2 et 3. Alors que le point 2 renvoie à l’échange restreint et donc à la répétition d’alliances identiques, le point 3 fait référence à une sorte d’échange généralisé dans lequel le groupe A ne donne pas toujours au groupe B. En d’autres termes, c’est parce qu’une des préférences de l’alliance est avec

des yungarra marri (parentèle) lointains, c'est-à-dire des " personnes pas tout à fait étrangères ", que le système d'échange est clos à long terme et que chaque groupe obtient ce qu'il a donné. Mais la direction de la circulation des femmes, ainsi que le chemin de cette circulation, doivent être différents d'une génération à l'autre, voire même au sein de la même génération lorsque, par exemple, deux frères épousent des femmes de deux groupes distincts. Cette contradiction, le jeu entre idéal d'échange réciproque et idéal d'échange généralisé, renvoie directement à la structure même de la société Ngaatjatjarra en ce qu'elle reflète la nécessité de redéfinir sans cesse les notions de proximité et distance et donc l'identité du groupe.

Abordons maintenant des faits concrets. Formellement, l'échange restreint est impossible. En effet, un échange symétrique exige que le mariage soit entre des cousins croisés du même degré. Or, le degré de cousinage n'étant pas déterminable par Ego, retracer des échanges restreints systématiques est impossible. Mais, plus, l'échange symétrique serait en contradiction avec l'une des règles de l'alliance de mariage : épouser une personne spatialement comme généalogiquement distante. Lorsqu'un homme épouse une femme, le frère de cette femme devient marutju, relation individualisée et d'une grande complicité. Le lien avec une famille affine est donc établi. Si le marutju épouse la soeur de l'homme, ce qui produirait quelque chose comme un échange restreint, ce mariage ne ferait que renforcer des liens entre deux hommes qui sont déjà proches. L'effet Y de l'alliance de mariage montre que ceci n'est pas nécessaire, voire n'est pas désiré. A l'exception de quelques cas particuliers sur lesquels je reviendrai ci-après, la pratique de l'alliance Ngaatjatjarra ne satisfait pas la répétition des alliances, n'accentue pas la qualité du lien par la quantité d'alliances, mais tente de diversifier les liens parce que l'alliance de mariage est aussi une alliance économique et politique. C'est la quantité d'alliés qui prime et non pas la quantité d'alliances au sein d'une même relation, car ceci assurait traditionnellement l'accès à des ressources diverses en situation de pénurie et permet aujourd'hui de bénéficier de la redistribution et du partage de n'importe quelle richesse localisée, comme les royalties d'une société minière ou les revenus provenant de l'industrie touristique. Des richesses auxquelles la majorité des Ngaatjatjarra n'ont guère eu d'accès direct jusqu'à ce jour.

Ce n'est pas pour autant qu'il faut rejeter a priori la théorie de l'alliance et plus

spécifiquement la théorie de l'échange restreint, car quelques cas semblent lui correspondre de très près. Mais il est, tout d'abord, nécessaire de s'attarder sur ce qu'il faut entendre par 'les groupes qui échangent' ainsi que par 'les femmes qui sont échangées'. J'ai abordé la première question dans le chapitre sur l'organisation territoriale. Rappelons seulement que le groupe nomadisant, le plus souvent une famille nucléaire avec quelques individus annexes, était démographiquement trop faible pour pouvoir entretenir des liens d'échange restreint avec un autre groupe. Ce que j'ai appelé le groupe régional, par contre, constitué d'un ensemble de groupes nomadisant qui s'associent à un même site principal et qui est dans la grande majorité des cas exogame, peut constituer un groupe échangiste. Il s'agit donc de concevoir le groupe échangiste tel que le proposait Leach (cité dans Dumont, 1997 [1971]: 161-162), c'est-à-dire la *local line*, ou le "groupe local d'unifiliation", encore que le critère de l'unifiliation ne soit pas nécessaire dans le cas des Ngaatjatjarra qui, rien que par la co-résidence prolongée et l'association à des sites identiques, constituent un groupe exogame.

En ce qui concerne la question de la définition des femmes échangées, il est nécessaire de l'étendre à l'ensemble des femmes du groupe. En d'autres termes, il faut inclure dans 'les femmes échangées' au sein d'une même "transaction" la possibilité que l'échange ne se restreigne pas à des "femmes identiques": une 'soeur' contre une 'tante', une 'fille' contre une 'mère', etc. Il ne s'agit donc plus de l'échange restreint formel comme le définissait Lévi-Strauss, même si les principes, les motifs et les conséquences sociales en sont identiques. Je préfère, afin d'éviter toute confusion, ne pas appeler de tels échanges restreints, mais tout simplement directs ou réciproques.

Les généalogies collectées chez les Ngaatjatjarra, avec des mariages qui remontent aux années 1920, suggèrent que si les échanges réciproques sont rares, ils ne sont pas pour autant absents. En effet, sur les 283 alliances étudiées, huit cas (en fait neuf) représentent de telles formes d'échange. Deux comprennent deux hommes qui sont des cousins croisés et qui épousent chacun la soeur de l'autre, un véritable échange restreint, donc; un cas comporte un échange entre deux hommes qui sont des cousins croisés et dont l'un des hommes est le cousin parallèle au premier degré de la promise; et le dernier cas est celui d'un échange dans lequel un homme obtient la fille d'un beau-fils potentiel en échange de la fille de son frère. Je représente ces échanges en fonction de l'origine spatiale des

groupes, c'est-à-dire de leur affiliation territoriale. Je souligne, toutefois, que ces échanges réciproques ne sont pas simultanés, ne sont pas constitués d'une seule " transaction ", mais le résultat d'opérations différées.

Cas 1: 216 et 183 sont parmi les rares hommes qui avaient trois ou plus d'épouses simultanées et les soeurs échangées ne sont pas les premières épouses. (En effet, sur 217 hommes mariés, 30 [13,8%] sont ou ont été polygames, dont seulement 9 [4,1%] avaient trois femmes et plus). Tous deux étaient des hommes cérémoniellement importants dans leur région respective. 183 a été un des acteurs principaux dans la vie cérémonielle de Kurlkurlta et encore aujourd'hui, bien qu'il soit mort en 1966 à Papunya un peu plus d'un mois après qu'il y ait été amené, les gens se rappellent de lui comme d'un personnage qui connaissait toutes les chansons liées à Kurlkurlta. Il était marié à quatre femmes, dont deux étaient auparavant mariées à d'autres hommes qu'elles ont quittés pour rejoindre 183. La dernière de ses épouses était la soeur de 216 qui lui aussi a été un des personnages principaux de la région de Tjukurla - Kurruyultu. Né autour de 1920 près des Rawlinson Ranges, et réputé comme étant un personnage se tenant à l'écart des autres, il a longtemps refusé de se faire accompagner vers un centre européen. Il fut amené à Papunya en 1964 mais quitta la communauté en 1967 pour retourner vivre près du lac Hopkins. Il avait trois épouses dont deux étaient originaires de la région de Kurlkurlta, la première étant la soeur cadette de 183, l'autre était une soeur classificatoire avec laquelle il a fait, malgré les pressions et poursuites de la parentèle et de l'homme à qui la femme avait été promise, une fugue¹. Les femmes " échangées ", c'est-à-dire 250 et 215 n'ont, toutes deux, pas été les premières épouses de leurs maris respectifs et elles n'en sont pas non plus les promises. Aussi, le mariage entre 183 et 215

¹ Il s'agit là du même mariage irrégulier mentionné dans le chapitre *_Moitiés générationnelles et mariage irrégulier : aspects formels de l'alliance de mariage* à la page 332 et suiv.

semble avoir précédé de plusieurs années celui entre 216 et 250.

Le cas 1 montre bien comment, à une même génération, le groupe de Kurlkurlta noue des liens avec le groupe de Rawlinson (185), celui de Tjukurla (250) et le groupe de Karku (176) au nord de Kurlkurlta. Ou encore comment tous les autres groupes tentent d'établir des liens avec Kurlkurlta et cet homme important qu'était 183.

Cas 2: Peu de détails sont connus à propos des mariages de 780 et 781. 150 le père de 781 et 782, est marié à deux femmes. Résidant à Warakurna dans les Rawlinson Ranges, il est pourtant une personne d'influence remarquable pour la région de Kurlkurlta. Son fils, 781, réside avec son épouse également à Warakurna dans le pays de celle-ci. 772, le père de 780 et de 779, résidait à Warakurna avant sa mort. Son fils cadet, 780, est parti vivre dans un centre urbain en Australie de l'Ouest. Il semblerait que 779 ait été promise cérémoniellement à 781, alors que 782 ne l'était pas à 780.

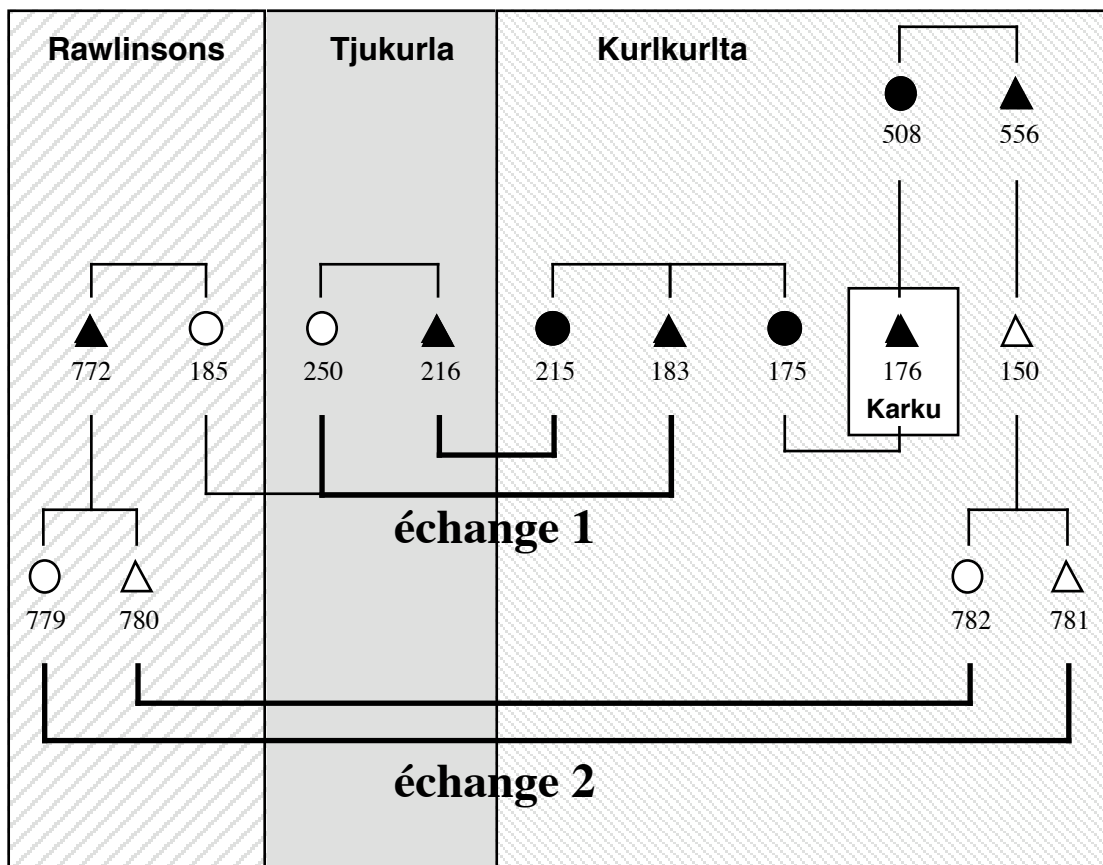
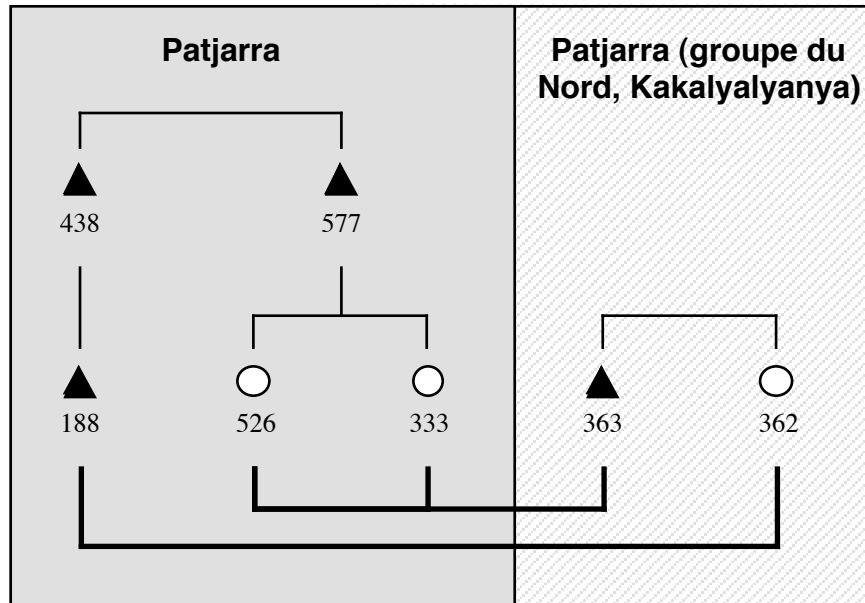


Figure 57_ : Echange restreint de femmes, cas 1 et 2

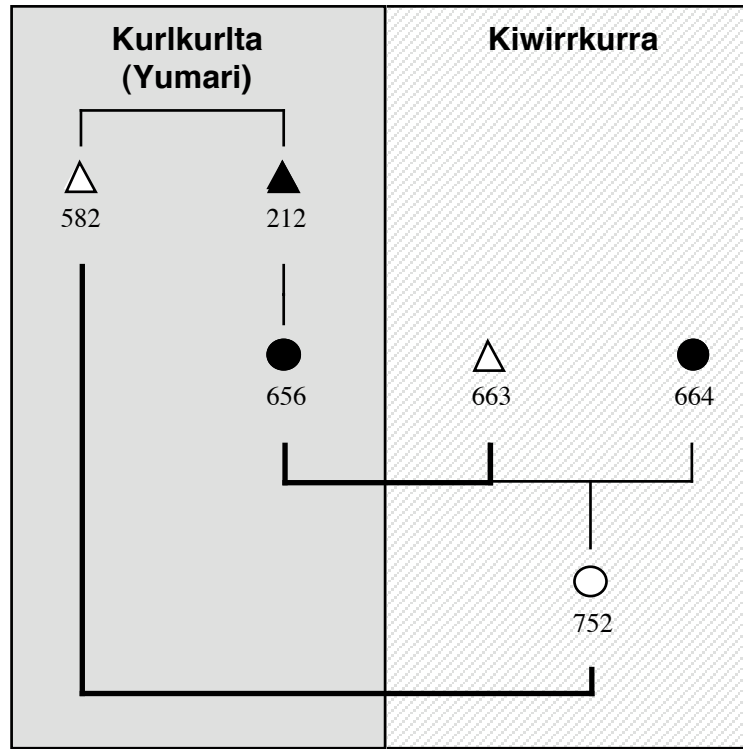
Cas 3: 188 était un homme originaire de Patjarra. Son nom indique grâce à un suffixe son lien avec cette région. Né autour de 1935, il fut transporté à Papunya en 1964 et décéda à Kiwirrkurra en 1987. Il avait trois femmes, dont une était la fille de l'homme important de Kurlkurlta mentionné dans le cas 1 (183). 362 était sa deuxième épouse et ne lui avait pas été promise cérémoniellement.

363 est dit être un Mandjiltjarra (ou Mantjiltjarra), en fait un groupe au nord de Patjarra, en direction de Jupiter Well. Né autour de 1925, lui et sa famille furent l'un des derniers groupes à être ramené à Warburton en 1965 où il mourra au cours de l'année ou l'année suivante. Au sein des généalogies collectées, il est, avec cinq épouses, l'homme avec le plus de femmes simultanées. Les femmes obtenues par échange direct avec 188 sont sa deuxième et sa cinquième épouse. La quatrième épouse est une cousine parallèle au premier degré des deux autres épouses (333 et 526). Les autres deux épouses sont de la région à l'ouest de Patjarra. 363, ayant épousé des femmes de la région de Patjarra, vivait dans cette région à proximité de sa soeur et de 188.

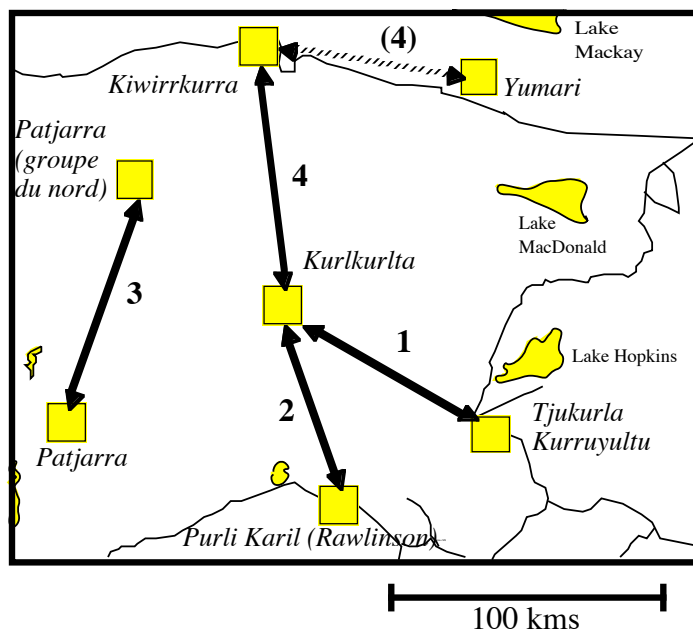


_Figure 58: Echange réciproque, cas 3

Cas 4: Ce cas est le moins conforme à l'échange restreint. En effet, il s'agit là d'un mariage considéré quelque peu incestueux. 582, né autour de 1925 à l'ouest de Lake MacDonald, a des liens importants avec le site de Yumari, mais surtout avec Yawalyurru, près de Kurlkurlta. Il fut transporté à Papunya en 1962 avec sa première épouse. A Papunya il épouse 752, qui est la fille de l'époux de la fille de son frère (BDHD), c'est-à-dire la fille de la co-épouse de sa fille classificatoire au premier degré. 663, quant à lui, est né autour de 1930 et a été transporté à Papunya en 1964 et réside aujourd'hui à Kiwirrkurra. Il avait trois épouses dont 656 est la dernière. Il est possible que 582 et 212 ne soient que des frères classificatoires, bien que, surtout les hommes, maintiennent qu'ils ont un père identique. 656, au contraire de 752, semble avoir été une épouse promise cérémoniellement.



_Figure 59: Echange réciproque, cas 4



Carte 12_ : Echanges directs (réciproques) chez les Ngaatjatjarra

Ainsi, neuf mariages sur 283, soit seulement 3,2% des alliances, représentent une forme d'échange direct ou réciproque entre deux groupes d'hommes. On aperçoit également que six, parmi les huit hommes impliqués dans ces échanges, étaient ou sont polygames. Comme l'écrivait Mair (1971: 153), la polygynie est le moyen et le privilège de la richesse, ou plutôt faudrait-il dire du prestige. Il semblerait qu'un homme devait avoir un certain prestige cérémoniel et politique s'il voulait justifier plusieurs épouses, mais avoir plusieurs épouses était aussi un signe du prestige. Aussi, les hommes dits " importants " n'avaient guère de difficulté pour obtenir des épouses, même si elles étaient déjà mariées et devaient quitter leur premier partenaire.

On retrouve la même dichotomie ou contradiction que celle citée lors de l'énumération des idéaux de l'alliance. Rappelons-les maintenant tout en ajoutant les caractéristiques en fonction des cas présentés :

Le point 2) consistait en les idéaux formulés et associés au discours sur l'alliance de mariage.

- a) Idéal de l'échange de soeurs. Elargissons cet idéal à un quelconque échange réciproque.
- b) Idéal du mariage avec la promise : semble effectivement pratiqué partiellement lorsque le point a) est envisagé.

Il semblerait bien que ces idéaux deviennent une pratique chez une minorité d'hommes cérémoniellement importants et polygames.

Le point 3) correspond aux idéaux associés à la pratique de l'alliance

- a) multiplication des relations par la diversification des alliances

Cet idéal est effectivement satisfait dans la grande majorité des alliances de mariage. Même les hommes polygames satisfaisant l'idéal 2) ont déjà répondu à cet idéal à travers l'une ou plusieurs de leurs alliances.

Il est possible de décrire ainsi une hiérarchie des idéaux de l'alliance de mariage qui serait la suivante : si l'idéal de la diversification des alliances a été satisfait (3a) alors l'alliance avec une promise est envisageable (2b) et si l'alliance avec une promise est envisagé, alors l'échange réciproque (2a) est envisageable.

Si l'échange direct ou réciproque semble déjà avoir été une pratique rare avant le contact, elle est quasiment absente depuis l'intensification des rapports avec l'Occident et entre les divers groupes du Désert de l'Ouest et au-delà. En effet, la " commercialisation " ou " la négociation " de femmes n'était guère une éthique appréciée par les missionnaires, tout comme l'alliance avec des femmes qu'ils considéraient comme trop jeunes. Sur les quatre échanges mentionnés ci-dessus un seul date d'après 1970 (cas 2). Cet échange manque aussi d'une particularité pourtant présente dans les autres, à savoir que les hommes impliqués dans les échanges sont tous polygames. Il est probable, mais difficilement démontrable, que la diminution des échanges réciproques soit corrélée avec la baisse du taux de polygynie.

II.6.5. Alliance de mariage : aspects économiques et politiques

Il est maintenant nécessaire de se poser la question de savoir pourquoi l'un des idéaux, celui suivi par la majeure partie des alliances, est de diversifier les alliés et non pas de répéter des alliances identiques au fil des générations, ce qui amènera indirectement à la question de savoir pourquoi la règle proscriptive est de ne pas épouser des personnes généalogiquement comme spatialement proches. Abordons la question par un exemple concret.

Le site et la région de Kurlkurlta, au coeur du Désert de Gibson, est d'une importance centrale pour la population Ngaatjatjarra et Pintupi. Il s'agit, en effet, d'un site Tingarri, c'est-à-dire d'un lieu sacré parcouru par les premiers êtres humains du Temps des rêves. De nombreuses familles établissent un lien avec ce site. Quatre groupes dont deux assez proches généalogiquement, revendiquent une association privilégiée avec ce site. Le premier est le groupe originaire de la région de Patjarra qui nomadisait traditionnellement jusqu'à Kurlkurlta où des cérémonies étaient pratiquées avec le groupe régional local. L'affiliation des membres de ce groupe à la région de Kurlkurlta est pour la majeure partie de ses membres indirecte, c'est-à-dire par l'alliance ou par des associations mythologiques. Je rappelle l'exemple de l'homme né avec l'orteil manquant mentionné dans le chapitre *L'organisation territoriale* qui, de ce fait, s'associait au héros mythique de Kurlkurlta. Les survivants et descendants de ce groupe résident aujourd'hui dans diverses communautés : Karyliwara, qui se trouve à proximité de Patjarra, Tjukurla et d'autres.

Le deuxième et troisième groupe sont associés à Kurlkurlta à travers la descendance indirecte et le lieu de naissance. Le premier de ces groupes vit à Tjukurla, le second à Nyirripi. La raison de la séparation de ces deux groupes dans deux communautés distantes est la suivante : deux frères (même père, mère différente) de Kurlkurlta décidèrent de quitter la région car ils avaient entendu parler des Blancs et voulaient s'en rapprocher, mais

surtout parce qu'il n'y avait pas d'épouses potentielles dans les groupes avoisinants. Ils sont partis en direction de l'est, mais le plus jeune des deux décidait en cours de route de retourner à Kurlkurlta, là où ils étaient nés et où leurs mères étaient nées. L'aîné continua sa route vers le nord-est où il s'installa, plus tard, à Nyirrpri et où il épousa deux femmes locales. Le cadet emprunta une autre route, vers le sud-est, les Rawlinson Ranges, où il trouva à son tour une épouse. Il réside aujourd'hui à Tjukurla. Les descendants des deux frères, ainsi que les descendants des autres frères et soeurs proches qui les ont rejoints plus tard constituent ces deux groupes.

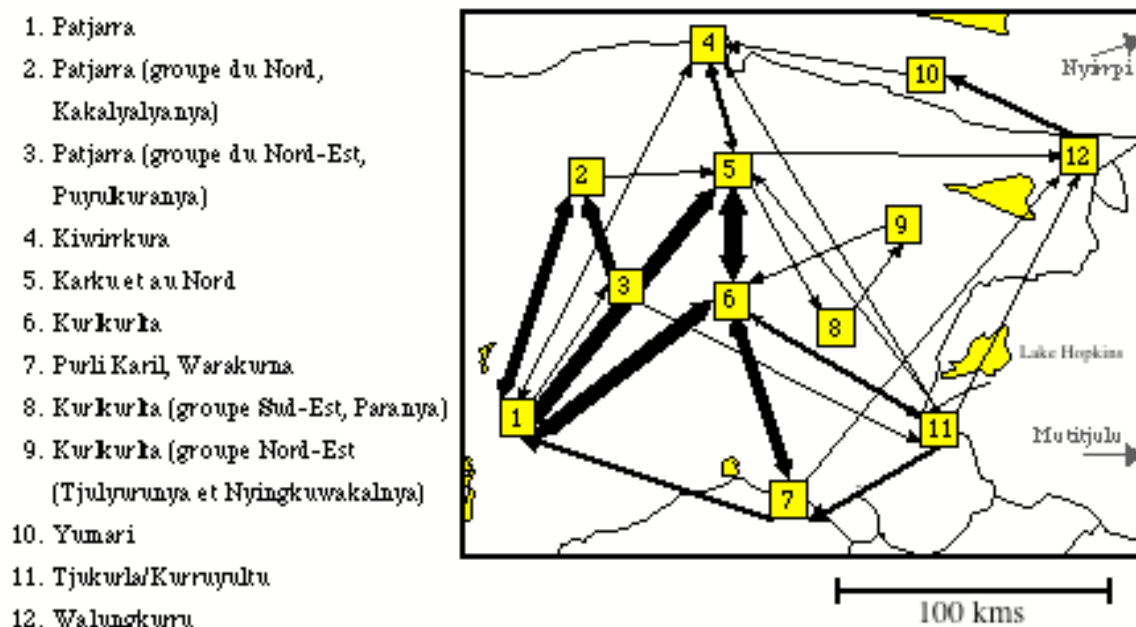
Le quatrième groupe réside aujourd'hui à Kiwirrkurra. Comme le premier groupe, il nomadisait traditionnellement au nord de la région et y voyageait pour des rencontres cérémonielles. Un certain nombre d'hommes ont épousé des femmes de Kurlkurlta, solidifiant ainsi leur lien avec le site.

Ces quatre groupes revendiquent aujourd'hui la région de Kurlkurlta, revendications qui sont parfois solidaires et complémentaires, c'est-à-dire que chacun des groupes admet l'importance des autres groupes. Aujourd'hui, les anciens de chacun de ces quatre groupes discutent pour établir une communauté commune à Kurlkurlta.

En 1996, pourtant, l'ambiance était plutôt celle des revendications concurrentielles entre les communautés. Chacun pensait que son association à Kurlkurlta était plus importante que celle des autres. Tjukurla décidait alors de faire une alliance politique avec la communauté de Nyirrpri afin de renforcer leur lien déjà généalogiquement fort et afin de faire opposition à la communauté de Kiwirrkurra. Ils décidèrent alors d'organiser l'initiation d'un de leurs jeunes à Nyirrpri et de trouver un waputju (WF, initiateur) dans cette communauté. Nyirrpri, acceptant l'offre, était alors soudée par les obligations de réciprocité et solidarité à Tjukurla. Pourtant, cette alliance a été ressentie immédiatement comme trop dangereuse et excluant trop les personnes de Kiwirrkurra. Ce n'est

alors probablement pas un hasard que la pampurlpa (WM, ‘celle qui masse’) de ce jeune homme ait été choisie parmi la population de cette communauté. Et pourtant, le jeune homme épouse en 1997 une femme d’une toute autre communauté, Mutitjulu (Pitjantjatjara), qui possède un accès à des richesses par sa participation à l’exploitation touristique de Ayers Rock, l’attraction majeure en Australie centrale.

L’exemple montre que l’alliance de mariage, qu’elle soit consommée ou promise, est un outil permettant aux familles et aux communautés d’établir des liens et solidarités multiples avec d’autres communautés. Les familles du Désert de l’Ouest sont ainsi liées entre elles par une toile de liens de descendance et d’alliance réelle ou promise. La circulation des femmes reflète le caractère exogame des groupes régionaux et permet de cartographier du moins une partie — celle qui reflète justement la circulation des femmes — de cette toile (_Carte 13_).



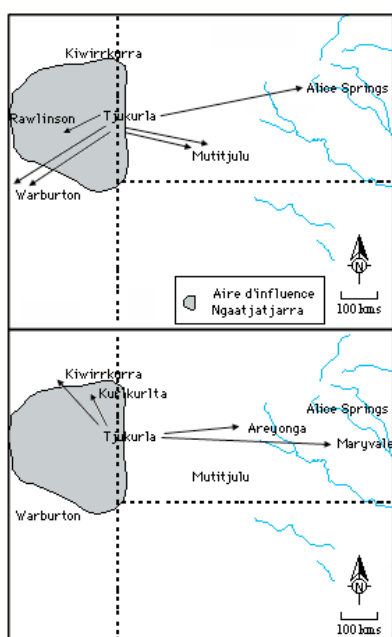
L’épaisseur du trait est proportionnel au nombre de femmes. 1 mm de largeur correspond à environ 6 femmes. Ne sont pas représentées ici les femmes qui se sont mariées en dehors de l’aire d’influence Ngantjatjara.

_Carte 13: Circulation des femmes au sein de l'aire d'influence Ngaatjatjarra pour l'ensemble des mariages recensés

Bien qu'elle donne une idée de la circulation des femmes entre groupes régionaux, la _Carte 13 doit être interprétée avec précaution. En effet, afin de déterminer l'origine et la destination des femmes lors des alliances et de représenter leur parcours géographique, les donneurs et receveurs de femmes ont été définis comme des groupes de descendance patrilinéaires localisés selon l'affiliation territoriale de la personne la plus ancienne connue. La représentation est donc réductionniste car elle dépend de l'existence de ces groupes, ce qui n'est pas, comme nous l'avons vu, le cas dans le Désert de l'Ouest, et donc, elle passe outre la flexibilité résidentielle et l'affiliation territoriale qui sont des caractéristiques importantes de la société Ngaatjatjarra et ne prend en compte que l'un des modes d'affiliation qui est celui de la ligne paternelle pour un homme. Ainsi, selon ce graphique, l'origine géographique d'une femme a été déterminée par un calcul cherchant son ancêtre paternel en ligne directe le plus ancien et la destination de la femme a été déterminée selon l'affiliation territoriale de l'ancêtre paternel en ligne directe le plus ancien de son époux. Il paraît extrêmement difficile, voire impossible, de formuler un graphique qui, de manière diachronique, représenterait la circulation des femmes en prenant en compte le caractère flexible de la résidence et de l'affiliation territoriale, car, comme je l'ai indiqué à maintes reprises, l'affiliation dite privilégiée est variable en elle-même et dépend du contexte dans laquelle elle est mentionnée.

Une seconde réserve doit être formulée. De cette carte ont été exclus les " groupes de descendance " pour lesquels je n'ai pas de données " réciproques ". C'est-à-dire que tous les groupes qui ne sont que preneurs de femmes sans en donner ou seulement donneurs de femmes sans en recevoir ont été exclus. Ceci ne reflète, évidemment, pas l'absence de réciprocité, mais une lacune inévitable dans les données recueillies. En effet, les groupes exclus, et ceci me paraît révélateur, se trouvent à la limite ou à l'extérieur de ce que j'ai appelé l'aire d'influence Ngaatjatjarra et la réciprocité avec ces groupes est étendue à d'autres groupes, extérieurs à l'aire d'étude. Le recueil des généalogies est, parce que l'on trouvera toujours un certain nombre d'alliance inter-dialectales ou inter-triangles, un travail interminable qui en théorie finirait par représenter l'ensemble du continent austral. Même

si les alliances négligées pour cette raison dans le graphique sont minoritaires, elles sont pourtant une nouvelle preuve du mal fondé de la notion de “tribu endogame” dans le Désert de l'Ouest et témoignent du caractère expansif associé à l’alliance de mariage Ngaatjatjarra. Je ne présenterai à ce sujet que l’exemple de deux familles partiellement originaires de Tjukurla (*cf.* Carte 14).



Le père est originaire de Kurlkurlta, la mère de Tjukurla-Kulail. Ils ont 6 enfants: 1 fille mariée à un homme d’Alice Springs, résidant à Alice Springs. 1 fille mariée à un homme de la région entre Mutitjulu et Alice Springs, résidant à Mutitjulu.

2 filles mariées à des hommes de Warburton, résidant à Warburton. 1 fils marié à une femme de Mutitjulu, résidant à Mutitjulu.

1 fils marié à une femme des Rawlinson Ranges, résidant à Wanarn.

Le père décédé est originaire des Rawlinson Ranges, la mère de Tjukurla-Kulail. Ils ont 3 enfants: 1 fils marié à une femme de Maryvale et à une femme de la région de Kiwirrkurra, résidant à Tjukurla. 1 fils marié à une femme de Areyonga, résidant à Tjukurla. 1 fille mariée à un homme de Kurlkurlta, résidant à Tjukurla.

Carte 14: Alliances exogames à l’aire d’influence Ngaatjatjarra de deux familles de Tjukurla

En ce qui concerne la circulation des femmes au sein de l’aire d’influence Ngaatjatjarra, nous retrouvons l’importance de la région de Kurlkurlta qui est incluse dans une grande partie des échanges. Hormis cette importance de Kurlkurlta, d’autres circuits témoignent de l’importance économique de l’alliance, telles les nombreuses femmes qui se marient à Purli Karil, la région des Rawlinson Ranges, abondante en ressources et possédant des trous d’eau permanents, ou encore Patjarra, qui est un site religieux majeur et qui comporte toute une série de trous d’eau quasi permanents.

Aujourd’hui, de nombreux mariages se contractent en direction de l’est, vers le

Territoire du Nord. Les communautés Pitjantjatjara et Warlpiri sont considérées comme riches en raison de leur participation à l'industrie touristique et minière, des ressources qui ne sont pas encore directement disponibles pour les Ngaatjatjarra. L'alliance de mariage donnait, traditionnellement, des droits d'usage à l'homme comme à la femme sur les surfaces exploitées par les affins. La participation religieuse auprès du groupe des affins et le don de chansons et mythes propres à son origine géographique ne faisaient qu'accroître le prestige dans le groupe des affins comme dans son propre groupe. La solidarité entre beaux-frères et belles-soeurs réels, ainsi que le devoir de redistribution envers les beaux-parents, tout comme ces derniers l'ont envers leurs petits-enfants, faisaient de l'alliance de mariage un des moteurs importants de la circulation des biens et des êtres humains. Les mécanismes sont identiques aujourd'hui. Promettre une fille à un jeune homme d'une communauté "riche", c'est aussi pouvoir exiger des dons plus importants par les revendications que ce jeune homme est en mesure de formuler au sein de son propre groupe. Et c'est, par la suite, la possibilité de s'assurer une participation aux richesses accessibles au beau-fils.

Goold (1980) déterminait certaines signatures archéologiques dans le Désert de l'Ouest comme étant des anomalies, c'est-à-dire des éléments qu'il définissait comme étant des dispositions prises par rapport à des situation de stress ou de pénurie anticipées au sein du "*risk-minimizing mode of hunter-gatherer adaptation*". De telles anomalies sont, par exemple, la présence d'outils lithiques de provenance "étrangère", témoignant de routes d'échange, ou encore la présence "inutile" des chiens ou de la cuisson des animaux dans leur peau, ce qui élimine la possibilité de fabriquer des outres.

Il paraît bien que les idéaux associés à l'alliance de mariage et à la circulation des femmes puissent être interprétés selon ce concept. Si la majorité des mariages est contracté entre personnes distantes et si les alliances ne sont pas répétées au sein d'une génération et au fil des générations, c'est que le groupe s'assure ainsi la possibilité d'accéder, traditionnellement et comme aujourd'hui à des ressources diverses. En quelque sorte donc un mécanisme qui permet de minimiser les risques anticipés. Comme le formule Tonkinson (1987: 202), l'alliance établit des liens forts entre des groupes géographiquement dispersés. Les familles pouvaient toujours rendre visite aux alliés et s'attendre à être bien reçues et avoir accès aux ressources lors de pénuries locales.

Mais il semblerait aussi que si l'autre idéal est d'échanger des soeurs et que si une

minorité d'hommes religieusement importants procède à ce type d'échange, c'est que cet idéal, comme la pratique, permet de maintenir une certaine cohésion culturelle ou identitaire. Si, en effet, tous les mariages étaient contractés vers l'extérieur sans souci de répéter un certain nombre d'alliance au sein du groupe dialectal lui-même ou entre des groupes régionaux identiques, ce groupe n'aurait pas lieu d'exister et l'identité Ngaatjatjarra ne serait plus qu'une chose abstraite et vague sans aucun fondement réel.

Ainsi, l'alliance de mariage Ngaatjatjarra et les idéaux qui y sont associés témoignent de deux nécessités sociales existentielles : la première est d'assurer au groupe dans son ensemble la possibilité de se reproduire durablement en lui offrant la possibilité de trouver des alliés divers, répondant donc à des conditions écologiques et aujourd'hui économiques et politiques diverses. La seconde est de maintenir le groupe pour le groupe, de lui donner une identité plus ou moins délimitable. Si le principe du premier peut être résumé par le concept d'exogamie parfaite et de non-répétition des alliances, le second donne sa raison d'être en constituant et en maintenant l'ensemble identitaire par rapport à quoi il est possible et nécessaire d'être exogame.

II.7. _Organisation sociale et parenté : une distinction justifiée ?

J'ai commencé cette deuxième partie ethnographique par présenter la distinction entre parenté et organisation sociale. A la fin de cette partie, il est maintenant utile de revenir sur cette distinction afin d'essayer de comprendre en quoi ces deux domaines sont effectivement distincts et en quoi ils sont identiques.

Rappelons rapidement quelques faits. La présence d'un système à section chez les Ngaatjatjarra est relativement récente et a suivi deux routes de diffusion principales. La première est celle du Nord-Ouest, où le système des Yulbaridya progresse jusque chez les Pintupi qui le remplaceront, dans les années 30, par le système à 8 sous-sections et sa nomenclature provenant de l'Est (Luritja/Kukatja). La deuxième est celle de l'Ouest et Sud-Ouest, en passant par les Mardu en ce qui concerne la section Milangka, et les Kuwarra et Ngaanyatjarra pour les autres sections.

Aujourd'hui les Ngaatjatjarra utilisent sans distinction les deux nomenclatures, celle adoptée dans les années 30 par les Pintupi, et celle qui leur est parvenue du sud-ouest, soit le système à 8 sous-sections et le système à 4 sections avec 6 termes. Pourtant, cette classification sociale n'est guère utilisée au sein des communautés Ngaatjatjarra dont l'organisation sociale se fonde essentiellement sur les moitiés générationnelles. Les sections sont plutôt un système d'appellation et de classification générale de personnes "étrangères" et permettent ainsi de régulariser les comportements. En contraste avec de nombreux autres groupes du Désert de l'Ouest et du Désert du Centre, tels les Aranda, Warlpiri, Pintupi de Papunya, Kukatja, Mardu etc., les sections ne sont pas utilisées comme des appellations individuelles au sein du groupe. Les Ngaatjatjarra s'adressent à leur parentèle proche ou lointaine par les termes de parenté, mais plus souvent par les noms personnels. Je reproduis à ce sujet un bref dialogue enregistré au tout début de mon travail de terrain entre une femme Warlpiri (W) qui parle également le Pitjantjatjara et une femme Ngaatjatjarra (N). La femme Warlpiri voulait savoir quelle était, en tant que nouveau venu, ma position classificatoire :

W : Qu'est-ce qu'il est (Yinni ngaapan¹) ?

¹ Yinni signifie en principe "nom". Mais dans ce contexte, la question porte sur la section car lorsque un Warlpiri demande le nom, c'est d'abord de la sous-section ou de la section dont il parle. Le Ngaatjatjarra

- N* : Mon frère cadet (Ngayuku marlanypa).
- W* : Alors, il est quoi ?...Tjarurru ? (*Insistant, en anglais*)
- N* : Oui, mon frère cadet (Yuwa, ngayuku marlanypa)

Si les Ngaatjatjarra préfèrent les appellations personnalisées aux appellations liées au système à section, ce qui réduit considérablement l'utilité de ce dernier au sein du groupe dialectal, il est pourtant également nécessaire de souligner que, plus encore, la classification établie par les sections n'est pas tout à fait compatible avec la classification réelle des parents Ngaatjatjarra. En effet, le système à section procède à une classification généralisée qui ne distingue pas les nuances pourtant importantes dans le système de parenté Ngaatjatjarra et notamment dans l'alliance. Ainsi, un kamuru (MB) et waputju (WF) sont identiques selon la classification en sections. Des siblings et cousins croisés du premier degré, considérés comme identiques par les Ngaatjatjarra, ne se trouvent pourtant pas dans la même section : les seconds sont classés avec les épouses/époux alors qu'ils ne peuvent être considérés comme tels.

Si, pourtant, les sections se sont diffusées jusque chez les Ngaatjatjarra et qu'elles y ont été adoptées sans difficulté apparente c'est, comme le constatait Turner, qu'elles peuvent être

[...] transférées vers d'autres sociétés avec des cultures apparemment incompatibles, elles peuvent y fonctionner pour un certain temps à un niveau formel jusqu'à ce que leurs implications sur des aspects reliés du système originaire deviennent apparents (Turner, 1976: 188; ma traduction¹).

Radcliffe-Brown et plus tard Scheffler, comme bien d'autres, avaient prévenu que le système à sections ne doit pas être appréhendé comme réglant les alliances, mais comme

peut aussi poser la question de manière suivante : Miri ngaapan? (Quelle est ta peau?), ou Yara ngaapan? (Quelle est ta section?).

¹ " They may be transferred to other societies with seemingly incompatible cultures, to operate there for a time on a formal level until their implications for related aspects of the indigenous system become apparent ".

une classification générale, une sur-classification de la parentèle. Chez les Ngaatjatjarra, ce sont les moitiés générationnelles qui possèdent, tant cérémoniellement que pour le comportement quotidien, une fonction organisatrice. Ce n'est pas pour autant, par contre, que nous allons en faire des " classes matrimoniales " à leur tour, telles que Lévi-Strauss les appréhendait¹. En effet, le bref chapitre sur le système Aluridja s'amorce avec la phrase suivante :

Les Aluridja utilisent, pour régler les mariages, deux termes réciproques, *tanamildjan* et *nganandaga*, dont le premier est employé entre membres de la même génération [...] (1967 [1947]: 231-2; c'est moi qui souligne).

Nous avons vu que ces appellations relatives désignant les moitiés générationnelles que cite Lévi-Strauss n'ont rien à voir avec la réglementation de l'alliance de mariage. S'il faut leur attribuer une fonction spécifique dans le système de parenté, ce serait celle de distinguer la parentèle en deux groupes : ceux qui sont réciproques entre eux et ceux qui ne le sont pas; avec toutefois deux exceptions considérables qui sont la non-réciprocité terminologique et comportementale entre aînés - cadets parmi les siblings réels et la réciprocité entre beaux-fils et beaux-pères, en plus de l'interchangeabilité des positions mère - fille. Le problème est identique à celui des sections : siblings et croisés sont dans la même moitié générationnelle, mais les premiers ne sont jamais des épouses/époux. Encore une fois, ces unités de l'organisation sociale que sont les moitiés générationnelles ne permettent qu'une classification sommaire des types de parents : ceux qui sont socialement des " frères et des soeurs " mais parmi lesquels se trouvent aussi les épouses et époux et ceux qui sont socialement des " pères et des mères " mais parmi lesquels se trouvent aussi les beaux-pères et belles-mères. Une classification sommaire qui, au contraire des sections, est effectivement utilisée par les Ngaatjatjarra en ce que, comme je viens de l'évoquer, toute personne de la même génération peut être appelée 'frère' ou 'soeur' et toute personne

¹ Suite aux analyses de Elkin qui encore en 1976 décrit les moitiés générationnelles comme des classes matrimoniales.

d'une génération adjacente peut être appelée 'père' ('fils') ou 'mère' ('fille') (voir aussi White, 1981).

J'ai souligné que c'est l'alliance de mariage et donc le passage de la terminologie dravidienne à la terminologie partiellement iroquoise (ou dravidienne avec termes affins spécifiques) en G-1, conditionnée par le facteur de la distance et associée au passage d'une terminologie hawaïenne à une terminologie de caractère dravidien à G-0, qui constitue, en fait, le véritable problème Aluridja en ce qui concerne la spécificité Ngaatjatjarra. Ce n'est donc pas seulement l'absence de distinction siblings - croisés, qui n'est que le reflet de cette classification sommaire de la parentèle en moitiés générationnelles et dont les appellations ne sont pas de véritables termes d'adresse ou de référence précis, mais l'accentuation de la différenciation entre la réciprocité et ses exceptions et la non-réciprocité et ses exceptions. L'extrapolation des termes désignant les siblings à l'ensemble de la moitié générationnelle constitue plutôt une terminologie métaphorique, voir métonymique, et sociale que spécifiquement classificatoire.

II.8. Un modèle de la société Ngaatjatjarra

Essayons de résumer, avant de passer à la partie suivante, les quelques éléments présentés. Le modèle sociétal Ngaatjatjarra peut être décrit selon deux axes. Le premier traduit le caractère cyclique du temps de la parenté, le second exprime la continuité segmentaire (ou quantique, parce que l'entre-deux n'a pas de véritable fonction identitaire) de l'espace. Sur ce modèle "espace segmentaire - temps cyclique" se reproduisent en perpétuelle alternance les moitiés générationnelles liées entre et au sein d'elles par des forces d'attraction et de répulsion similaires aux particules élémentaires des atomes se mouvant autour du noyau (Figure 60, page 377).

Reprenons quelques-uns des éléments principaux de ce modèle. Lors de l'analyse du terme kurri (épouse/époux), j'ai proposé l'idée que son caractère trans-générationnel ne pouvait être apprécié au sein du système classificatoire que si l'on opérait une condensation ou fusion des générations de sorte que ne subsiste comme opposition élémentaire plus que celle entre les deux moitiés générationnelles (*cf.* Figure 46 à la page 311). Nous avons vu que cette fusion a par ailleurs été justifiée grâce à divers phénomènes, comme la relation d'égalité et même d'identité entre les membres de générations alternées, accompagnée de termes réciproques (*cf.* Figure 47 à la page 313), comme aussi la relation nommée kalyartu qui établit une identité de personnalité entre des personnes certes de générations distinctes, mais de moitié identique (*cf.* page 272 et suiv.), ou enfin grâce à un des modes principaux de l'affiliation territoriale qui est avec le père du père pour un homme et la mère de la mère pour une femme, c'est-à-dire ce que l'on pourrait appeler une descendance indirecte (parce qu'elle saute une génération) et duo-linéaire ou symétrique sexuée (parce qu'elle est différente pour un homme et sa soeur) (*cf.* page 172 et suiv.). Nous avons également vu que ce que j'appelle l'effet Y de l'alliance de mariage rapproche les membres de générations identiques selon la perspective comportementale, et il en va de même pour la filiation du couple et de ses siblings — parce que des cousins croisés du premier degré se considèrent comme des siblings —, mais maintient et même accentue la distance entre les générations par l'extrapolation de l'évitement des beaux-parents sur le groupe des siblings (*cf.* Figure 53 à la page 339).

J'ai, comme autre exemple, émis l'hypothèse que la réciprocité terminologique et comportementale entre le beau-père et le beau-fils (waputju) — phénomène qui est pourtant contradictoire avec l'opposition générale entre personnes de générations adjacentes — pouvait être comprise comme le miroir de cette fusion des générations, accompagnée de l'adjonction d'une symétrie de réciprocité au sein de la génération d'Ego à la symétrie des réciprocités située sur les générations adjacentes (*cf.* Figure 55 à la page 348). Nous verrons un peu plus loin comment cette exception, cette réciprocité entre beau-père et beau-fils, peut être mise en relation avec la seconde particularité qui est celle de l'inversion des termes et positions entre mère et fille (*cf.* page 423 et suiv.). La seconde peut être associée à la transmission du sang — de la substance identitaire et nourricière du totem de conception — par les femmes et donc entre mère et fille, porteuses d'un sang identique et assujetties à la volonté ou à la capacité mutuelle de transmettre ce sang afin

que l'identité et la réciprocité entre générations alternées soit durable. La première particularité, à travers l'initiation du beau-fils par le beau-père, reflète par contre le droit et la responsabilité de manipuler ce sang. Les deux hommes dépendent, ici aussi, de la volonté et de la capacité de l'autre de transmettre ce droit et ce devoir pour que la génération alternée (ou descendance indirecte) puisse se réaliser, car seul un homme initié peut manipuler ce sang et se reproduire.

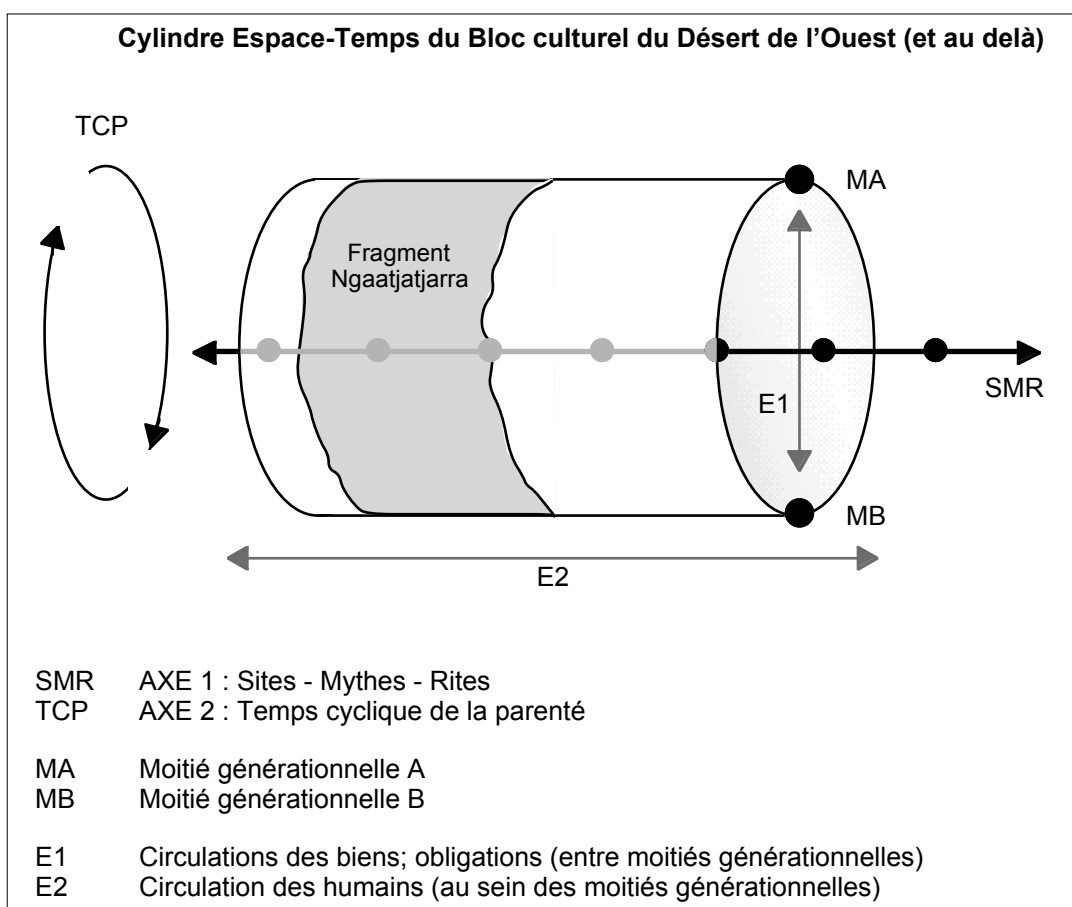


Figure 60: Cylindre Espace - Temps du la culture du Désert de l'Ouest

Ainsi, dans la figure cylindrique, ne retrouvons-nous plus que deux moitiés générationnelles qui alternent dans un cycle continu, la génération MA faisant suite à MB et MB à MA. Ce qui relie les deux points, les deux moitiés, que l'on peut considérer

comme l'opposition entre ceux qui engendrent et ceux qui ont été engendrés, encore que les engendrés donnent naissance à ceux qui engendrent au cycle suivant, est précisément une réciprocité ici non pas comportementale, émotionnelle ou identitaire, mais fonctionnelle entre la mère et sa fille et entre le beau-père et son beau-fils. Dépourvues de ces deux relations qui permettent mouvement centrifuge continu des générations autour de l'axe central et de maintenir ainsi une distance constante entre elles, les moitiés se sépareraient formellement sur des spirales allant vers l'infini. C'est donc par la transmission du contenu substantiel de la reproduction à travers les femmes et par le transfert de la manipulation masculine de cette substance, comme je l'ai montré ailleurs (Dousset, 1996), que s'exprime la cohésion et la complémentarité non seulement entre le monde masculin et le monde féminin, mais également entre les générations.

Ce qui distingue les deux moitiés MA et MB sont également les matières qui y circulent. Si au sein des moitiés ce sont les êtres humains qui se dispersent le long de la séquence spatiale selon la règle de l'exogamie, on retrouve entre les générations les obligations de partage et de redistribution des biens et services les plus contraignantes. A travers l'alliance de mariage se constitue ainsi une toile renforcée et maintenue par des obligations et réciprocités qui peuvent être représentées selon un schéma vectoriel au sein du modèle cylindrique (Figure 61 et Figure 62).

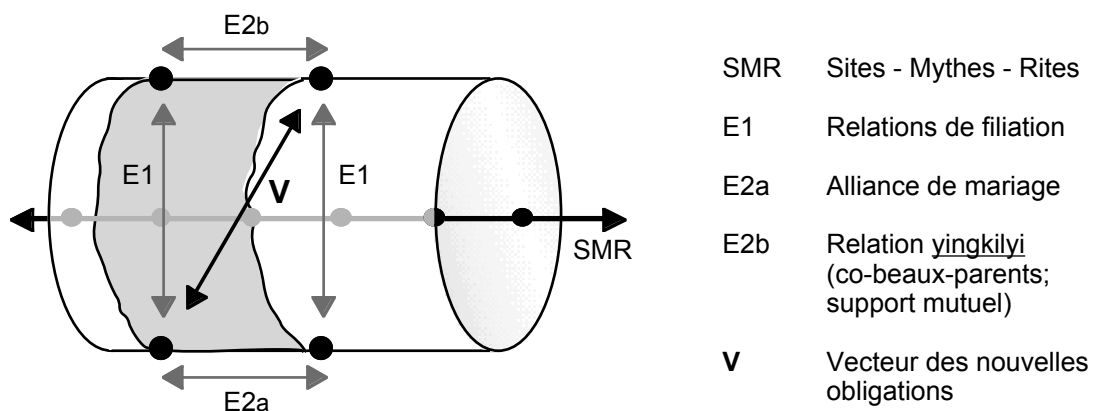


Figure 61: Modèle cylindrique et le vecteur qui découle de l'alliance de mariage

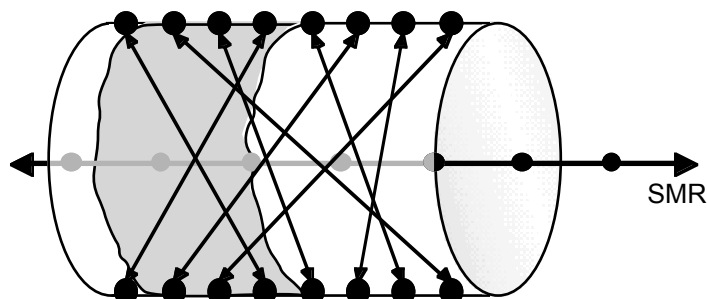


Figure 62: Ensemble des vecteurs : toile des interrelations tissées à travers le Désert de l'Ouest

Mais, on l'aura deviné, ce qui prolonge le modèle virtuellement vers l'infini, ce qui de plus le rend tridimensionnel, qui permet de tisser la toile vectorielle et de lui donner sa forme cohérente, ce qui enfin constitue les noyaux autour desquels circulent les particules de l'organisation sociale que sont les moitiés générationnelles, est l'axe que j'ai appelé SMR : Sites - Mythes - Rites.

Cet axe est certes continu et ouvert vers l'extérieur, tout comme les moitiés elles-mêmes, mais il est aussi segmenté ou quantique parce que des repères discrets constituent les maillons d'une chaîne dont seul l'assemblage produit la continuité. SMR rejoint ce que Tonkinson (1991 [1978]: chapitre 1) appelle " l'impératif spirituel " : la primauté que les Aborigènes accordent à la religion. Peut-être faudrait-il dire l'impératif spatio-spirituel, encore que la spiritualité aborigène n'ait de sens que dans son contexte spatial et réciproquement.

Les lettres SMR désignent trois ensembles phénoménologiquement distincts mais connectés, voire indissociables, par leur essence. Le premier, les sites, représente l'aspect spatial, la référence physique, les lieux où les choses se sont produites jadis et où elles continuent d'exister. Le second, les mythes, constituent le discours démiurgique : ils expliquent l'existence et son apparence. Les héros mythiques marquent de leur traces l'espace et se matérialisent dans les sites. C'est ainsi que la miction de Marlu, le kangourou

du Temps du Rêve (Tjukurpa), suscite le lac Hopkins dont le nom indigène, Kumpu, signifie littéralement urine. Le troisième enfin, les rites, sont l'action grâce à laquelle les humains assurent la persistance de l'existence et de son apparence inaugurée ou façonnée par les héros. Les sites n'ont de substance signifiée que grâce aux mythes qui les isolent dans le continuum de l'espace — car ce sont eux qui placent les maillons et éliminent l'entre-deux —, tout comme les mythes ne peuvent avoir de contenu et de continuité sans l'action rituelle. Mais, à l'inverse, l'action rituelle est inefficace sans repères physiques et mythiques.

J'ai nommé les principaux maillons spatiaux de cet axe pour l'aire d'influence des Ngaatjatjarra. Il s'agit de Kurlkurlta au sud de la communauté de Kiwirrkurra, de Patjarra à proximité de la communauté de Karilywara, et de Kurruyultu au nord, Kulail à l'est et Julia au sein des Rawlinson Ranges. Ce sont ces sites qui possèdent une importance centrale pour les Ngaatjatjarra, mais cet inventaire n'est pas exhaustif. Une multitude de lieux intermédiaires, d'importance mythique variable, témoignent de la continuité spatiale des récits qui y sont associés. Marlu, pour reprendre notre exemple, voyage d'Est en Ouest, crée et traverse Kumpu, se déplace vers Tjukurla et Kurruyultu, franchit les Rawlinson Ranges et poursuit son voyage en direction du Sud-Ouest. Nous avons vu que ces sites pouvaient également être interprétés comme les repères spatiaux de ce que j'ai appelé les groupes régionaux (cf. _Carte 7 à la page 150). Ainsi, notre héros traverse-t-il d'abord des sites que j'ai associé au groupe Tjukurla-Kulail-Kurruyultu, puis ceux des groupes des Rawlinson Ranges et enfin la région du groupe Wanarn-Kulail, sans que son itinéraire trouve ses origines, ni sa destination finale au sein de l'aire d'influence Ngaatjatjarra. De ce fait, reconstituer l'ensemble ou un sous-ensemble de la narration mythique n'est possible que si le groupe, quelle que soit sa composition, reconnaît le caractère partagé du récit et donc procède à l'échange et à l'assemblage des diverses connaissances locales.

La nature fragmentée des mythes éclaire aussi la nécessaire participation d'autres personnes et groupes qui sont spatialement indépendants et distants dans les rites, car si les mythes sont le “ mode d'emploi ” des cérémonies et que ces mythes sont partagés, alors seule la coopération entre divers groupes permet d'assurer l'efficacité rituelle. Rappelons-nous à ce sujet que l'initiation est surtout la rencontre et l'association d'au moins deux personnes, le beau-père/initiateur et le beau-fils/initié, et que ces hommes doivent inmanquablement provenir de groupes régionaux ou dialectaux distincts. Tout comme la

sélection des sites sur lesquels les initiations doivent avoir lieu, les rites sont la contrefaçon des événements du Temps du Rêve : les héros ont appris aux hommes les principes opératoires de l'initiation et les hommes ne font que reproduire ce qui leur a été transmis par la voie des mythes.

Il en est de même pour les rites de reproduction ou de multiplication des espèces naturelles. Visant à maintenir le stock animal et végétal, ces rites sont mis en scène sur des sites associés à une ou plusieurs espèces naturelles et doivent être accomplis par les personnes dont l'association avec ce lieu est la plus forte. Chaque groupe régional, ou même dialectal, ne peut revendiquer au sein de son aire d'influence un ensemble de sites correspondant à la totalité des espèces naturelles, et il se trouve de ce fait tributaire de la bonne pratique de ses voisins proches ou lointains qui, en réalisant le rituel, assurent également la prolifération des espèces sur les autres territoires : une coopération rituelle qui était donc vitale, surtout s'il s'agit d'espèces consommées¹.

Ainsi, tout comme l'alliance de mariage ne peut être contractée sans un autre qui soit structurellement identique, c'est-à-dire de même moitié générationnelle, mais spatialement et sociologiquement distinct, les groupes régionaux ne peuvent reproduire un ensemble ou sous-ensemble mythique sans le savoir des autres groupes régionaux et ne peuvent produire le complexe rituel sans la coopération d'autrui. Le caractère expansif et inclusif que j'ai attribué à la parenté, et notamment à l'alliance de mariage Ngaatjatjarra, c'est-à-dire l'exogamie stricte accompagnée d'une consanguinisation des co-résidents ou co-territoriaux, doit donc être considéré conjointement avec la propriété segmentaire de la structure spatiale et mythique et la nécessité de coopération rituelle qui en découle.

Expansion et inclusion, segmentation et coopération, sont certes les facteurs prépondérants du modèle sociétal Ngaatjatjarra, mais produisent pourtant les raisons pour lesquelles il est difficile de délimiter cette société, d'en formuler le dedans et le dehors, de distinguer l'étranger du propre ou familial, comme en témoigne le terme yungarra mari

¹ Pour de plus amples détails sur les rites de reproduction des espèces et la coopération rituelle on pourra, parmi d'autres, consulter Berndt & Berndt (1992 [1964]: 273), Elkin (1933: 284 et 1967: 214), Kolig (1988: 217), Piddington (1932: 376), Rose (1968: 208), Testart (1987: 180-1) et Tonkinson (1988b: 160 et 1991 [1978]: 117 et suiv).

(famille, parentèle). L'unique véritable critère qui demeure sur le terrain et qui répond à la question est celui de la déclaration de l'indigène : " je suis un Ngaatjatjarra " ; tout en sachant que deux semaines plus tard il dira peut-être " je suis aussi un Pintupi " .

Les motifs qui permettent d'affirmer une identité puis d'y ajouter une seconde relèvent de raisons de différentes natures. La première renvoie à la résidence prolongée dans une communauté associée à une aire traditionnelle que l'on nomme aujourd'hui Ngaatjatjarra. Elle circonscrit une référence spatiale qui n'était jadis qu'orientée ou contextuelle, parce qu'à l'ouest, on dit et disait plutôt ngaanya que ngaatja pour 'ceci' et parce que à l'est, en revanche, nyangatja remplace ngaatja. Quelque part entre ngaanya et nyangatja se trouve ngaatja. Les Ngaatjatjarra se trouvent donc quelque part entre les Ngaanyatjarra et les Pitjantjatjara.

La seconde affirmation qui stipule l'appartenance Pintupi, par contre, se réfère à l'ascendance (ses parents et grands-parents) dont l'origine géographique se situe au nord, en direction de l'aire que l'on nomme sans plus de précision aujourd'hui Pintupi. Dans le Nord, là où se trouvent des gens qui, selon ce que prétendent ceux du Sud, n'arrêtent pas de s'exclamer pintu pi ('oh non') !

Cette relativité de l'orientation sociale et identitaire se retrouve même dans la terminologie de parenté. Rappelons-nous l'inventaire des termes désignant les cousins croisés (_Tableau 17 à la page 307). Dans la partie nord de ce que j'ai appelé l'aire d'influence Ngaatjatjarra, on s'adresse aux cousins croisés proches par le terme watjirra, alors que dans le Sud, ce sont au contraire les cousins croisés distants qui sont désignés ainsi. Il en va de même pour les affiliations sociales et les pratiques rituelles : dans le Nord, les gens préfèrent organiser les cérémonies avec des gens appelés Pintupi, alors que dans le Sud c'est avec des Ngaanyatjarra et des Pitjantjatjara.

J'ai tenté de montrer dans la première partie de ce travail comment au cours de ces dernières décennies s'est construite une affiliation relativement discrète à des entités sociales nommées et je n'en rappellerai que les deux agents principaux. Le premier est la conséquence de la politique occidentale qui estimait nécessaire la délimitation d'ensembles sociaux et territoriaux afin de pouvoir définir sa politique. Le second fait suite à la concentration de personnes d'origines régionales diverses dans des missions, stations et centres urbains qui instituent, de manière parfois arbitraire, des unités sociales aux appellations globalisantes selon des critères pourtant relatifs et orientés. Ainsi, ceux qui

étaient en relation depuis des décennies avec la mission de Warburton allaient se démarquer socialement et spatialement de tous ces gens du nord et nord-est qui n’y étaient parvenus que tardivement et que l’on allait englober dans une entité — ceux qui disent ngaatja —, dont l’attribut sous-jacent était similaire à celui inhérent au témoignage de cet homme Warlpiri que j’ai cité et qui parle des Pintupi arrivant à Papunya comme de “ sauvages qui viennent de l’Ouest ”.

Dans le modèle cylindrique de la société du Désert de l’Ouest je n’ai donc reflété le fragment Ngaatjatjarra que par une zone ombragée et aux contours irréguliers. Les caractères expansif, inclusif, segmentaire et coopératif du fonctionnement des relations entre familles et groupes régionaux reflètent le premier critère nécessaire qu’il faut isoler dans la construction d’une structure à partir d’une culture : la distance est le facteur premier dans l’établissement de relations de proximité, cela va de soi. Mais, en plus, cette distance sociale et géographique ne nécessite qu’une seule limite ou mise en opposition qui n’est pas celle entre étranger et semblable, mais entre moitiés générationnelles identiques et distinctes. De ce fait, tout comme les alliances, les mythes et la coopération rituelle, la société Ngaatjatjarra est virtuellement ouverte vers l’infini et n’est limitée que par autrui, par un autre groupe ou par une autre tribu, qui refuserait d’établir des alliances et de coopérer et qui ne penserait pas qu’il soit nécessaire d’échanger avec ces gens du désert.

III. _

LES ALURIDJA SONT-ILS UN PROBLÈME ?

Dans la première partie de ce travail je me suis efforcé de donner un aperçu géographique, historique et politique du contexte de l'ethnographie chez les Ngaatjatjarra. Il a été question de l'histoire du contact avec la société occidentale et de ses différents acteurs : explorateurs, missionnaires, anthropologues et fonctionnaires. Un des effets du contact et sa conséquence directe, dont la concentration de groupes et leur sédentarisation dans des communautés, est le renforcement d'identités communautaires au sein de ces agglomérations par la confrontation de groupes dont les relations n'étaient auparavant certainement pas nulles mais moins intensives et quotidiennes.

Dans la deuxième partie il a été question de l'ethnographie de l'organisation sociale et de la parenté chez les Ngaatjatjarra et notamment à Tjukurla. J'ai tenté de présenter un ensemble d'éléments ayant trait à l'intégration de l'individu au sein de la toile de la parenté et donc de son affiliation sociale et territoriale. Une part importante a été consacrée à l'alliance de mariage et notamment au mariage irrégulier parce qu'il permet de déterminer en quoi consiste l'un des idéaux principaux de l'alliance de mariage régulière. Il en résulte que le mariage est une institution qui puise sa structure ou son mode de fonctionnement directement dans la conception Ngaatjatjarra de la distance et de la proximité. Rappelons-

nous que lorsque des affins réels ne sont, a priori, pas des affins potentiels, ils sont traités comme des consanguins. Aussi, trouver une épouse c'est trouver d'abord un père d'épouse ou un époux de fille suffisamment distant pour qu'il soit susceptible d'être appelé par la terminologie réservée aux affins.

J'ai également évoqué que les contenus de la proximité et de la distance se sont, suite au contact, transformés d'une perspective locale en une perspective globale. En effet, si l'exogamie traditionnelle était celle des groupes régionaux qui trouvaient leurs épouses pour la majeure partie parmi les autres groupes régionaux, avec lesquels ils partageaient, malgré les conflits, une identité culturelle soudée par des critères linguistiques, mythologiques (en ce qu'ils s'associaient ou tentaient de s'associer à un certain nombre de sites mythologiques et cérémoniels majeurs, tels Kurlkurlta, Patjarra et Kurruyultu) et donc territoriaux, aujourd'hui cette exogamie "régionale" ou "locale" a été enrichie d'une exogamie "dialectale" ou "globale" en ce que l'on tente d'épouser aujourd'hui également des personnes originaires de l'extérieur de l'aire d'influence Ngaatjatjarra traditionnelle. Cette transformation du local vers le global est la conséquence de la sédentarisation, de la centralisation et du contact intime entre divers groupes dialectaux, mais les motifs en sont toujours aussi "traditionnels" parce qu'ils visent à diversifier les alliés et donc les ressources économiques et politiques disponibles et de tisser une toile de solidarité et de réciprocité qui dépasse la perspective locale.

Ces deux premières parties ont été la préparation d'abord contextuelle, puis ethnographique de cette troisième partie dans laquelle j'aimerais aborder la parenté Aluridja, et notamment Ngaatjatjarra, d'un point de vue plus théorique. L'idée conductrice est d'appliquer des approches théoriques et méthodologiques aux faits présentés et de proposer non pas une, mais un ensemble d'explications possibles au problème dit Aluridja. A ce sujet, je commencerai par détailler la définition de ce système et d'en présenter ses origines. Je m'aventurerai par la suite vers d'autres régions australiennes et du monde afin de voir si le cas Aluridja est réellement isolé et limité au Désert de l'Ouest. Enfin, je proposerai un certain nombre d'approches envisagées et envisageables sur la question par le biais de quatre domaines principaux : l'approche diachronique ou historique, l'approche écologique et économique, l'approche totémique ou symbolique et l'approche formaliste. Si je pense avoir déjà présenté un certain nombre d'explications probables à la question, notamment à partir de l'importance des moitiés générationnelles et de la politique de

l'alliance de mariage, les diverses approches discutées dans cette partie permettront de les enrichir et de les nuancer.

III.1. **_A.P. Elkin et “ ses ” Aluridja : l'origine d'une confusion**

Elkin (1967 [1954]) définissait cinq types principaux de systèmes de parenté pour l'Australie dont je n'évoquerai que les particularités liées à l'alliance de mariage¹. Le système Kariera avec mariage entre cousins croisés de premier degré bilatéraux autorisé, le système Karadjeri avec mariage avec la cousine croisée du premier degré matrilatérale, le système Nyul-Nyul ou Aranda avec mariage avec la cousine croisée du deuxième degré bilatérale, le système Unagrinyin avec mariage avec FMBSD, et, enfin, le système Aluridja (voir la Carte 1 à la page 11 pour localiser les groupes).

Elkin dédiait une grande partie de son *Kinship in South Australia* (1938-40) à l'étude du système Aluridja qu'il classait selon trois sous-types, le type Aluridja du Sud (de Yalata et Ooldea jusqu'au sud-est de Kalgoorlie), le type Aluridja du Nord comprenant le reste du bloc culturel du Désert de l'Ouest dans sa partie orientale et le système dit des *Spinifex tribes* à l'ouest de l'angle formé par les frontières des trois états WA, SA et NT. Selon Hamilton (1979: 301) le système Aluridja est révélateur des caractères suivants :

- 1) Absence de moitiés exogames (patrilinéaires ou matrilinéaires)
- 2) Absence de sections ou sous-sections
- 3) Pauvreté terminologique

4) Absence de termes distincts pour les cousins croisés et les enfants de cousins croisés, c'est-à-dire une classification des cousins croisés avec les siblings et des enfants de siblings de sexe opposé avec les enfants.

¹ Pour plus de détails, on pourra également consulter Radcliffe-Brown, 1930-31.

C'est évidemment ce dernier point qui pose un problème. La conséquence directe en est que les épouses et époux ne sont pas distinguables selon la terminologie seulement, mais aussi que le type de système terminologique, de classification de la parentèle, diverge selon les générations considérées. En d'autres termes, le système Aluridja est un système de type Iroquois ou Dravidien (*bifurcate merging*) à G-1, puisque le sexe et la latéralité entraînent une distinction classificatoire, alors qu'au sein de la moitié générationnelle d'Ego, il est de type Hawaïen, puisqu'on n'y distingue les personnes que selon le sexe. Le premier type de système est souvent associé à un principe de descendance unilinéaire, le second à une descendance ambilinéaire. La génération des enfants d'Ego est selon le cas, de type Hawaïen ou, comme chez les Ngaatjatjarra, Dravidien dans lequel le Hawaïen peut être appliqué à condition que les enfants ne soient pas mariés ou que leur mariage ne soit pas encore envisagé. Comme nous l'avons vu et comme l'écrit Hamilton (1979: 301), la réelle prescription de mariage est l'exogamie du groupe régional ("local" pour Hamilton) et résidentiel, et non pas une conformité terminologique. Ceci renvoie au problème de la définition du terme "prescription" qu'il me paraît utile de rappeler ici.

Selon Needham (1973), trois principes de définition de cette notion peuvent être ou ont été proposés. Le premier est statistique : à partir d'un certain taux d'alliances conformes à une structure ou règle on peut parler de prescription. La seconde est "légale" ou normative : il s'agit de la règle emic, et donc prononcée, sur l'alliance de mariage. Ce type de définition avait été adopté par Leach (1965, cité dans Needham). La troisième est structurale : pour Needham, la prescription découle de la structure terminologique car c'est elle qui est prescriptive (la cousine croisée est distinguée des autres parce qu'elle est une épouse) et non pas l'alliance en elle-même. La prescription dont il sera question ici est du second type, car il s'agit de règles énoncées (et majoritairement satisfaites) et non pas d'une prescription qui découlerait du système terminologique seulement puisque, justement, les siblings peuvent être confondus avec les croisés. Du point de vue de G+1, par contre, la prescription est du troisième type puisque l'épouse est la fille d'une personne classée et référencée en fonction du *bifurcate merging*, encore que, ici également, 'MB' et 'FZ' ne sont que formellement (du point de vue classificatoire) identiques à WF (et 'WF') et WM (et 'WM') respectivement.

Il faut maintenant se poser la question de savoir en quoi cette fusion de divers

manières de classer la parentèle au sein d'un même système est aberrante et surtout pour qui. A partir de quand, de combien, de quel degré une réalité devient une aberration théorique ? Il est bien évident que l'aberration ne peut être mesurée qu'à partir d'une échelle théorique préétablie et que si une réalité n'est pas conforme à l'échelle, c'est que c'est l'échelle qui pose un problème puisqu'elle ne possède pas la capacité de rendre compte de cette réalité. Mais telle ne sera pas la question première ici qui renvoie plutôt à l'épistémologie qu'à l'ethnologie. Car cette aberration est aussi une déviation par rapport aux types de systèmes australiens voisins du système Aluridja. Comment se fait-il que le système Aluridja existe alors qu'il est géographiquement entouré de systèmes conformes (ou presque) à nos modèles théoriques ? Attardons-nous d'abord sur la distinction que Elkin établissait entre les Aluridja du Sud, les Aluridja du Nord et les *Spinifex tribes* avant de savoir si ce système n'est qu'un îlot déviant, passager, au sein d'une mer bien conforme, ou si, en fait, il s'agit d'un phénomène répandu dont l'existence doit être intégrée comme une " normalité " dans nos systèmes de mesure.

Suite à la demande de Radcliffe-Brown, Elkin passe l'année 1930 à enquêter sur les tribus de l'Etat de l'Australie du Sud (SA) avec comme accent principal la parenté et l'organisation sociale. Il publiera ensuite un certain nombre d'articles, dont *The Dieri Kinship System* (1931a), *The social organisation of South Australian tribes* (1931b), *Cult-totemism and mythology in Northern South Australia* (1934) et *Beliefs and practices connected with death in north-eastern and western South Australia* (1937).

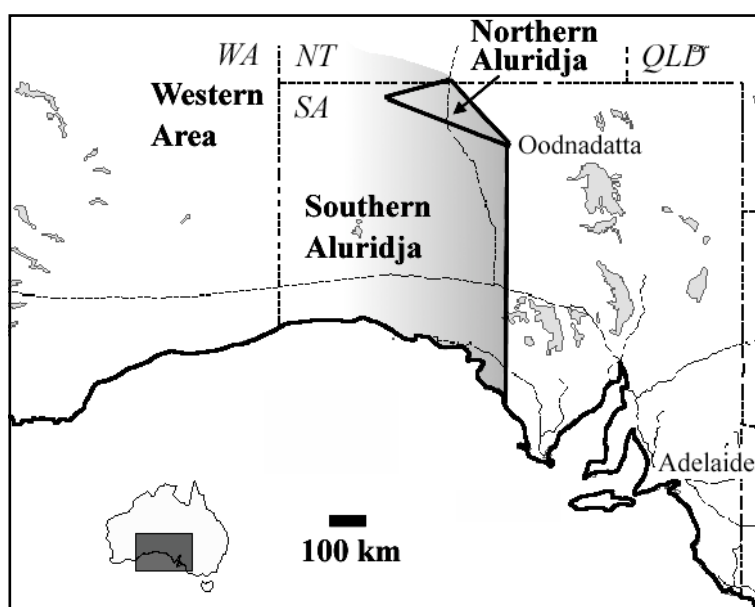
Dans *The social organisation of South Australian tribes* (1931b) il distingue déjà nettement les sociétés de type Aluridja dans la partie ouest de l'Australie du Sud des sociétés se trouvant dans la partie est. Les caractéristiques qu'il leur attribue sont l'absence d'organisation duale (moitiés et sections), la spécificité de leur système de parenté (pauvreté terminologique), le totem local acquis par le lieu de naissance, la mythologie qui est similaire dans l'ensemble de l'aire en question, la croyance dans les esprits-enfants et le motif des cicatrices sur le dos des hommes initiés qui est identique dans l'ensemble de l'aire.

Mais son travail le plus important sur l'Australie du Sud paraît entre 1938 et 1940 : *Kinship in South Australia*. Réparti en cinq numéros de la revue *Oceania* et comportant quelques 180 pages, il décrit et discute pratiquement l'ensemble des systèmes de parenté

présents dans le SA. C'est aussi dans cette série d'articles qu'il définira le système de parenté dit de type Aluridja, source dont se servira Lévi-Strauss.

Elkin divise le SA en quatre régions principales en fonction des formes de l'organisation sociale : (1) les systèmes de type Yarlalde avec absence de sections et moitiés mais avec un accent sur les clans patrilineaires localisés et exogames, (2) ceux qu'il appelle les *Eastern* ou *Lakes Group*, situés dans pratiquement toute la partie est de l'Etat, avec moitiés matrilineaires, clans sociaux matrilineaires et, dans la partie nord-est, clans culturels patrilineaires et dont les systèmes de parenté varient du type Kariëra et Karadjëri jusqu'au type Aranda, (3) les Aranda du Sud, dans la partie nord de l'Etat, avec sections mais sans moitiés matrilineaires et un système de parenté de type Aranda, et (4), enfin, toute la partie ouest de l'Etat et jusqu'à Warburton, Laverton et Kalgoorlie dans le WA, avec le système de type Aluridja, sans sections ni moitiés, une pauvreté terminologique et une classification des cousins croisés avec les frères et soeurs.

Plus encore, la région dans laquelle le système Aluridja est présent, est divisé par l'auteur en trois aires selon trois sous-types: (1) le système de type Aluridja du Nord, (2) le système de type Aluridja du Sud et (3) le système dit de la *Western Area* (*Spinifex tribes*).



Carte 15: Répartition des systèmes Aluridja selon Elkin

Le système Aluridja du Nord

L'aire comprise dans le triangle Oodnadatta - Musgrave Ranges - Ligne du télégraphe (*cf.* Carte 15) englobe un système que Elkin nomme Aluridja du Nord dont les représentants sont les Anti-gerinya (Andekarinya, Antakarinja). L'auteur résume ce système en six points principaux.

(1) Les Aluridja du Nord reconnaissent quatre lignes de descendance à travers quatre familles dans G+2, comme les Aranda.

(2) Mais, ces quatre lignes ne sont pas représentées dans la terminologie qui ne distingue que les sexes dans G+2. Aussi, les termes en G-2 et G+2 sont distincts, par opposition au système Aluridja du Sud.

(3) L'alliance de mariage est entre cousins du second degré classificatoires seulement, dont, pour Ego masculin, avec FFZSD et FMBSD, comme dans le système Aranda et Dieri, et avec MMBSD et MFZSD. La règle est l'exogamie des hordes de FF, MF et MMB, et l'alliance avec la fille d'un 'MB' et d'une 'FZ' à condition qu'ils soient généalogiquement comme spatialement distants.

Je me permets de rappeler ici que si l'épouse doit être la fille d'un 'MB' et d'une 'FZ' et s'il n'y a pas de termes distinguant les présumées lignes de descendance en G+2, je vois mal comment Elkin peut soutenir que l'alliance est avec FFZSD, FMBSD, MMBSD et MFZSD. Il s'agit tout simplement de MBD et FZD classificatoires, géographiquement et généalogiquement lointaines, les termes pour MB et FZ étant distincts des autres termes en G+1.

(4) L'absence de moitiés (matrilinéaires et patrilinéaires) a provoqué ou permis cette classification propre au système Aluridja des parents (*cf.* point 5). Je reviendrai ultérieurement sur cette affirmation, mais je me permets dès à présent de poser l'interrogation suivante : comment se fait-il que quelque chose qui n'est pas présent, qui est absent, ait provoqué une autre chose, celle-ci bien présente ?

(5) La classification spécifique au système Aluridja se résume à l'absence de distinction terminologique entre cousins croisés et siblings. Mais, au contraire du système

Aluridja du Sud, cette classification n'est pas menée jusqu'à sa cohérence complète en ce qu'il existe des termes spécifiques pour désigner les enfants de siblings de sexe opposé, c'est-à-dire les cousins croisés des enfants.

(6) Ce système terminologique est le reflet de l'organisation en niveaux générationnels. A l'exception du terme réciproque umari (WF, DH), aucun terme n'apparaît dans plus d'une génération, ce qui, selon Elkin, soulignerait l'interdiction d'épouser entre générations (adjacentes).

Le système Aluridja du Sud

Au sud de Oodnadatta et à l'est des lacs jusque dans le *Great Victoria Desert* se trouve ce que Elkin appelle le système Aluridja du Sud, dont les représentants principaux sont les Madutara ou Kukata (Kokata), Wongaii (Wongkayi), Ngalia et autres. Le système est similaire, sinon identique à celui retrouvé au nord mais, toujours selon Elkin, plus cohérent. On y applique pour mZCh et fBCh les mêmes termes que pour Ch. Le mariage est avec une fille d'un cousin croisé ou d'un frère de la mère, comme dans le Nord, mais aussi avec la fille d'une cousine croisée ou d'une soeur du père. Les termes en G+2 et G-2 sont identiques, et l'application des termes " aînés - cadets " au sein de la génération d'Ego se fait, chez les cousins, en fonction de l'âge relatif des parents. Pour Elkin, le système du Sud serait une simplification du système du Nord, car tous les cousins sont classés B et Z, et pas seulement ceux du second degré.

Je me permets ici encore d'ajouter un bref commentaire. Lorsque Elkin écrit que tous les cousins croisés peuvent être appelés B et Z, et qu'il ajoute à l'exception de celles qui peuvent être des épouses et de ceux qui peuvent être des frères d'épouses, pour lesquels Ego applique un terme distinct, c'est qu'il n'y a en effet pas de termes " consanguins " qui distinguent les cousins croisés des siblings, mais il y a bien des termes " d'affinité ", puisque, en principe et si l'exogamie locale est respectée, tous les cousins dépassant le second degré peuvent être des épouses et frère d'épouses potentiels. Des remarques similaires doivent être faites en ce qui concerne la soi-disant règle de mariage avec MMBSD et FFZDD, soit la fille d'une cousine croisée de la mère et la fille d'une cousine croisée du père. Il me paraît qu'Elkin déduit cette règle d'alliance (et cette classification de type iroquois) directement de la terminologie, or ceci n'est pas possible lorsque divers systèmes terminologiques cohabitent dans des générations adjacentes. En d'autres termes,

il semblerait qu'Elkin établit la relation de cause à effet suivante :

- 1) Ego épouse une cousine croisée (fille d'un frère de la mère et la fille d'une soeur du père) qui est donc la fille d'un sibling de sexe opposé de ses parents.
- 2) Mais les parents appellent leurs cousins croisés comme ils appellent leurs siblings.
- 3) Donc, MMBSD est identique à MBD ou MMBDD.

Bref, selon Elkin, parce que des personnes de positions classificatoires théoriquement distinctes en G+1 (d'après le principe *bifurcate merging*) utilisent entre eux une terminologie de type Hawaïen, il en conclut que cette même distinction n'est pas établie en G-0. Et l'auteur va même plus loin en parlant de “ *brother-sister marriage* ”. Or tel n'est, évidemment, pas le cas, puisque Ego applique un terme distinct (kamuru) au frère de sa mère (même s'il peut également l'appeler “ père ” lorsque c'est l'appartenance à la moitié générationnelle qui est mise en avant), et surtout un terme distinct à WF qui ne peut être appliqué à des croisés masculins de la mère, mais seulement à ses siblings classificatoires et distants masculins. Mais abordons maintenant le dernier sous-type Aluridja.

Le système dit de la *Western Area*

Dans ce que Elkin appelle le *Spinifex Country*, c'est-à-dire à l'ouest et au nord-ouest de la frontière entre le SA et le WA, incluant Warburton et jusqu'à Laverton et Kalgoorlie (WA), est représenté le système dit de la *Western Area*, avec les Mandjindja comme principaux représentants. Cette variante est identique au système dit du Sud mais avec comme particularité le fait que les sections s'y sont diffusées. Elkin pose à ce sujet la question suivante, que je cite entièrement car elle rejoint l'interrogation que je m'étais posée à l'égard de la relation de cause à effet entre organisation sociale (moitiés et sections) et système terminologique :

Sachant de l'analyse précédente des systèmes de parenté de type Aluridja que leur forme a émergé pour une grande partie à cause de l'absence de sections ou moitiés, la question suivante se pose : Quel a été l'effet sur le système de parenté de son association avec les sections ? Ceci est, en effet, le point théorique le plus important en ce qui concerne la parenté dans

cette troisième aire de la région “Aluridja” (Elkin, 1938-40: 300; c’est moi qui souligne, ma traduction¹).

Il constate correctement que le système terminologique est mal corrélé avec les sections, pour les raisons que j’ai évoquées dans le chapitre *Organisation sociale et parenté : une distinction justifiée ?*, et il en conclut que la fonction immédiate du système à sections est de fonctionner en paires comme des “lignes générationnelles”. En fait, le système à section ne serait, dans cette région, rien d’autre que l’expression des moitiés générationnelles en ce que chaque moitié unit deux sections. Mais il ajoute aussi que les sections auraient un avantage pratique en ce qu’elles permettent de distinguer les “lignes” selon les cousins croisés, fonction qui n’est accomplie que dans un “degré très limité” dans le système Aluridja. Il faut alors se poser à nouveau le même type de question par rapport à l’analyse d’Elkin pour les autres systèmes Aluridja : en quoi la distinction entre siblings et croisés serait-elle utile, pratique, si le mariage “frère - soeur” est pratiqué ? Pourquoi, soudainement et selon Elkin, le système Aluridja aurait-il besoin de distinguer les siblings des croisés ? Si, jusque là, Elkin semblait vouloir établir les règles et normes du système de parenté Aluridja et de l’alliance de mariage en fonction du système terminologique “consanguin” seulement, on se rend compte maintenant qu’il est en train de “virer” vers une analyse plus pragmatique, même s’il ne le formule pas explicitement. Si les sections permettent, dans la pratique, de distinguer les croisés des siblings et si cette distinction est utile, c’est que le système n’est pas fondé sur une assimilation effective des croisés et siblings.

En faisant abstraction de la terminologie qui, pour des raisons qui restent à éclaircir, est hawaïenne en G-0 (et G-2 et G+2) précédant le mariage, je me permets de prétendre maintenant que le problème ou l’aberration Aluridja n’existe pas. Interrompons rapidement la présentation du travail d’Elkin pour nous attarder sur cette confusion généralisée entre

¹ “Knowing from the preceding analysis of Aluridja types of kinship systems that their form arose to a great extent because of the absence of sections or moieties, the question arises: What has been the effect on the kinship system of its association with sections? This is, indeed the main theoretical point regarding kinship in this third area of the “Aluridja” region.”

pratique de l'alliance et système terminologique que crée l'amalgame dont Elkin semble être à l'origine.

En effet, Testart (1996: 307-8) s'interroge indirectement sur cet amalgame sans, toutefois, expliciter le problème. Si à la page 307 il rapporte que “ les systèmes du désert ne stipulent rien d'autre que la nécessité de se marier à l'intérieur de la génération ”, ce qui implique que l'on peut épouser des soeurs classificatoires, à la page suivante il cite une autre règle qui est que l'épouse doit être la fille d'un homme que Ego masculin appelle 'MB' et d'une femme qu'il appelle 'FZ', pourvu qu'ils soient éloignés. Il est évident que si Ego établit la différence entre 'MB', 'M', 'F' et 'FZ', il est aussi capable, même s'il n'en témoigne pas par une terminologie appropriée, de distinguer les enfants de chacune de ces personnes. Mais plus, et c'est tautologique, si l'épouse doit être la fille d'un 'MB' et la fille d'une 'FZ', c'est que 'MB' a épousé 'FZ'. En d'autres termes, sibilings et croisés sont bien différenciés parce que leurs parents sont différenciés.

Je soulignes une nouvelle fois ce problème. La question est la suivante : est-ce parce qu'Ego ne distingue pas terminologiquement les sibilings des croisés que ses enfants à leur tour n'effectuent pas cette distinction ? En d'autres termes, Elkin extrapole le principe terminologique à G-0, de caractère hawaïen, sur G+1 : puisque à G-0 il n'y a, terminologiquement, que des sibilings, c'est que à G+1 des frères épousent des soeurs. Or, tout Ego sait que certaines personnes parmi les sibilings terminologiques sont issus de 'MB' et 'FZ' et qu'ils sont donc en réalité des croisés. C'est d'ailleurs ce que Testart constate avec perspicacité à la suite de son analyse lorsqu'il écrit que “ la différence propre à une génération [ne peut être] notée qu'au niveau d'une génération adjacente - en l'occurrence la génération antérieure ” et que “ la terminologie a beau assimiler *siblings* et cousins croisés, les prescriptions de mariage tendent à montrer que cette différence est aussi essentielle qu'ailleurs ” (Testart, 1996: 308-9). Bref, la classification au moins partiellement iroquoise des cousins que Elkin croit constater chez les Aluridja résulte de l'extrapolation de son approche egocentrée (dans le sens où Ego est la référence unique) et “ extensionniste ”, mais ne correspond pas à la classification faite par les Aluridja eux-mêmes et certainement pas à celle des Ngaatjatjarra. Soit la définition de certains caractères du système Aluridja énoncés par Elkin sont caduques, soit les Ngaatjatjarra n'ont pas un système de type Aluridja.

Mais revenons au travail d'Elkin. Un peu plus loin, il reprend après une brève

“ escapade ” pragmatique l’approche “ extensionniste ” en indiquant que le terme watjirra, désignant les cousins croisés proches, serait une indication de l’influence des sections sur la terminologie et serait un terme extérieur en provenance des Luritja à l’est. Il poursuit en indiquant que pratiquement l’ensemble des termes désignant les affins sont “ extérieurs ”, y ont été diffusés depuis les nombreuses migrations liées aussi à l’arrivée des occidentaux dans la région, mais aussi à cause des pressions migratoires vers le sud et sud-ouest pendant les sécheresses. Avec une nuance et question importante toutefois : pourquoi les Aluridja du Sud n’auraient-ils pas adopté toutes ces classifications (tel watjera [watjirra], maritji [marutju], toari [tjuwari]), alors qu’ils ont été en contact et “ envahis ” par les même groupes que ceux situés à l’ouest et ayant adopté ces termes? Elkin connaît une réponse simple : les groupes migrant vers le sud l’ont fait pour des raisons écologiques et se sont coupés de la diffusion des nouvelles formes d’organisation sociale et de nouvelles terminologies. Il n’y avait, pense l’auteur, pas de nombreux inter-mariages et les migrants étaient isolés. Et il poursuit :

Il en résulte que seulement un minimum de termes de parenté ont été emportés par les groupes migrants, juste assez pour distinguer la génération, le sexe et la relation de mariage. Il n’y avait pas d’autres besoins (p. 305; ma traduction¹).

Voilà donc comment s’est diffusé le système Aluridja à travers une grande partie de l’Australie : des gens, poussés par la sécheresse, ont rapidement préparé leurs sacs à dos avec les quelques termes minimaux dont ils avaient besoin, en fait des termes basés sur une classification de type hawaïen, laissant les autres à la maison, et sont partis vers de nouvelles contrées. Cette constatation se passe de tout commentaire supplémentaire, à part, peut-être, celui de se poser la question de savoir comment se fait-il qu’ils auraient plutôt choisi de prendre avec eux certains termes et pas d’autres, pourquoi ils auraient opté pour une classification hawaïenne et non pas dravidienne ou autre ? Question sans réponse, ou

¹ “ As a result only a minimum number of kinship terms was taken by migrating groups, just sufficient to distinguish generation, sex and marriage relationships. There was not other needs. ”

mauvaise question.

Il est bien évident que je ne me permets ce commentaire que parce que je ressens une profonde admiration pour les travaux d'Elkin. Rendons à César ce qui lui appartient : au moins Elkin tente d'expliquer l'origine de cette classification aberrante au beau milieu du continent austral. Il aura eu le mérite de dépasser la description des systèmes et leur typologie en tentant de trouver leur raison d'être. Tout au long de ce chapitre j'essayerai de suivre cet idéal, au risque, comme Elkin, de formuler des aberrations par rapport à une soi-disant aberration. Mais citons d'abord, avant de nous attarder sur la question de savoir s'il s'agit de quelques groupes isolés et écologiquement "défavorisés", comme le pensait Elkin pour les Aluridja du Sud, ou si d'autres groupes possédant un tel système existent en Australie, comment Testart présente ce système :

Dans les cas les plus extrêmes du désert, il n'y a même pas de clans patrilineaires, mais seulement cette variété de clan totémique que l'on appelle "local" [...]. A aucun autre niveau ne voit-on une quelconque forme d'unilinéarisme. [...] On y voit même pas d'exogamie, aucune injonction de se marier à l'extérieur de tel groupe objectivement défini [...]. On n'y décèle, en bref, qu'une simple prohibition de l'inceste dans toute sa banalité (Testart, 1996: 300).

Nous touchons là au coeur du problème. L'exogamie, comme je l'ai noté tout au long de ce travail, est effectivement la règle principale de l'alliance de mariage. Ce qui cause réellement un problème pour la théorie ethnologique n'est, en fait, pas tellement l'absence de distinction sibilings - croisés, mais l'incapacité de pouvoir définir objectivement, pour utiliser le terme proposé par Testart, des groupes constitués dont le principe de recrutement est (uni)linéaire et donc de pouvoir déterminer la règle exogamique en fonction de ces groupes. Testart est alors obligé de ne parler que d'une simple prohibition de l'inceste. Ce n'est pas pour autant que nous nous trouvons face à un système complexe. D'abord par ce que l'idéal de l'échange de soeurs entre cousins croisés (de type dravidien) existe, ensuite parce que l'alliance est toujours organisée en fonction de la position classificatoire de la parentèle (affine et consanguine). Rappelons-nous ce que j'avais cité en introduction. Leach, Hiatt et Goody nous préviennent du problème que suscite l'appréciation de la

présence ou de l'absence d'institutions sociales qui pourrait engendrer des conclusions d'un ordre qui dépasse ce même problème : ce n'est pas parce qu'il y a (ailleurs) des groupes linéaires constitués qui sont exogames que l'absence de ces groupes induit automatiquement l'absence de l'exogamie et ceci même si les deux sociétés en question sont voisines. Ce que la théorie anthropologique, disons classique, ne permet pas facilement, c'est de concevoir des unités exogames qui ne sont pas déterminées par des critères immuables dans le temps, mais qui sont le résultat de l'accumulation de l'histoire personnelle (le lieu de naissance, celui des parents, le groupe régional traditionnel, la résidence prolongée) qui est elle-même le reflet de l'accumulation des histoires personnelles d'autrui. Ce n'est pas alors une simple prohibition de l'inceste, mais le résultat de stratégies dont l'objectif est de maintenir une cohésion sociale, identitaire, communautaire, tout en s'assurant le renouvellement des relations extérieures et l'accès à d'autres familles et d'autres ressources. C'est donc beaucoup plus, en fait, qu'une exogamie unilinéaire avec des règles prescriptives. Par son côté proscriptif (ne pas épouser des proches), il s'agit d'une règle exogamique qui implique la responsabilité individuelle, toujours sous l'appréciation communautaire, dans l'évaluation de la proximité et distance entre personnes et l'interrogation sur ce que l'alliance avec le distant peut apporter à la personne, famille et communauté. On pourrait dire l'inverse : des groupes unilinéaires ne sont pas constitués parce qu'ils ne formulent pas des conditions suffisantes à l'exogamie. Mais attardons-nous d'abord, avant de continuer dans cette voie, sur les autres cas Aluridja recensés en Australie et ailleurs.

III.1.1. D'autres " Aluridja " en Australie

Elkin (1938-40) pensait que l'absence de sections et moitiés conduit à un système de type Aluridja dans lequel cousins croisés et siblings sont classés dans la même catégorie. Il mentionne aussi que, en conséquence, les groupes de la côte Sud-Est du continent, tel les

Kattang¹ (ou Worimi) et les Kurnai, auraient un tel type de système, mais aussi les Bard² sur la côte ouest du continent (Elkin, 1967 [1954]: 140) ainsi que certains groupes dans le Cape York. Selon Turner (1980: 80-81), d'autres groupes encore auraient des systèmes similaires ou identiques au type dit Aluridja, comme les Mulluk Mulluk (Mallak Mallak) et les Madngella dans la région du Daly River³ : une terminologie ne différenciant que les sexes en G+2, termes identiques pour désigner la soeur et l'épouse et en conséquence aussi un seul terme en G-2. McConvell (n.d.) à son tour indique que les groupes des langues Kartu, comme par exemple les Watjarri, et les Nyungar (Wudjari) auraient eux aussi un système terminologique très proche, sinon identique, à celui des Aluridja.

Le système Aluridja classique et les systèmes similaires correspondent, comme en témoigne la Carte 16, à une part non négligeable du continent australien et il paraît désormais justifié de se poser des questions sur ce qu'est une aberration autant représentée. Attardons-nous sur le cas spécifique des Kurnai.

¹ Selon Elkin (1932a), les Worimi interdisaient le mariage avec la cousine croisée du premier degré et du deuxième degré et la cousine croisée était conçue comme une soeur. Mais le terme utilisé à l'égard de la soeur (ngarin ou wungan) est différent de celui utilisé à l'égard des cousines croisées (kamin).

² Encore que la lecture de la description de Robinson (1979) suggère que les différences entre le système des Bard et le système Aluridja sont significatives. Une tranche hawaïenne semble n'exister qu'en G+1 en ce que les cousins croisés et parallèles du père sont appelés comme le père. Selon Robinson, le totémisme de conception serait aussi associé à une descendance patrilinéaire et à des patriclans. Je passe outre cette question qui mériterait d'être approfondie. En effet, on voit mal comment un événement individualisé telle la conception engendre une institution comme un patriclan. Il reste intéressant toutefois que Radcliffe-Brown (1930-31: 53) considérait le système Nyul Nyul, voisin des Bard, comme "aberrant", et que Robinson répond (apparemment en sous-entendant que Radcliffe-Brown parle aussi des Bard) en l'interprétant comme un système en transition.

³ Voir Stanner, 1933.



Carte 16: Répartition des groupes ayant un système de type Aluridja ou similaire

a) Les Kurnai de Gippsland (Victoria)

Howitt (1996 [1904]: 134-136, 169 ff et 269 ff) décrit le système des Kurnai de l'Etat du Victoria qui paraît très similaire au type Aluridja. Il parle d'une tribu sans classes (sections) ni totems (totems claniques) dans laquelle l'organisation locale, c'est-à-dire l'exogamie locale, règle les alliances. Il n'y aurait eu ni promesses de femmes, ni échange de soeurs, encore que Howitt évoque cette possibilité (Fison & Howitt, 1991 [1880]: 200).

Howitt (1996: 169-70) note l'existence de termes différenciant les lignes en G+1 selon lesquels FZ est identique à MBW et FB est identique à MZH, alors que à G-0 aucune distinction n'est faite entre les siblings et les cousins croisés. Aussi, il interprète ce phénomène comme le témoin d'un temps lors duquel les Kurnai devaient pratiquer le

group marriage et l'échange de soeurs lorsqu'il était, pour Ego masculin, nécessaire de distinguer entre ses enfants et les enfants de la soeur. Le fait qu'une femme utilise "encore" des termes distincts pour désigner les enfants de son frère, alors que Ego masculin les désigne comme les siens, en serait un autre indice.

La Figure 63 présente un extrait de la terminologie Kurnai. Notons toutefois qu'il ne s'agit là que de la terminologie employée par Ego masculin et que les termes pour les siblings cadets ont été omis. Nous voyons que Ego appelle, comme dans le système Aluridja classique, les cousins croisés comme ses siblings alors que la terminologie est de type *bifurcate merging* à G+1, c'est-à-dire que le frère de la mère épouse la soeur du père. Autre similitude est la terminologie affine qui remplace la terminologie consanguine lorsqu'il y a mariage (voir les termes WM Queabun, WF Ngaribil et WB Bennung), ainsi que l'identité entre le terme employé à l'égard du père de l'épouse et celui appliqué à l'époux de la fille (Ngaribil).

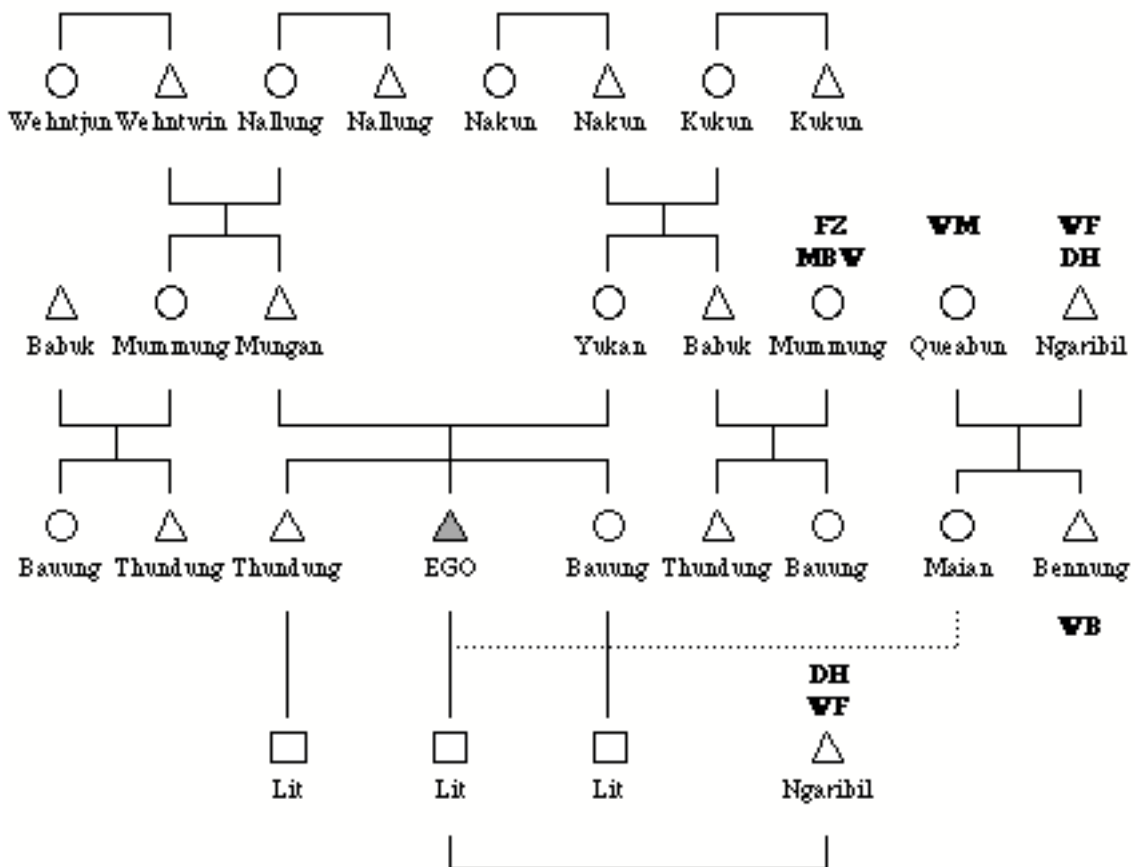


Figure 63_ : Extrait de la terminologie Kurnai (selon Howitt, 1996 [1904]: 169 et Howitt & Fison, 1991 [1880]: 236 ff)

Pourtant le système Kurnai diffère par plusieurs points du système Aluridja. D'abord nous retrouvons une distinction terminologique dans G+2 selon quatre lignes avec, en plus, un terme distinct pour FM et non seulement une distinction selon le sexe comme chez les Ngaatjatjarra. Ensuite, pour Ego masculin, la tranche hawaïenne se retrouve également dans G-1 (comme dans un système Aluridja du Sud classique), excepté pour l'époux de la fille, alors que le principe est à nouveau dravidien lorsque Ego est féminin.

Résumons le cas des Kurnai en fonction des caractéristiques Aluridja. La tranche hawaïenne est extrapolée à la génération des enfants de Ego masculin, mais le fait que l'époux de la fille possède un terme distinct qui est identique à celui employé à l'égard du père de l'épouse et qu'une femme appelle les enfants de son frère bengun, c'est-à-dire différemment de ses propres enfants, témoignent, comme l'indiquait Howitt, de l'importance de l'organisation locale à tendance virilocale et patrilinéaire puisque ne sont distingués terminologiquement que les hommes provenant d'une autre lignée (groupe local). Il semblerait que les Kurnai pousseraient l'importance de la spatialité dans la définition de la proximité et de la distance jusqu'à leurs extrêmes. Vivre ensemble, faire partie du même groupe local, c'est devenir consanguin. Et ne pas vivre ensemble c'est être des alliés potentiels et donc des affins.

Tout comme Elkin, Howitt tente de définir une direction évolutive dans laquelle ce système " sans classes " se trouverait. Si à la page 168 il écrit que le système Kurnai paraît plus primitif que celui des Dieri, deux pages plus loin il nuance le problème en proposant deux solutions : soit le système Kurnai est, à cause de son " extrême isolement ", archaïque et renvoie à une époque précédant la mise en place de règles d'alliances restrictives, soit des termes se sont perdus, ce qui a créé des difficultés pour l'alliance de mariage, d'où la mise en place de la fugue comme méthode systématique pour obtenir une femme.

Pour Fison (dans Fison et Howitt, 1991 [1880]), par contre, tout comme Morgan (1991 [1880]), le cas des Kurnai témoigne d'un stade évolutif avancé par rapport aux autres systèmes australiens. Morgan écrit que des barrières naturelles et leur isolation

étaient “ favorables à leur progrès ”: mariage par consentement, fidélité exigée de la femme et la seule règle d’alliance était l’exogamie locale.

Nous retrouvons chez Howitt les mêmes arguments que ceux présentés par Elkin pour les Aluridja. Plus subtil encore, Elkin les avait combinés tous les deux. Rappelons-nous qu’Elkin expliquait la présence d’un tel système par des migrations lors desquelles un certain nombre de termes avaient été perdus et par l’isolement extrême qui aurait maintenu le système tel qu’il était. Bref, ces auteurs ne peuvent concevoir ce système tel quel, c’est-à-dire sans y voir l’effet de déficiences, soit socio-historiques par l’oubli, soit écologiques ou géopolitiques par l’isolement. Nous avons vu, pour les Ngaatjatjarra et le Désert de l’Ouest, que l’isolement ne peut être un argument, car l’alliance de mariage mettait en place une toile de relations qui dépassait l’étendue dialectale, même si cette caractéristique s’est accentuée depuis le contact. Reste à expliquer la nature et les raisons de “ l’oubli ”, ou de ce “ progrès évolutif ” selon Morgan. Voyons d’abord un autre auteur précurseur pour l’Australie et ce qu’il en est dans d’autres régions du monde.

b) Les recherches de R.H. Mathews dans le New South Wales

Né en 1841 et décédé en 1918, Mathews fut employé comme géomètre dans le New South Wales dans les années 1870 et 80, ce qui lui permettait d’observer les coutumes des Aborigènes de la région. Si Mathews n’a publié, au contraire de ses contemporains tels Howitt ou Spencer, aucun ouvrage général ou de synthèse, il a écrit pourtant quelques 200 articles sur la culture Aborigène. Les travaux de Mathews sont intéressants ici, car il a été le premier à reconnaître des systèmes de parenté et d’organisation sociale qu’Elkin allait nommer Aluridja par la suite. La brève présentation des travaux de Mathews se base, d’ailleurs, sur une discussion de la contribution de l’auteur à l’anthropologie sociale australienne écrite par Elkin lui-même (1976).

Au contraire de Fison et Morgan, Mathews pensait que l’absence de système à “ classes ” (sections et sous-sections) représentait une phase plus ancienne de l’organisation sociale australienne que celle marquée par la présence des sections. Comme Elkin pour les groupes qu’il allait nommer Aluridja, Mathews observait chez les tribus de la côte Sud du NSW, notamment les Gandangara, aussi appelés les Gundungurra, qu’un

homme épousait la fille d'une cousine croisée de son père, c'est-à-dire FFZDD, pratique qui est incompatible avec un système à sections. Mathews note aussi une exogamie locale, c'est-à-dire une exogamie de " groupes locaux totémiques ".

Les informations que Mathews avait obtenues grâce à des correspondances avec des pasteurs sur la question de l'absence de classes de mariage lui permettaient de constater que toute la région à l'ouest des Stuart Range, Lake Gairdner et Streaky Bay jusqu'à la frontière avec l'Australie de l'Ouest, donc toute l'aire qu'Elkin allait classer " Aluridja du Sud ", ne connaissait pas de classes de mariages, c'est-à-dire ni moitiés exogames, ni sections.

Malheureusement, ni Mathews, ni Elkin ne sont très spécifiques sur ce qui est la question ici, à savoir l'absence de distinction terminologique entre siblings et cousins croisés accompagnée pourtant d'une règle prescriptive de l'alliance de mariage. L'intérêt qu'ils portent et le critère premier qui leur permet de classer certains groupes en dehors des systèmes classiques australiens est l'existence ou non de ce qu'ils appelaient les classes de mariages. L'absence de ces classes implique incontestablement pour ces auteurs et surtout pour Elkin une incompatibilité des pratiques de l'alliance de mariage avec le système à section ou sous-sections. En d'autres termes, il semblerait que pour l'auteur, lorsque les sections sont absentes, c'est que l'alliance est forcément avec des personnes qui font partie de la catégorie des siblings et non pas des cousins croisés. Elkin conclut pour les divers groupes mentionnés ici, c'est-à-dire ceux qu'il appelle Aluridja, ainsi que pour les groupes étudiés par Mathews dans le NSW, que l'alliance se fait entre un homme et sa FFZDD, c'est-à-dire une soeur classificatoire, parce que l'arrangement du mariage, c'est-à-dire la promesse d'une femme, passe par la promesse de la belle-mère qui est, selon les termes d'Elkin, une cousine du père d'Ego. Il est évident que ce constat se heurte à des problèmes majeurs. En effet, la cousine du père est aussi la soeur de la mère, c'est-à-dire la mère d'Ego, et sa fille, qui serait l'épouse de Ego, est aussi sa soeur. Présentons ceci sous forme d'une équation simple :

$$\begin{array}{lllll} \textit{Si} & \text{FFZD} \approx \text{WM} & \textit{alors} & \text{M} \approx \text{WM} & \textit{et donc} \\ \textit{Si} & \text{M} \approx \text{WM} & \textit{alors} & \text{W} \approx \text{Z} & \end{array}$$

Ceci est incompatible avec le système Aluridja tel qu'il est représenté par les

Ngaatjatjarra. Alors, soit les Ngaatjatjarra sont une exception en ce qu'ils n'ont pas de véritable système Aluridja, soit l'approche que l'on peut adopter envers le mariage de type "frère - soeur" diverge en fonction du critère de description choisi. Si, selon la méthode "extensionniste", on extrapole les termes utilisés à l'égard des consanguins au domaine de l'alliance de mariage, puisque le père d'Ego appelle sa cousine croisée du premier degré "soeur", tout comme sa soeur réelle, il va de soi que l'on pourra considérer l'alliance de mariage d'Ego comme étant une alliance "frère - soeur". Mais, encore une fois, cette alliance n'est que terminologiquement un mariage "frère - soeur" et non pas sur le plan classificatoire. Elkin et Mathews basaient leurs interprétations sur la présence et l'absence de "classes matrimoniales". Ces classes sont, en effet, incompatibles avec les parents consanguins ou proches dans un système Aluridja, puisque ne leur sont appliqués que les termes utilisés au sein de la famille nucléaire. Mais dépassant un certain degré de proximité, c'est-à-dire, pour les Ngaatjatjarra, lorsque une personne est du troisième degré au moins et spatialement distante, ces classes matrimoniales deviennent compatibles avec un classement qui met en opposition ceux qui sont des épouses/époux potentiels et ceux qui ne le sont pas.

En d'autres termes, lorsque Elkin écrit que la belle-mère est choisie de telle sorte qu'elle soit une cousine du père, il se pourrait qu'il ait omis de souligner que le père ne distingue terminologiquement pas ses cousines proches de ses soeurs et que le mariage s'effectue entre des personnes généalogiquement distantes entre lesquelles les liens généalogiques concrets ne sont pas définissables. C'est là que réside, probablement, le problème majeur lié à un "extensionnisme" généalogique trop rigoureux comme il a été défendu par Elkin, Berndt et Scheffler. Citons, afin d'explicitier ce point, le linguiste Goddard qui écrit pour les Yankunytjatjara, qui connaissent également un système de type Aluridja, que

Ceci [l'alliance de mariage] crée des difficultés pour une théorie purement extensionniste de la classification des parents : les préférences de mariage ne peuvent être décrites en 'termes généalogiques premiers' puisque, par définition, un mariage doit s'effectuer entre des personnes qui n'ont aucun

lien généalogique (Goddard, 1985: 152; ma traduction¹).

Ce n'est pas pour autant que des siblings classificatoires sont épousés, car comment le système pourrait-il se maintenir au fil des générations si tel était le cas ? Comment pourraient-ils, selon les propres propos de Elkin, maintenir les soit-disant quatre lignes en G-2 si elles sont toutes confondues sans distinction du critère parallèle ou croisé ? Un système de classification des cousins selon le principe Iroquois et les alliances conséquentes sont impossibles lorsque une 'FZ' épouse toujours un 'MB' et lorsque la relation généalogique concrète entre les époux n'est jamais connue, et que, donc, l'unique critère est classificatoire. Les alliances de mariage étudiées chez les Ngaatjatjarra le prouvent : une des règles de l'alliance est d'épouser une croisée et la pratique suit la règle puisque les alliances considérées comme irrégulières sont celles entre cousins parallèles. Ainsi, l'unique possibilité de décrire formellement et terminologiquement l'épouse est de la résumer comme une WFD ou DHD, ce qui, d'un point de vue classificatoire, ne peut correspondre qu'à 'MBD', 'FZD', 'FM' et 'DD', puisqu'elles sont des cousines parallèles de WFD et DHD et parce que les propres cousins croisés d'Ego ne peuvent pas les épouser.

III.1.2. Des types Aluridja dans d'autres régions du monde

Il ne s'agit pas, au contraire de ce que pourrait faire croire le titre de ce bref chapitre, de faire l'inventaire des sociétés connaissant des systèmes de parenté qui pourraient être classés comme étant de type Aluridja, mais de présenter et discuter trois cas dont la comparaison avec les Ngaatjatjarra me paraît particulièrement intéressante. Il s'agit des Ngawbe du Panama, de quelques sociétés dans les basses terres de l'Amazonie et des

¹ “ This creates difficulties for a purely extensionist theory of kin classification: marriage preferences cannot be described in 'primary genealogical terms' since by definition marriage must be between genealogically unrelated people. ”

Athabaskan de l'Amérique du Nord.

a) Les Ngawbe du Panama

Young (1970) nous présente la parenté des Ngawbe, un groupe Guaymí de l'ouest du Panama. Le système et les pratiques associées reflètent avec une étonnante similitude ce qui a été présenté pour les Ngaatjatjarra. Résumons quelques éléments. Les Ngawbe ne reconnaissent aucune descendance unilinéaire explicite et la terminologie est *bifurcate merging* pour G+1, mais hawaïenne pour G-0. Ainsi, G+1 distingue quatre termes, c'est-à-dire le père et ses frères, la soeur du père, la mère et ses soeurs et le frère de la mère. Pourtant, à G-0, l'ensemble des siblings et cousins, parallèles et croisés, n'est distingué que selon le sexe de manière relative : edaba pour un sibling de sexe identique et ngwae pour un sibling de sexe opposé. Il est interdit d'épouser une personnes ngwae (Figure 64).

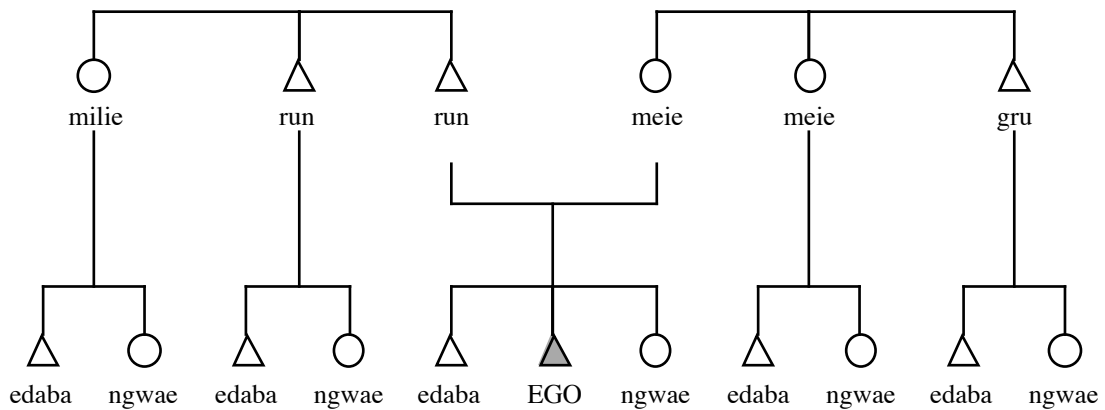


Figure 64: Terminologie Ngawbe des générations G-0 et G+1

Mais l'hawaïanisation semble se limiter, comme chez les Ngaatjatjarra, aux cousins du premier et du second degré. En effet, les cousins croisés du troisième degré ne sont plus considérés comme des consanguins et peuvent être des affins. Dans G-1, Ego distingue les enfants d'edaba selon le sexe, mais n'utilise qu'un seul terme pour les enfants de ngwae.

Dans G-2 seulement les sexes sont distingués, donc à nouveau une tranche hawaïenne, comme dans la terminologie Ngaatjatjarra.

Les épouses potentielles sont appelées yawraw et l'on préfère l'échange direct ou symétrique de femmes entre deux groupes de parents (consanguins maternels et paternels) qui sont le plus souvent aussi des groupes résidentiels. Le mariage préférentiel est avec FFZDD, mais MMBDD est autorisé. Pourtant, si le lien généalogique entre FFZDD et Ego est connu et même si elle est née dans un hameau différent d'Ego à cause du principe virilocal, ce qui semble relativement improbable selon Young, elle sera classée ngwae et Ego ne pourra pas l'épouser. La polygynie sororale est fréquente et, selon Young, peut être comprise comme le renforcement d'alliances existantes, alors que les mariages non-sororaux permettent d'en créer de nouvelles.

Un élément qui surprend par sa similitude avec la pratique Ngaatjatjarra est qu'un homme transmet sa patrification à ses enfants et la femme sa matrification, c'est-à-dire qu'un homme obtient l'affiliation patrilinéaire de son père et l'affiliation matrilineaire de sa mère, ce que Young appelle une filiation symétrique.

Nous retrouvons chez les Ngawbe deux éléments principaux dans la définition de l'appartenance sociale et, donc, de la politique de l'alliance de mariage. Il s'agit, comme chez les Ngaatjatjarra, du lien généalogique connu ou inconnu conjointement avec le principe du lieu de résidence et de naissance. Lorsque le lien généalogique est connu, ce qui implique que les personnes sont a priori trop proches pour contracter une alliance, la résidence ou le lieu de naissance n'a plus d'influence sur la possibilité d'un mariage. Et, à l'inverse, lorsque la résidence ou le lieu de naissance sont identiques, les personnes sont considérées comme trop proches même si les liens généalogiques permettraient, en principe, une alliance entre elles. La règle de l'alliance est donc, dans les deux cas, Ngawbe comme Ngaatjatjarra, celle de l'élimination par le critère de la proximité (généalogique ou spatiale).

Les deux groupes connaissent également une terminologie de type *bifurcate merging* dans G+1, mais hawaïenne dans G-0 pour les parents proches. Les Ngawbe sont plus cohérents dans l'exécution de leur système que les Ngaatjatjarra puisqu'ils interdisent le mariage avec une personne appelée comme un sibling, alors que les Ngaatjatjarra peuvent

appeler une personne soeur avant de l'épouser selon le principe que, dans l'utilisation sociocentrée de la terminologie de parenté, les membres d'une même moitié générationnelle peuvent se considérer comme des siblings, qu'ils soient des croisés ou parallèles. Essayons de résumer ces similitudes dans un tableau :

	Ngawbe	Ngaatjatjarra
Mariage avec	FFZDD (MMBDD)	MMMBDDD, MMMBSSD FFFZDDD, FFFZSSD au moins
Mariage avec	lien généalogique inconnu : au delà de 1 génération	lien généalogique inconnu : au delà de 2 générations
Mariage prohibé avec	FZD, MBD	FZD, MBD, FFZDD, MMBDD
Mariage avec	Naissance et résidence différentes	Naissance et résidence différentes
Mariage prohibé avec	Résidence identique	Résidence et naissance identiques
Descendance/ (A-)filiation	Symétrique F (FF) et M (MM). Mais homme ne transmet que F, femme ne transmet que M	Symétrique sexué (duo-linéaire) FF pour homme et MM pour femme

Tableau 19_ : Règles d'alliance et de descendance chez les Ngawbe et les Ngaatjatjarra

Ce qui paraît donc corrélé à un système qui est de type *bifurcate merging* en G+1 mais hawaïen en G-0 est l'absence de profondeur généalogique, elle-même corrélée à une distinction, voire opposition entre consanguins et affins : l'absence de connaissance du lien généalogique est une des conditions de l'alliance de mariage. On notera également l'importance de la résidence ou de la naissance, de la spatialité, comme créateur de proximité en ce qu'elles sont également des facteurs dans la mise en opposition entre consanguins et affins. Ensuite, il semblerait que le principe de descendance d'un tel système soit indifférencié si l'on prend comme Ego le couple frère - soeur et marqué sexuellement si l'on ne prend qu'un seul membre de ce couple : chez les Ngaatjatjarra, le couple frère - soeur est associé à FF et MM (bilinéaire), chez les Ngawbe l'affiliation est symétrique pour chaque sexe, mais le couple frère - soeur transmet le côté maternel comme le côté paternel (bilinéaire). Cette filiation indifférencié ou bilinéaire lorsque l'on prend le

couple frère - soeur comme référence paraît évidemment corrélée à l'absence de distinction terminologique entre siblings et cousins croisés du premier degré puisque les parents des siblings et cousins croisés forment ce couple frère - soeur à la génération précédente. L'exemple des basses terres de l'Amazonie éclaircira encore mieux ces quelques points.

b) Les basses terres de l'Amazonie

Selon Simone Dreyfus (1993), l'Amérique du Sud tropicale serait "la terre d'élection" des systèmes Dravidiens et elle peut être considérée par les chercheurs "comme le véritable laboratoire" pour ce type de système de parenté puisque les sociétés y "déploient toutes leurs diverses possibilités de mise en relation et d'intégration d'unités de parenté et de groupes locaux."

Les similitudes avec les systèmes australiens et aussi celui des Ngaatjatjarra vont de soi. L'absence de profondeur généalogique, les stratégies d'alliance qui permettent, en s'alliant avec un beau-frère et un beau-fils, de fortifier sa position, ce qui est appelé un "système à clientèles politiques", une filiation indifférenciée et, selon Dreyfus, l'importance de la relation entre germains de sexe opposé en sont quelques exemples.

Mais on notera plus particulièrement certaines sociétés dont les structures et pratiques se rapprochent encore plus de la situation retrouvée chez les Ngaatjatjarra que ces quelques généralités mentionnées ci-dessus qui sont, forcément, variables selon le niveau de détail observé et les singularités locales. Citons à ce sujet l'exemple des Pemon pour lesquels Dreyfus (*op.cit.*) écrit que "les généalogies sont manipulées afin de convertir un consanguin éloigné (ce que sont par nature tous les Pemon) en allié potentiel". Si les Ngaatjatjarra ne manipulent pas les généalogies à ce sujet, c'est la spatialité, c'est-à-dire la distance locale, qui permet cette conversion. Rappelons que tout frère de mère peut être appelé kamuru, un terme désignant un consanguin (par opposition à un affin potentiel ou réel), mais seulement ceux que l'on envisage comme père d'épouse pourront et seront appelés waputju. Un autre élément est l'importance de la co-résidence, pour laquelle Rivière (cité dans Dreyfus, 1993) écrit que chez les Trio, elle est autant créatrice de liens que la connexion généalogique. Mais plus intéressant encore me paraît la citation suivante :

Une structure d'échange restreint (ou alliance symétrique) à filiation indifférenciée suppose que coexistent deux principes classificatoires différents: (1) opposition de la consanguinité et de l'alliance; (2) englobement des relations d'affinité dans la consanguinité de parentèles endogames. Cette coexistence se traduit par ce que nous appelons une "hawaïnisation" *partielle* de la nomenclature, c'est-à-dire l'effacement des distinctions terminologiques entre consanguins et alliés. Cet effacement se produit de deux manières:

- soit sous forme d'une "tranche" [...] de type hawaïen dans le vocabulaire dravidien;
- soit par l'usage d'une deuxième nomenclature, employée alternativement, qui ne distingue à l'intérieur de la catégorie unique de consanguinité que des niveaux de proximité (généalogique ou spatiale, les deux s'équivalent dans la nomenclature) (*idem*: 127, italiques dans l'original).

Dreyfus nous présente une chaîne de causalité fort intéressante aussi pour les Ngaatjatjarra et le système Aluridja en général : s'il y a échange restreint combiné avec une filiation indifférenciée (ou ambilinéaire ou symétrique sexuée comme chez les Ngaatjatjarra), le résultat est l'intégration des affins parmi les consanguins, c'est-à-dire qu'à un niveau générationnel de la terminologie les affins peuvent être appelés comme s'ils étaient des consanguins. En d'autres termes, on ne distingue pas les cousins croisés des siblings. Cette déduction est tout à fait logique en termes combinatoires et peut facilement être représentée de la manière suivante (Figure 65) :

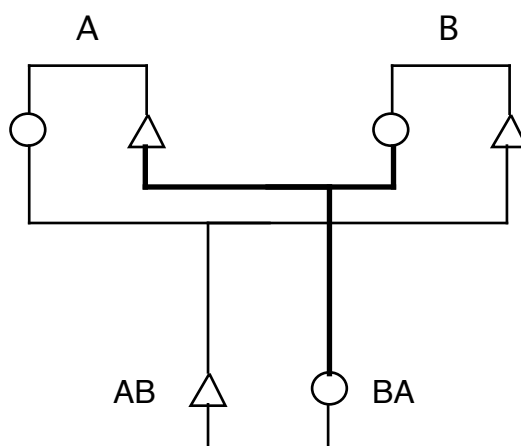


Figure 65: Hawaïanisation selon Dreyfus

Deux couples de siblings A et B cousins croisés entre eux pratiquent l'échange restreint. Leurs enfants seront également des cousins croisés et donc théoriquement des affins. Mais puisque les enfants héritent aussi bien de la filiation du père comme de celle de la mère, ils sont aussi des siblings en ce qu'ils sont composés par des filiations identiques : AB est identique à BA.

Malheureusement Dreyfus rapporte en fin d'article une approche australianiste quelque peu dépassée en décrivant les sections comme unités échangistes. Au contraire, la hawaïanisation de la terminologie est, forcément, incompatible avec un système à quatre sections ou huit sous-sections, comme nous l'avons vu, et il est probable que, étant une "aberration", Dreyfus n'ait tout simplement pas pris ou pu prendre connaissance du fait que les systèmes Aluridja et similaires occupent pas loin d'un million de kilomètres carrés en Australie. Toutefois, le modèle théorique proposé par l'auteur permet de poser certaines questions importantes. Quelles sont les différences entre le modèle théorique emic et les pratiques Ngaatjatjarra et le modèle produisant une hawaïanisation selon Dreyfus ?

Notons d'abord que, comme je l'ai évoqué, l'échange restreint est un des idéaux de l'alliance pratiqué par une minorité d'hommes et un des facteurs de l'identité communautaire. Pourtant, même si l'échange restreint est un idéal, le produit de cet échange, c'est-à-dire les enfants respectifs, ne peuvent pas s'épouser car, justement, ils sont considérés comme des siblings. Ainsi, dans la figure ci-dessus, AB et BA sont des

consanguins, même si leur position classificatoire respective est celle de l'affinité. Bref, les Ngaatjatjarra reviennent sur cette hawaïanisation en interdisant le mariage frère - soeur. Et pourquoi faut-il interdire ce mariage ? Tout simplement car s'il n'en était pas ainsi, il ne serait plus possible de distinguer au fil du temps les générations qui sont " hawaïanisées " de celles qui ne le sont pas. En d'autres termes, et c'est peut-être un défaut dans la chaîne de cause à effet présentée par Dreyfus, s'il y a filiation indifférenciée et donc intégration des affins dans les consanguins, il ne peut y avoir, d'un point de vue diachronique, un échange restreint classique entre cousins croisés réels, car ces derniers ne peuvent plus être distingués dans les générations successives. De ce fait, en ne faisant de l'échange restreint qu'une pratique minoritaire, les Ngaatjatjarra maintiennent diachroniquement deux règles antagonistes : le mariage entre cousins croisés et une filiation flexible, ambilinéaire, indifférenciée ou symétrique sexuée, selon le point de vue de l'observateur et le contexte dans lequel le Ngaatjatjarra doit ou veut indiquer une affiliation. Un système de filiation flexible ou indifférenciée et une exogamie spatiale et généalogique pour des raisons économiques et politiques, accompagnés d'un idéal d'échange restreint pour des raisons de cohésion communautaire, ne peuvent être maintenus que si parmi les croisés ne sont considérés comme des siblings que *les affins qui ne peuvent pas être épousés*. C'est donc, me semble-t-il, dans cette voie qu'il faut poursuivre afin de mieux élucider l'aberration : le système Aluridja est un système dans lequel la proximité et la distance, généalogique et spatiale, sont les facteurs dans la détermination des affins — et donc alliés potentiels — et affins déjà " consanguinisés ", le but étant de multiplier les alliés et de les transformer en consanguins, ce dont la hawaïanisation est le témoin.

c) **La terminologie Athapaskan en Amérique du Nord**

Je ne ferai qu'un bref détour par l'Amérique du Nord en citant quelques éléments présentés et réponses apportées par Ives (1998) récemment sur les systèmes de parenté retrouvés chez les Athapaskan du bassin du Mackenzie.

L'auteur étudie la formation des bandes chez les chasseurs-cueilleurs de l'Amérique du Nord en fonction des systèmes de parenté et notamment selon les liens d'affinité établis entre des ensembles de siblings qui forment le noyau des groupes locaux et il tente également de mettre en relation les divers systèmes de parenté avec une chaîne évolutive ou de transformation des uns dans les autres et les conditions écologiques.

La terminologie des Lynx Point Slavery que Ives reproduit dans la figure 4-4 (p. 101) révèle des similitudes étonnantes avec le système Ngaatjatjarra : distinction selon le sexe seulement en G+2, *bifurcate merging* en G+1 où MB est identique à FZH et à WF, tranche hawaïenne à G-0 avec distinction du sexe et de l'aînesse seulement, *bifurcate merging* à nouveau en G-1 avec pourtant un terme identique pour tous les croisés indépendamment de leur sexe (ce qui ressemble à l'utilisation du terme yukari chez les Ngaatjatjarra) et un seul terme pour désigner l'ensemble des petits-enfants. L'exogamie du groupe local est la norme et le mariage entre cousins croisés réels semble avoir été rare. Épouser des personnes trop proches était considéré inopportun, mais l'échange de soeurs, le mariage avec des cousins croisés, le sororat et le lévirat constituaient des idéaux (p. 102).

Plus important encore est la conclusion que Ives formule sur les systèmes de type Mackenzie :

[Ils] sont le résultat de pressions fortes vers l'exogamie du groupe local; ils rendent la composition en noyaux de siblings sans importance en considérant les enfants de noyaux de siblings de sexe identique et opposé comme des siblings eux-mêmes (Ives, 1998: 102; ma traduction¹).

Selon l'auteur, les systèmes de type Mackenzie auraient probablement été de type Dravidien et, avec l'émergence de la règle exogamique obligatoire, se seraient développés d'abord en des systèmes avec tranches hawaïennes et ensuite en des systèmes hawaïens

¹ “ [They] are the outcome of strong pressures for local-group exogamy; they render the composition of sibling cores immaterial by casting the children of either same-sex or opposite-sex sibling cores as siblings themselves. ”

(générationnels) de type Blackfott et Sarsi (p. 122). Le développement du Dravidien vers les Mackenzie (et donc l'Aluridja) est impliqué dans trois circonstances que l'on peut résumer par : exogamie, création de liens d'alliance afin d'établir un réseau de soutien mutuel et fluctuations des ressources ou coopération nécessaire à leur exploitation (cf. p. 125). La similitude des systèmes présentés ainsi que les conclusions qu'en tire Ives ne nécessitent plus aucune discussion quant à leur ressemblance avec ce que j'ai essayé de présenter pour les Ngaatjatjarra et le Désert de l'Ouest. Une dernière citation précisera le propos :

Un modèle terminologique du type Mackenzie fonctionnerait bien pour de petits groupes à noyau de siblings de sexe opposé ou identique se développant dans des conditions désertiques rudes et exigeant une toile de relations étendue afin de faire face à des ressources fluctuantes (Ives, 1998: 133; ma traduction¹).

Ceci aurait pu être écrit pour le Désert de l'Ouest. Pourtant, et comme je le discuterai plus loin, l'explication écologique se heurte à quelques problèmes en ce que des groupes connaissant des systèmes similaires vivent pourtant dans des zones riches et démographiquement denses, tels les Kurnai.

Nous retiendrons deux éléments principaux de la discussion des systèmes similaires retrouvés dans d'autres régions du monde que l'Australie :

1) Ces systèmes terminologiques avec tranche hawaïenne à G-0 semblent toujours être associés à une exogamie locale stricte et à la nécessité ou volonté de construire des liens par l'alliance accompagnés d'obligations de soutien mutuel et de réciprocité.

2) Ces systèmes terminologiques sont accompagnés d'une assimilation entre spatialité et lien généalogique et vice versa de sorte qu'un lien de proximité spatial

¹ “A Mackenzie Basin terminological model would work well for small same-sex and opposite-sex sibling core groups expanding into severe desert conditions and requiring extensive kin networks to cope with fluctuating resources.”

équivalait à, voire produit, un lien généalogique de proximité.

Ces quelques éléments présentés, attardons-nous maintenant sur la construction d'une argumentation qui répondrait à ces postulats et hypothèses.

III.2. Spéculations théoriques sur le problème Aluridja : approches envisagées et envisageables

III.2.1. Hypothèses sur l'évolution des systèmes

Dans la théorie évolutionniste morganienne, les types de systèmes de parenté, notamment les systèmes terminologiques, sont étroitement liés à l'organisation politique et économique d'une société. Ainsi, selon Morgan, l'évolution des formes de la parenté, c'est-à-dire le passage du classificatoire au descriptif, est lié à une économie en progrès avec l'apparition de l'héritage, c'est-à-dire le désir de réserver aux descendants directs les biens acquis dans une économie dans laquelle le stockage est primordial. C'est selon une approche similaire que les Aborigènes d'Australie, ayant un système de parenté dit classificatoire, ont été décrits et discutés par rapport à un "communisme primitif" (cf. Testart, 1985). Les idéaux de partage, de l'aliénation du butin chassé et de l'égalité ont été compris comme étant compatibles, voire à l'origine du système classificatoire australien de

la parenté.

On est alors en droit de se poser une première question en ce qui concerne cette logique que je n'ai fait que résumer grossièrement : si le "communisme primitif" chez les Aborigènes est lié, entre autres, à un système de parenté classificatoire et universaliste, mais que le système Aluridja n'est pas tout à fait conforme à ce principe en ne distinguant pas les cousins croisés des siblings, doit-on en conclure alors que les tribus, groupes ou sociétés fonctionnant selon ce principe seraient moins (ou peut-être plus) égalitaires que les autres ? En d'autres termes, est-ce que le système Aluridja est un système post-classificatoire, en route vers le descriptif et donc vers une "économie de progrès", ou alors est-il pré-classificatoire, c'est-à-dire la survivance d'un état dans lequel un groupe de frères épousait un groupe de soeurs; et d'avantage, dans lequel l'ensemble des femmes de la génération précédente est considérée comme des mères et donc l'ensemble de leurs enfants comme des siblings ?

J'avais brièvement évoqué cette approche ou logique lorsque j'avais présenté la description de Howitt sur les Kurnai et d'Elkin sur le système Aluridja. Mais Elkin, tout comme Howitt, ne paraît pas toujours certain de la chronologie évolutive selon laquelle il faut considérer le système de type Aluridja. Dans sa critique de Mathews il écrit que, comme Mathews lui-même, il considère qu'une organisation sociale sans moitiés ou sections exogames représente une phase précoce dans l'organisation sociale australienne et de ce fait le système Aluridja comme précédant les systèmes de type Kariëra ou Aranda (1976: 209). Dans son *Kinship in South Australia* (1938-40: 215), par contre, il écrivait que même si ce système connaît certains éléments similaires au système Aranda, il est un développement "positif" et non pas une dégradation et que, comme nous l'avons vu, le système Aluridja du Sud serait le résultat de "l'abandon" de certains termes lors des migrations et donc une évolution à partir d'un système classificatoire en toute génération.

Lucich parvient à des conclusions similaires lorsqu'il compare les règles de l'alliance des divers systèmes. En effet, selon l'auteur (1991: 251), la séquence chronologique aurait été du Kariëra vers l'Aranda et enfin vers l'Aluridja, en passant d'une prohibition progressive du mariage entre cousins croisés du premier degré, puis du second et du troisième degrés. Selon Lucich, cette évolution ou chronologie exige, en passant du Kariëra à l'Aluridja, une population de plus en plus importante puisque, lorsque dans un système classificatoire on passe d'un système ne distinguant que les siblings des croisés à un

système dans lequel les croisés sont eux-mêmes distingués dans des sous-catégories, on divise de moitié le nombre de personnes classées comme des cousins croisés dans le premier système et que cela diminue statistiquement les épouses potentielles de moitié également.

Ceci nous rappelle bien évidemment les travaux de Yengoyan (1968, 1970 et 1976) qui avait tenté de mettre en relation le système de parenté (en fait plutôt ce que j'appelle l'organisation sociale), l'écologie et la démographie, ainsi que l'article *Modes de production, rapports de parenté et structures démographiques* de Godelier (1973) qui montre, entre autres à partir des textes de Yengoyan, que " les rapports de parenté fonctionnent comme des rapports de production " (p. 159). Mais aussi les travaux de Howit (1889 et 1996 [1904: 143 et 155] qui constate que les groupes isolés dans des aires abondantes n'ont pas de sections, alors que ceux dans l'intérieur aride en possèdent (voir aussi Peterson, 1976) et McKnight, 1981). Ou encore Service (1960b) qui aborde ce qu'il nomme *distributional problems* et qui associe la présence des sections et sous-sections aux zones arides car c'est là que les appellations socio-centriques ont une utilité première liée aux contacts sporadiques et peu fréquents entre les groupes. L'utilité de la nomenclature de classes lors de rencontres intertribales, écrit l'auteur, n'est pas seulement la cause de la diffusion des systèmes, mais aussi " le stimulus qui provoquerait leur origine " (p. 431).

Nous avons également vu que Ives propose pour les systèmes de l'Amérique du Nord une chaîne de transformations qui, pour résumer, passe du dravidien à l'hawaïen et donc, transposé au contexte australien, du Kariera à l'Aluridja.

La première constatation d'Elkin, celle conforme à l'opinion de Mathews selon laquelle les systèmes sans organisation sociale duale seraient antérieurs aux systèmes à sections et sous-sections, n'est d'un point de vue formel pas fondée même si, en effet, les sections et sous-sections sont relativement récentes. Peut-être que le système de type Aluridja est effectivement plus ancien que le système de type Kariera, mais le raisonnement auquel procède Elkin est erroné. Je l'ai déjà mentionné : Elkin associe directement l'organisation sociale à la parenté. En d'autres termes, ce n'est pas parce que les organisations sociales en sections et sous-sections sont récentes que les systèmes de parenté qui en sont le support sont également récents. Il est tout à fait envisageable — et c'est même ainsi que doit être envisagée la chronologie — que les systèmes de parenté, c'est-à-dire les manières de classer les parents et les terminologies respectives, aient existé

avant et indépendamment de l'organisation sociale qui est venue se calquer par-dessus. La présence ou l'absence d'une organisation sociale en sections ou sous-sections, voire en moitiés exogames, ne peut être interprétée comme le témoin ou le reflet de l'évolution des systèmes terminologiques australiens. Les recherches de McConvell en témoignent.

Dans un travail qui attend d'être publié, McConvell (n.d. et communication personnelle¹) tente de reconstruire ce qu'il appelle les *proto-Nyungic kinship terms* afin de déterminer si le système du Désert de l'Ouest est la simplification d'un système originaire plus complexe ou s'il correspond à une forme originaire qui était déjà " simple ". En même temps, cette reconstruction lui permettrait à long terme de situer géographiquement l'origine du système dit Aluridja. En s'attardant principalement sur les termes employés en G+2, McConvell conclut que le système Proto-Nyungic était de type Kariera ou Karadjeri et qu'il se serait diffusé vers le Sud-Ouest (c'est-à-dire vers le Désert de l'Ouest, cf. les cartes dans le Tableau 2 à la page 40) en se simplifiant, tout en passant par un stade de type Aranda, en un système de type Aluridja et Nyungar en éliminant la distinction parallèles - croisés. Ainsi, McConvell opte, comme dans les premiers écrits d'Elkin, mais aussi Howitt, Fison, Lucich et d'autres, pour la seconde variante de l'origine du système dit de type Aluridja : il ne serait pas la survivance d'un système simple antérieur, mais une transformation (ou simplification) d'un système de type Kariera et Aranda accompagnée d'une prohibition d'épouser les cousins croisés du second degré. Si le système de type Aluridja était précédé par, ou est une transformation d'un système de type Kariera ou Karadjeri, l'élaboration de la chronologie de l'évolution des systèmes de parenté australiens à partir de l'organisation sociale, on en conviendra maintenant, ne peut être envisagée.

Mais revenons aux Ngaatjatjarra et à l'approche " évolutionniste ". Comment pourrait-elle expliquer l'apparition des tranches hawaïennes en ces termes ? Comment se fait-il que le système Aluridja se serait apparemment développé à partir d'un système

¹ Je me permets de souligner que le texte qui m'est parvenu de McConvell, ainsi que les communications ultérieures, sont des éléments préliminaires et que McConvell lui-même ne semblait pas encore tout à fait satisfait sur certains points.

Kariera ou Karadjeri ? Il est évident que ces questions n'ont, désormais, plus grand chose à voir avec l'approche évolutionniste classique puisqu'il s'agit d'essayer de comprendre ou de suggérer des mécanismes historiques et sociaux qui ont permis ou engendré cette transformation sans faire référence à des lignes uniques et universelles de l'évolution des systèmes. Pourtant, les réponses me paraissent envisageables en des termes définis par Morgan.

Deux positions principales peuvent être adoptées selon que l'on considère la terminologie précédant l'alliance de mariage ou celle qui la suit. En effet, si l'évolution est celle du classificatoire au descriptif, alors, avec sa tranche hawaïenne généralisée avant le mariage, le système Ngaatjatjarra serait plus "primitif" que les systèmes australiens classiques en ce qu'il ne classe "pas encore" en des catégories distinctes les croisés et parallèles. C'est d'ailleurs un des points centraux dans l'étude de Goody (1988 [1976]) sur la corrélation entre ce qu'il appelle *diverging devolution*¹ et parenté et selon laquelle la distinction des sœurs des cousins est associée à la pratique de l'héritage direct (p. 19), même s'il souligne que le cas Australien dans lequel l'héritage n'a que peu d'importance trouble l'image générale (p. 137, note 15). Rappelons toutefois, comme l'indiquait déjà Kroeber (1909), que la distinction entre le classificatoire et le descriptif, ou plutôt entre systèmes classificatoires et systèmes descriptifs, n'est pas sans causer des problèmes importants par le simple fait qu'il n'existe pas de système terminologique qui ne fasse pas recours au principe classificatoire². Si un système intégralement descriptif n'a pas vu le jour, il peut y avoir, pourtant, des positions pour lesquelles, en concordance avec le système terminologique d'une société, on pourrait s'attendre à ce qu'elles soient définies

¹ Le principe selon lequel la propriété n'est pas retenue au sein du groupe de descendance unilinéaire mais transmise aux enfants des deux sexes et de ce fait se diffuse en dehors du clan ou lignage (Goody, 1988 [1976]: 7).

² Kroeber montre que le système terminologique anglais n'est pas "descriptif" (par opposition à d'autres systèmes dits classificatoires), mais plus, qu'il n'utilise que quatre des huit catégories de relations possibles : distinction de génération, distinction affins/consanguins, distinction collatéral/linéaire et distinction du sexe (à l'exception du terme "cousin"). Scheffler (1972: 116), par contre, nous rappelle que Morgan entendait sous "systèmes classificatoires" ceux qui extrapolent les termes de parenté primaires sur les collatéraux.

par des termes classificatoires mais qui, en réalité, obtiennent un position individualisée, c'est-à-dire descriptive. C'est ce qui se produit si l'on considère que l'alliance de mariage est effectuée entre des croisés seulement, qu'une terminologie affine spécifique est utilisée à l'égard des affins réels et que ne sont appelés systématiquement par les termes désignant les siblings que les cousins croisés proches, c'est-à-dire du premier et parfois du second degré. On se trouve alors indiscutablement dans un système qui transforme des positions classificatoires en descriptives ou qui crée du descriptif à partir du classificatoire. Il est bien évident que c'est pour la seconde position qu'il faut opter car c'est la terminologie qui inclue les affins qui coïncide avec le système global, celui qui implique aussi la reproduction de la société et donc la continuité du système. Ainsi, les termes individualisés désignant le beau-frère pour Ego masculin (marutju) et la belle-soeur pour Ego féminin (tjuwari), ainsi que le terme utilisé entre des co-beaux-parents (yingkilyi), pourraient être les indices d'un développement vers ce que Morgan (1997 [1871]: 14) appelle les droits de propriété et l'héritage des terres : le descriptif. Mais les Ngaatjatjarra ne sont, évidemment, pas une exception à cet égard, comme en témoigne le tableau des termes d'adresse Warlpiri reproduit par Glowczewski (1991: 140) où un terme est réservé au beau-frère d'un homme et à la belle-soeur d'une femme. Que l'alliance crée des positions descriptives, c'est-à-dire individualisées et non pas classificatoires, ne paraît rien d'étonnant en Australie.

Pourtant, j'ose spéculer sur une possible chronologie des transformations dans un système Aluridja qui permettrait d'expliquer la présence de la terminologie descriptive pour une partie des affins réels. Imaginons comment la transformation Kariera - Aluridja aurait pu se dérouler :

1) Un système de type Kariera (sans sections évidemment), c'est-à-dire un type dravidien avec alliance de mariage entre cousins croisés proches autorisée se trouve aux limites des déserts.

2) Les groupes migrent vers et dans ces déserts et les familles se dispersent pour des raisons écologiques (*carrying capacity*).

3) Pour maintenir les liens entre ces familles dispersées et multiplier les alliés afin de se réserver la possibilité d'accéder à des ressources diverses et lointaines, la prohibition de l'alliance de mariage avec des cousins croisés proches est instaurée et l'idéal de l'échange de soeurs est concurrencé par l'idéal (ou la nécessité) de diversifier les alliances. En même

temps une terminologie partiellement iroquoise ou plutôt dravidienne avec termes spécifiques pour les affins potentiels et réels vient remplacer la terminologie dravidienne simple en G+1 et ceci dans le but de distinguer les beaux-parents prohibés (trop proches) des beaux-parents potentiels (suffisamment périphériques).

4) Cette prohibition de l'alliance entre cousins croisés proches qui sont donc traités comme des siblings par l'extrapolation de la prohibition de l'inceste aux croisés spatialement et généalogiquement proches, est à l'origine de la tranche hawaïenne en G-0 pour les affins classificatoires mais réellement interdits.

5) La notion de proximité devient non seulement généalogique mais géographique et la tranche hawaïenne est donc étendue non seulement aux consanguins, mais aussi aux co-résidents ou personnes géographiquement proches.

6) La détermination des épouses possibles devient de plus en plus difficile car elle dépend du jugement contextuel de la proximité et distance d'une personne. La référence aux épouses potentielles est faite via G+1 qui, de ce fait, souligne son pouvoir dans la décision de " qui épouse qui ". Ceci est corrélé avec la mise en valeur de la promesse d'une femme par un beau-père potentiel (pikarta) et la promesse d'une belle-mère (pampurlpa), décisions prises au sein de la génération des parents.

En résumé, on aurait donc une transformation Dravidien → Dravidien avec termes pour affins réels lors des migrations vers les Déserts → tranche hawaïenne en G-0 lors de l'établissement et du maintien de la toile de relations couvrant les déserts. Dans ce sens, l'utilisation des termes descriptifs pour le beau-frère et la belle-soeur seraient une " survivance " de l'ancien système dravidien.

On peut pousser la spéculation encore un peu plus loin. L'identité terminologique théorique¹ entre soeur et épouse et entre frère et époux pourrait, selon cette chronologie, être interprétée comme le résultat d'un résidu de la transformation Kariera - Aluridja, voire

¹ Je rappelle que cette identité n'est pas tout à fait conséquente. Rappelons-nous la liste des termes que j'avais présentés et qui désignent les cousins croisés. Cette identité n'est généralisée que lorsque le point de vue est sociocentré, c'est-à-dire lorsque le contexte souligne l'opposition entre les moitiés générationnelles. Ceci est pour les Ngaatjatjarra. Mais, rappelons-nous également que Elkin parle d'une identité terminologique soeur - épouse pour les Aluridja en général et qu'il mentionne même le mariage frère - soeur.

d'un amalgame entre ces deux systèmes. Dans un système Kariera idéal la cousine croisée du premier degré est l'épouse préférée. Si une telle cousine est " soudainement " traitée comme une soeur parce que les enfants de sibilings de sexe opposé sont identiques (minalinkatja kungkakatja), ce que Scheffler (1978: 103) appelle la *sibling-merging rule*, et pour les raisons de diversification des alliances, alors, à un stade de la mise en place de la règle exogamique totale, nous nous trouvons devant une relation qui se résume par : la " plus tout à fait épouse idéale " est traitée comme une soeur. A l'inverse, on peut ainsi imaginer que les " nouvelles épouses idéales " soient, elles aussi, adressées comme des soeurs. Ainsi, appeler des épouses classificatoires comme des soeurs serait l'indice d'un idéal sous-jacent selon lequel la cousine croisée, traitée comme une " soeur " parce que trop proche, reste en fait l'épouse préférée. Le problème Aluridja ne serait rien d'autre que le reflet d'un système de parenté dont l'idéal est l'échange restreint entre cousins croisés du premier degré mais dont les conditions concrètes ne permettent pas, à long terme, de généraliser la pratique.

Ce type de relations de cause à effet mécaniques ne me convient guère, sans parler de toutes les contradictions et exceptions qu'une telle explication suscite, comme par exemple la présence de termes descriptifs chez les Warlpiri alors que leur système distingue bien les croisés des parallèles en G-0, ou encore la présence de systèmes similaires dans zones écologiques plus favorisées que le Désert de l'Ouest. Je rappelle pourtant que ce chapitre est destiné à suggérer des réponses possibles ou théoriquement envisageables pour rendre compte de l'aberration Aluridja. Ne pas envisager de faire des propositions sur la séquence " chronologique " des transformations tout en considérant également l'aspect écologique¹ aurait constitué un lacune trop importante.

¹ Pour un complément sur cet aspect écologique on pourra voir l'annexe *L'archéologie et la notion d'anomalie* à la page 489 et suiv.)

III.2.2. Approche totémique : de l'équivalence soeur - épouse

Une approche que j'appellerai "totémique" du problème Aluridja a été proposée par Hamilton (1982) et Turner (1980). Les deux auteurs, mais surtout Hamilton, ne revendiquent pourtant pas de vouloir démontrer l'origine ou l'essence de l'absence de distinction terminologique entre cousins croisés et siblings, mais les conclusions auxquelles leurs démonstrations mènent nous guident tout naturellement à les considérer comme des explications envisageables du phénomène.

L'argument est simple et le suivant. L'alliance de mariage dans le Désert de l'Ouest se fonde sur une exogamie locale. Mais de plus, et en suivant les Berndt (1942-45), la préférence serait d'épouser une personne de la même loge totémique. Hamilton relativise l'énoncé en ajoutant le rectificatif que les épouses/époux préférés mais non-exclusifs seraient de même association (affiliation) totémique. En effet, la loge totémique telle qu'elle a été décrite pour d'autres régions australiennes n'existe pas dans le Désert de l'Ouest, l'unique forme de totémisme reconnue étant le totémisme de conception, même si des personnes de totems de conception identiques pratiquent en commun les rituels qui y sont associés. Hamilton souligne également qu'il s'agit d'une sorte de cas idéal, hypothétique, dans lequel nous aurions donc une exogamie locale et une endogamie totémique. Puisque ces totems de conception se réincarnent dans l'être humain en pénétrant dans la mère (*spriti-children*), le phénomène amène Hamilton à écrire la phrase suivante déterminante pour ce qui est du problème Aluridja :

[...] tout comme l'époux et l'épouse sont des 'siblings', les gens vivants sont les 'siblings' de l'incarnation animale de l'ancêtre (Hamilton, 1982: 104; ma traduction¹)

Ainsi, selon Hamilton, la relation épouse - époux est analogue à la relation entre l'individu et son totem. Il y aurait donc une sorte de fratrie dont les membres seraient la

¹ " [...] just as husband and wife are 'siblings', so are living people 'siblings' of the actual animal embodiments of the ancestor. "

femme, l'homme et leur totem de conception.

L'explication est séduisante mais pose un certain nombre de problèmes. Le premier renvoie à la conception elle-même. En effet, nous avons vu que le totem de conception pénètre dans la mère pour donner naissance à l'enfant. Le totem n'est pas seulement la métaphore d'un frère spirituel, mais aussi celle du géniteur spirituel. L'explication "totémique" devient difficile : le frère est-il un père ? En épousant un cousin croisé qu'elle appelle frère parce qu'il est du même totem de conception, la femme épouse-t-elle aussi son géniteur spirituel ?

Le second renvoie à la terminologie. Si l'explication par la fratrie incluant le totem peut rendre compte de l'absence de terme distinct pour désigner les cousins croisés, encore faudrait-il que tous soient des épouses/époux potentiels ou du même totem de conception, en revanche elle ne rend pas compte de, voire est contradictoire avec, l'existence d'un terme désignant spécifiquement l'époux/épouse qui est kurri. En d'autres termes, il est particulièrement dérangent que ce soient justement ceux qui forment un couple et qui auraient donc un totem de conception identique qui soient les "seuls" cousins croisés à utiliser entre eux un terme distinct de celui désignant les siblings. Pourquoi "l'identique" engendre forcément la germanité et qui, de plus, est de sexe opposé ? Sans être en désaccord avec ce constat, sur lequel je reviens un peu plus loin, on est malheureusement contraint de constater que la démonstration manque de nous l'expliquer. Au contraire, en fait, si un même totem engendre diverses personnes qui de ce fait se considèrent comme des siblings, l'alliance entre ces siblings serait alors un inceste symbolique. Ceci nous entraîne plutôt à penser que la pratique devrait être celle de l'exogamie totémique, et non pas son endogamie. Et ceci nous renvoie au troisième problème.

C'est un bien étrange "idéal-type" de l'alliance — celle entre personnes de même totem de conception — que celui qui ne trouve aucun reflet dans la réalité. Berndt écrivait bien que la préférence *semble* être celle d'épouser une personne d'affiliation totémique identique. Il ne paraît donc pas disposer de données précises à ce sujet. Hamilton à son tour ne nous présente pas de corpus témoignant d'une quelconque fréquence de tels mariages. Les données ethnographiques qui soutiendraient l'hypothèse de l'endogamie totémique sont faibles ou peu précises.

Je l'ai à mon tour testée sur les généalogies recueillies chez les Ngaatjatjarra et n'ai trouvé *aucune* correspondance totémique entre époux. C'est plutôt l'inverse qui se

produit : c'est l'exogamie totémique qui prime, encore que ceci ne soit pas présent dans le discours indigène. Je me suis également permis de rechercher des correspondances totémiques dans les généalogies recueillies par Tindale à Warburton en 1935, dans les Rawlinson Ranges en 1963 et à Mt. Liebig en 1932 (Tindale, 1932 ms; 1935a ms; 1935b ms; 1963a ms, 1963 b ms) afin de prévenir la critique souvent utilisée à l'égard des matériaux australiens : la situation décrite et analysée est celle d'un groupe déjà trop acculturé. Sur l'ensemble de ces généalogies, un seul homme a épousé une femme de totem identique — tous deux possédant le totem waru (Tindale écrit waro) le *black-footed wallaby* (*Petrogale lateralis*) — et, de plus, il s'agit de sa seconde épouse.

Ce n'est pas pour autant qu'il faut entièrement rejeter la relation de germanité symbolique décrite par Hamilton entre l'époux et l'épouse. Peut-être faudrait-il simplement la formuler autrement. Faisons dans un premier temps abstraction de la lacune ethnographique décrite ci-dessous et admettons que chez les Yankunytjatjara et les Pitjantjatjara étudiés par l'auteur, l'endogamie totémique est effectivement un idéal-type de l'alliance de mariage et reformulons le propos :

Tout comme la soeur provient de la même mère que son frère, l'épouse provient du même père spirituel que l'époux. Du point de vue de cette filiation symbolique, donc, soeur et épouse sont des sortes de demi-soeurs spirituelles, car le frère de la soeur (de même mère) est aussi le frère de l'épouse (de même père spirituel) (Figure 66). Le cas idéal étant alors celui dans lequel le père spirituel (totem) de la soeur est identique à celui de son frère. Il ne s'agit donc pas d'une fratrie composée de l'époux, l'épouse et leurs totems, mais de deux filiations matrilineaires unies en une filiation totémique par la pénétration de la même essence spirituelle.

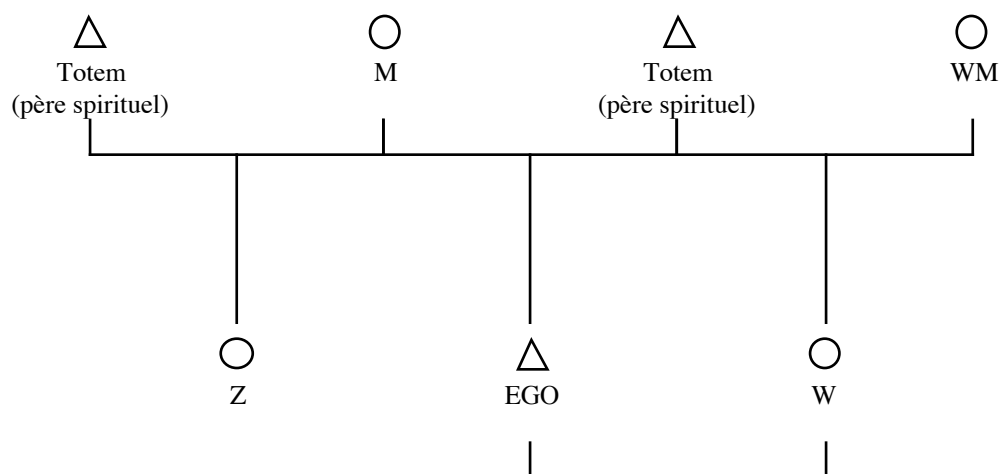


Figure 66: Soeur et épouse sont des demi-soeurs “ symboliques ”

Reste encore à expliquer comment il se fait que cette alliance entre deux personnes qui possèdent un même géniteur spirituel ne soit pas considérée comme un inceste, tout en répondant au problème ethnographique de l'absence de cas d'endogamie totémique chez les Ngaatjatjarra. Faisons à ce sujet un détour en rappelant quelques éléments que j'avais apportés dans la seconde partie de ce travail.

Crawley (1960 [1902]), instituteur qui publie en 1902 un recueil des pratiques de mariages des sociétés primitives dans *The Mystic Rose*, souligne l'existence de l'évitement de la belle-mère dans de nombreuses sociétés. Il se pose alors la question de savoir pourquoi cet évitement concerne en premier lieu la belle-mère et non pas une autre personne parmi les affins. L'explication qu'il donne est d'une simplicité déconcertante. Le fondement de l'évitement de la belle-mère est un tabou sexuel dont la raison est la suivante : lorsqu'un homme se marie, son épouse remplace sa soeur qui avait été sa compagne dans son enfance et la mère de l'épouse remplace, en conséquence, sa mère. Ainsi, tout comme l'acte sexuel avec la mère est prohibé, celui avec sa nouvelle mère, sa belle-mère donc, est de l'ordre du tabou. Et c'est justement parce qu'il ne s'agit pas de la véritable mère que cette norme doit être renforcée par un évitement aussi total et explicite.

Ce qui m'intéresse n'est pas tellement de tester l'hypothèse de Crawley ou de m'attarder sur le problème de l'évitement de la belle-mère, mais plutôt la première partie de son argumentation, à savoir que l'épouse remplace la soeur et donc la belle-mère la

mère. Si tel était le cas, on comprendrait peut-être pourquoi les “ Aluridja ” ont “ choisi ” de désigner, avant même de se marier, les épouses potentielles comme des soeurs, inversant aussi la logique terminologique : je traite mes épouses potentielles avant le mariage comme des soeurs et j’appelle ma soeur épousée (l’épouse/soeur de Crawley) comme une épouse (kurri). Précédant le mariage, les épouses sont des soeurs; suite au mariage, les “ soeurs ” sont des épouses. Restera, bien évidemment, à montrer en quoi la belle-mère et la mère peuvent être considérées comme structurellement identiques, mais pourquoi elles ne sont pas désignées par un terme commun.

Pour ce faire, j’aurais recours à deux événements constituant de l’individu masculin qui sont la naissance et l’initiation. C’est en mettant en parallèle ces deux événements que l’identité structurale entre la mère et la belle-mère peut être exprimée. L’initiation a été interprétée comme la mort du jeune garçon mis au monde par sa mère et sa renaissance en tant qu’homme adulte ou homme tout court. Un homme adulte qui n’est pas initié, ne peut être appelé wati, terme désignant tout masculin apte à se reproduire et à participer à la vie religieuse. Mais en quoi la belle-mère remplace-t-elle la mère ? Il nous faut d’abord, afin de mettre à nouveau en relation la naissance et l’initiation sous un autre angle de vue, nous attarder sur le concept du “ feu ” (warlu) chez les Ngaatjatjarra.

Le feu est, dans la société Ngaatjatjarra, un symbole évident de la vie et de la naissance. Tout d’abord, et c’est presque banal, c’est le feu et la fumée qui permettaient autrefois d’annoncer son arrivé et de signaler son emplacement. Le feu était l’indice de la vie humaine dans un désert immense et peu peuplé. Le feu était, et l’est encore aujourd’hui, utilisé pour brûler les herbes sèches, mortes, et le spinifex afin que de nouvelles pousses naissent et attirent le gibier. Rappelons aussi l’expression désignant l’adoption, nyuyurlpa, et comment elle est reliée au foyer : ce terme, désignant la mère adoptive, désigne aussi celle qui nourrit, entretient le foyer, qui récupère donc l’enfant d’un foyer éteint pour l’élever. Aussi, des parents ayant perdu un enfant s’enduisent le visage avec du charbon d’un feu éteint, mort, et sont appelés purrukutjarra (*litt.* ‘avec du charbon’). Mais plus intéressant encore sont les utilisations suivantes et déjà mentionnées du feu. Rappelons qu’après la naissance, le nouveau-né est tenu dans la fumée d’un feu où il obtient un nom, une identité. Et rappelons-nous du rituel quasi identique qui suit l’initiation : une belle-mère potentielle masse le jeune initié dans la fumée d’un feu pour lui promettre une femme, belle-mère auquel l’initié fera désormais référence par le terme

pampurlpa. Rappelons aussi qu'il s'agit là de la promesse d'une belle-mère, c'est-à-dire que la femme promise n'existe, en principe, pas encore, n'est pas encore née, et qu'elle ne peut donc constituer l'unique objet de ce rituel. Ajoutons à ceci que les hommes enlèvent le jeune à initier à sa mère qui le pleure tout comme on pleure un mort et que c'est l'initiateur (waputju) qui exécute l'acte drastique et sanglant de la renaissance, initiateur qui est en même temps l'époux potentiel ou, j'ose le dire, symbolique (et non pas réel) de la pampurlpa.

La naissance et la renaissance (l'initiation) peuvent ainsi être mises en relation à travers le feu, symbole de la (nouvelle) vie, axe aussi par laquelle certains parallèles structuraux s'expriment. En effet, tout comme le totem (tjuma) est l'époux symbolique de la mère et le père symbolique du fils, l'initiateur est l'époux symbolique de la pampurlpa et le père symbolique de l'initié. De plus il est le père classificatoire de l'épouse : le totem ou père spirituel est à la mère ce que l'initiateur est à la belle-mère. Ainsi, selon les relations décrites ci-dessus, ce ne serait pas l'endogamie totémique qui serait la norme, mais, tout en spéculant, celle selon laquelle l'initiateur doit idéalement avoir comme totem celui qui a pénétré la mère de l'initié. Cette hypothèse est malheureusement invérifiable dans l'état actuel des données dont je dispose.

L'épouse d'Ego serait donc une personne dont le père est idéalement, c'est-à-dire lorsque Ego épouse effectivement la fille promise par l'initiateur, le "père initiatique" d'Ego, mais aussi et surtout, une personne dont le père possède le même totem que le père spirituel ou symbolique d'Ego. Le beau-père - initiateur matérialise celui qui a "fécondé" la mère et de ce fait, la belle-mère - pampurlpa, épouse symbolique du beau-père - initiateur, est structurellement identique à la mère, et, concluons : l'épouse est donc une soeur. Résumons, avant de poursuivre sur cette identité soeur - épouse, ces quelques relations structurales (Fs étant l'abréviation pour père spirituel ou totem) :

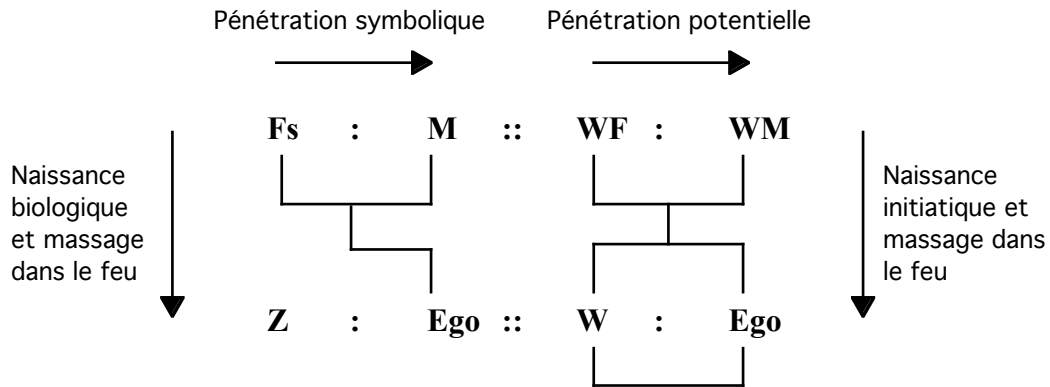


Figure 67: La relation structurale entre la mère et la belle-mère et Ego et son épouse

Si nous procédons “logiquement”, il est possible d’éliminer la redondance d’Ego et de condenser les relations de sorte à ce que Fs et WF soient identiques, M et WM soient identiques et Z et W soient identiques. Reste toutefois encore un problème majeur qui est que la filiation Fs - Ego n’est pas forcément identique à la filiation Fs - Z, c’est-à-dire que les totems de conception de la soeur et du frère ne sont, en principe, pas identiques. C’est ici que vient jouer un rôle essentiel le père réel (et non pas spirituel) d’Ego et donc aussi le père de sa soeur¹. Les relations présentées ci-dessous ne peuvent être matérialisées que si Ego épouse effectivement sa pikarta, c’est-à-dire la femme qui lui a été promise lors de l’initiation. Nous avons vu que ce type de mariage n’est pas des plus fréquents mais qu’il est un des idéaux exprimé et recherché par les anciens. Le second idéal, rappelons-nous, est l’échange de soeurs, également rarement pratiqué mais décrit et espéré. C’est ce second idéal qui met en relation la soeur d’Ego et son épouse en incluant le père réel. En effet, si

¹ J’avais partiellement présenté ces relations structurales lors d’un séminaire de Maurice Godelier à Paris qui m’a fait remarquer que le père était absent dans la démonstration. Il s’agit, notamment, de la discussion sur la transmission et manipulations des substances, sur lesquelles je reviens ci-dessous, en ce que la substance paternelle n’est pas prise en compte. Enquêter sur la substance masculine n’est pas chose facile dans la culture Aborigène et mes données à ce sujet se caractérisent par de sérieuses lacunes que je ne vois pas comment combler (voir par exemple les péripéties vécues par Tonkinson, 1989 [1978]: 109-110, à ce sujet). Aussi, comme me le faisait remarquer Maurice Godelier, si un tel tabou siège sur la substance c’est qu’elle est probablement investie d’une importance particulière. Sans pouvoir réellement remédier à l’absence de matériaux à ce sujet, l’intégration du père ici permettra du moins partiellement, je l’espère, de rendre compte de la place paternelle au sein de ces relations structurales.

Ego pratique l'échange de soeurs tout en épousant sa pikarta, alors le père d'Ego et donc le père de sa soeur est l'initiateur du frère de l'épouse d'Ego. Si, par les relations présentées, l'épouse d'Ego est une soeur par initiation, le frère de l'épouse devient un frère pour Ego. Et si le mécanisme est identique pour l'initiation du frère de l'épouse d'Ego et de son alliance avec la soeur d'Ego, alors nous nous trouvons devant une sorte de fratrie constituée par des filiations totémiques et des filiations généalogiques s'intermélangant dont les membres sont Ego, sa soeur, son épouse et son beau-frère.

Répondons maintenant au problème de savoir pourquoi les Ngaatjatjarra connaissent des termes spécifiques pour désigner les cousins croisés qui ne sont pas des épouses/époux beaux-frères/belles-soeurs potentiels. La réponse découle des relations présentées. En effet, le problème Aluridja doit être abordé d'une autre manière : il ne s'agit plus désormais de savoir pourquoi des cousins sont appelés comme des siblings, mais pourquoi les siblings sont appelés comme des cousins. En d'autres termes, les cousines croisées du premier degré sont traitées comme des soeurs, comme l'indique l'expression minalinkatja kungkakatja, mais elles sont appelées par un terme distinct¹ parce que, n'étant pas des épouses potentielles, elles ne peuvent être des soeurs selon la filiation totémique. Et c'est parce qu'elles ne peuvent pas être des épouses qu'elles ne sont pas appelées comme des soeurs. La soeur est désignée comme une cousine croisée lointaine par ce qu'elle est l'épouse potentielle et idéale du beau-frère qui est en réalité un frère initiatique. Nous nous trouvons donc devant un conflit d'idéaux structuraux. En effet, si selon l'expression citée les enfants d'un frère et d'une soeur sont identiques, c'est que le frère et la soeur peuvent être considérés comme des époux parce qu'ils ont déjà fait l'oeuvre et mis en scène la fratrie d'Ego, sa soeur, son épouse et son beau-frère. Rappelons à ce sujet aussi que, dans le domaine de la collaboration économique, c'est entre ces personnes que la transparence est la plus forte, c'est-à-dire entre une femme, son époux et son frère. Une nouvelle alliance entre les enfants de cette fratrie contredirait l'autre idéal qui est celui de la diversification des alliances et de l'exogamie locale et généalogique. La présence de

¹ Je rappelle qu'il ne s'agit là que de certains groupes Ngaatjatjarra qui utilisent, entre autres, le terme watjiirra pour les cousins croisés proches.

tranches typologiques différentes — tranches hawaïennes, tranches dravidiennes — est le reflet d'idéaux de l'alliance de mariage qui, sans être incompatibles, sont pourtant divergents : les tranches dravidiennes reflètent l'idéal de la répétition des alliances par l'échange de soeurs, les tranches hawaïennes, par contre, incorporent la nécessité de les diversifier et de ne pas répéter cet échange de soeurs qui s'est, d'un point de vue idéal du moins, déjà produit en G+1.

Je rappelle que cette démonstration tient à un fil qui ne peut être renforcé que si l'hypothèse suivante est vérifiée : l'initiateur est idéalement (et dans la pratique au moins aussi fréquemment que le mariage avec une promise cérémonielle) de totem identique à l'initié. Mais puisque nous sommes dans la spéculation, essayons d'aller un peu plus loin et de revenir sur le problème que je m'étais posé dans le chapitre *Moitiés générationnelles et mariage irrégulier : aspects formels de l'alliance de mariage* (voir notamment la *Figure 55* à la page 348) en ce qui concerne le caractère réciproque de certains termes de parenté Ngaatjatjarra. Nous avons vu que l'unique distinction terminologique faite entre des personnes de niveaux générationnels distincts mais de moitié générationnelle identique est le sexe. Hormis ce critère, tous les termes sont réciproques : Ego masculin appelle MF et FF, tout comme DS et SS, par un terme identique et il est en conséquence appelé par ces personnes par ce même terme. L'analogue vaut pour Ego féminin. Nous avons vu que les termes employés à l'égard de personnes de l'autre moitié générationnelle n'étaient, par contre, pas réciproques. La réciprocité des termes est associée à une réciprocité comportementale : des personnes utilisant entre elles des termes identiques (réciproques) sont structurellement égales et leur comportement n'est pas hiérarchisé. Mais j'avais également fait remarquer qu'il y avait deux, ou plutôt trois, exceptions importantes à ce sujet. La première est le terme waputju (initiateur et beau-père, mais aussi beau-fils réel) qui est réciproque. La seconde est la possibilité contextuelle qu'une mère et une fille renversent la hiérarchie : la mère appelle la fille 'mère' et inversement. La troisième est la hiérarchisation des relations entre des siblings réels selon le principe de l'aînesse. Est-ce vraiment une coïncidence que, selon l'hypothèse proposée ci-dessus, ce soient justement les deux personnes qui sont dans l'idéal hypothétique de totem identique (Ego, son beau-père et son beau-fils) qui soient les uniques hommes à s'adresser par des termes réciproques, impliquant une certaine égalité entre eux ? Est-ce également une coïncidence que ce soient justement la mère et la fille,

qui toutes deux transmettent un sang identique, qui peuvent interchanger leur positions ? Revenons rapidement sur cette question de sang.

Il est désormais inutile de revenir en détail sur le fait que cette substance est, en Australie, conçue comme provenant de la mère. J'ai déjà mentionné qu'Elkin (1932b, 1934: 179, 1967 [1954]: 155, 209 et 1970) parle d'un totémisme social matrilineaire et de la reconnaissance d'une continuité physiologique avec la mère parce que c'est elle qui transmet la substance vitale, même si Ashley Montagu (1974 [1937]: 6 et 226) pense, au contraire, que la mère est réduite à une *wet-nurse* et que le relation de sang entre la mère et l'enfant n'est pas reconnue. Maddock (1972: 74) veut, au contraire de Turner (1980), montrer que la règle de descendance de tous les systèmes australiens sont des versions d'un principe matrilineaire et que les Aborigènes préfèrent généralement faire référence à la mère. Dans de nombreuses tribus, le phénomène de "jeter le père" est de coutume lors de mariages irréguliers, c'est-à-dire que la filiation prise en compte est celle provenant de la mère¹, même si auprès de nombreux autres groupes tel n'est pas le cas, comme par exemple chez les Aranda (Strehlow, n.d.) et les Ngaatjatjarra où c'est le lieu de résidence qui est déterminant. Lévi-Strauss (1962: 82) résumait ces phénomènes en écrivant que "le totémisme matrilineaire atteste la continuité biologique du clan, c'est la chair et le sang perpétués de génération en génération par les femmes de la lignée".

Mère est fille sont donc porteuses du même sang, et en plus, fonctionnellement identiques en ce qu'elles transmettent toutes deux ce sang, cette substance vitale. Expliquer cette identité fonctionnelle comme reliée à la réversibilité des termes d'adresse est encore une spéculation, pourtant elle est renforcée par l'identité fonctionnelle, concernant cette même matière, entre le beau-fils et le beau-père. L'initiation est une question de sang : le sang de la circoncision, mais aussi l'autorisation donnée à l'initié de faire partie désormais du monde religio-cérémoniel et de faire, à son tour et à chaque fois, couler son sang et le sang des autres. L'initiation et donc l'initiateur donnent, entre autres, le droit et le devoir à l'initié de manipuler le sang, qui, en l'occurrence, lui est venu de sa mère et qui est identique à celui de sa soeur, qu'ils aient un et même totem ou non. La relation mère - fille

¹ Voir par exemple Bates (1985: 89) pour les groupes à l'Ouest de Kalgoorlie et Piddington (1970) pour les Karadjeri.

est donc une relation de la transmission du sang. La relation initiateur - initié est une relation de la transmission du pouvoir et du devoir de manipuler ce sang : l'initié sera à son tour initiateur.

Nous pouvons maintenant revenir à la question de savoir pourquoi les termes utilisés entre des siblings réels ne sont pas réciproques, et, en même temps, pourquoi il existe un terme distinct pour désigner l'épouse/l'époux réel (kurri) et le beau-frère/belle-soeur réelle (marutju, tjuwari). Ce qui caractérise ces positions est qu'elles sont le résultat de filiations identiques *et* différentes : les siblings ont un sang identique, mais ils ont des totems différents. Or, celui qui matérialise le totem, le père des épouses pour Ego et WB par l'identité structurale entre WF et Fs, transmet le pouvoir de manipuler le sang non pas à son fils, mais au beau-frère de son fils.

Ainsi, en résumant, tous les cousins croisés sont des siblings par la relation structurale potentielle qu'ils peuvent envisager entre la mère (transmettre le sang) et leur beau-père (manipuler le sang), matérialisant leur père spirituel (totem). Les cousins croisés trop proches ne sont pas des siblings parce que cette relation a déjà été établie dans la génération précédente. Les épouses et les beaux-frères sont terminologiquement distingués des autres croisés par ce que la relation s'établit et ne pourra donc être reproduite dans la génération suivante. L'alliance de mariage est donc un processus dans lequel il est nécessaire, pour Ego masculin, de retrouver une "soeur" dont le sang et le totem sont différents, dont le père possède le totem identique à celui d'Ego et dont le père n'est pas et ne peut pas être le beau-frère du père d'Ego parce qu'ils auraient déjà mis en oeuvre ce processus à la génération précédente.

Cette démonstration et ces relations sont, comme je l'ai souligné, conditionnées par un certain nombre de spéculations qui restent à être vérifiées. Et elles peuvent également être considérées comme décalées de la réalité parce que l'alliance de mariage est surtout une question classificatoire (une cousine croisée) et politique et économique (l'exogamie totale). Il s'agissait, dans ce chapitre, de mettre en relation un certain nombre de phénomènes dont le caractère est "global" dans le sens où il fallait les faire jouer les uns avec les autres : l'initiation, le problème Aluridja, la transmission et la manipulation du sang, les exceptions de terminologie réciproque. Une explication de ce type, donc à caractère global, ne peut certes rendre directement et concrètement compte des pratiques et

stratégies réelles parce qu'elle ne peut être présente dans la conscience de l'acteur. C'est le danger inhérent à la méthode structuraliste qui risque parfois de tout dire et de ne rien dire parce que, à un niveau ou à un autre, tout peut être mis en relation comme tout peut être écarté pour le besoin de la cause.

Il s'agissait donc d'une analyse formelle du concret, comme l'exprime Godelier (1998: 387), pour qui la parenté s'échelonne entre deux pôles : l'abstrait avec les terminologies et des principes d'alliance et le concret avec les individus et leurs corps. " Entre ces deux pôles s'étalent tous les enjeux politiques, économiques et symboliques qui sont impliqués par le jeu de la parenté ou qui mettent la parenté à leur service " (*idem*¹). Abordons maintenant l'autre pôle, celui de l'analyse formelle de l'abstrait.

III.2.3. Approche formaliste : faire abstraction des stratégies

L'approche formaliste a été la préférée parmi les théoriciens de l'anthropologie de la parenté en Australie. Elle permet de, ou prétend vouloir, comprendre les universaux de la parenté en utilisant une terminologie identique et applicable à l'ensemble des sociétés humaines tout en dégagant une typologie universelle des systèmes.

L'approche formaliste s'arrête sur le système logique, c'est-à-dire la structure formelle qui organise l'attribution de classes ou unités de consanguins et affins et étudie les relations structurales qui existent entre ces classes ou unités, comme, par exemple, les règles inhérentes (prescriptives) au système de l'alliance. Elle ne prend donc pas ou peu en compte les stratégies qui permettent de contourner les règles liées à la définition de la consanguinité et de l'affinité, ainsi que les modes pragmatiques de transformation de l'une dans l'autre.

Selon cette approche formaliste, les systèmes regroupés sous le chapitre *bifurcate merging* sont les types Australien ou Kariera, Dravidien et Iroquois (*cf.* Viveiros de Castro,

¹ La citation provient de la version française de ce texte mais est retrouvée à la page 387 de la version anglaise.

1998). La différence entre Dravidien et Kariera se résume, entre autres, par le fait que le dernier utilise des termes identiques en G+2 et G-2, tout comme les Ngaatjatjarra, ce que Dumont considérait être une neutralisation de l'opposition entre affins et consanguins en G+2 et G-2. Pour d'autres, tel Trautmann et Barnes (1998), le Kariera serait un *crossness* de type A. Les auteurs proposent en effet de remplacer les termes " Dravidien " et " Iroquois " par type A et type B respectivement. Dravidien et Kariera (type A) épousent des cousins croisés bilatéraux dont l'appellation est à la fois un terme désignant des consanguins et des affins, ou des affins consanguinisés ou encore des consanguins affinisés. Toujours selon Trautmann et Barnes, le système Aluridja devrait être classé comme variante 3 du type B, c'est-à-dire une terminologie Iroquoise qui assimile les cousins croisés du premier degré avec les siblings en G-0. Le type B (Iroquois) est celui selon lequel les cousins croisés et parallèles du père sont classés avec le père et la soeur du père. Bref, une terminologie iroquoise associée à une classification iroquoise des cousins.

Autant ces quelques constats généraux sont utiles en vue de la comparaison universelle des systèmes de parenté, autant la classification des Aluridja et certainement des Ngaatjatjarra dans cette typologie est problématique. Nous avons vu que les Ngaatjatjarra procèdent à une classification des cousins qui est de type Dravidien (ou de type A selon Trautmann), et non pas de type Iroquois (ou de type B). Et j'ai posé l'hypothèse selon laquelle Elkin avait extrapolé le principe de classification de type hawaïen en G-0 sur G-1 par une approche trop " extensionniste ", ce qui le conduit à classer la cousine croisée du père comme une soeur de père et non pas comme une mère. Cette hypothèse ne peut être vérifiée qu'en collectant des généalogies importantes pour les groupes qu'il avait étudiés et d'y vérifier si MB épouse toujours FZ et si M épouse toujours F, vérification qui ne doit pas se fonder sur la terminologie employée entre les personnes mais sur leur position classificatoire et généalogique effective. Je n'ai effectué cette vérification que pour les Ngaatjatjarra, bien évidemment, et il en résulte, comme je l'ai déjà indiqué, qu'ils procèdent à une classification dravidienne des cousins et non pas à une classification iroquoise, même s'ils utilisent des termes spécifiques désignant les affins qui ne sont pas, au contraire de ce qui est le cas dans les systèmes Dravidiens classiques, applicable aux consanguins croisés.

Il est généralement admis que la présence d'une terminologie spécifique désignant les affins est associée à une classification de type iroquois car ce type ne procède pas au

mariage avec des cousins croisés. Cela ne vaut pas pour les Ngaatjatjarra. Viveiros de Castro (1998: 354) que je cite librement ici, nous indique que des systèmes Dravidiens avec terminologie affine sont parfaitement concevables et ce n'est pas pour autant que la présence de tels termes est une garantie de l'existence d'un système complexe, c'est-à-dire un système dans lequel la terminologie ou la parenté ne joue aucun rôle dans le choix des époux.

Cette remarque est particulièrement révélatrice pour les Ngaatjatjarra. En effet, du point de vue classificatoire, une personne à laquelle on attribue un terme réservé aux affins se trouve toujours dans une des catégories correspondant aux consanguins. Ainsi, un WF est toujours dans la classe des MB et une WM est toujours dans la classe des FZ. Mais tout MB n'est pas un WF et toute FZ n'est pas une WM. C'est ici que figure, d'un point de vue formel, la distinction majeure entre le système Kariera ou Dravidien et le système Ngaatjatjarra et probablement Aluridja. S'il y a une tranche hawaïenne à G-0, c'est pour indiquer, ou c'est la conséquence de cette identité classificatoire mais distinction pragmatique entre MB et WF et entre FZ et WM. Car, pour être un WF, un MB doit être lointain et pour être une WM, une FZ doit être lointaine. Le système de parenté ne peut inclure ce critère dans la terminologie parce qu'il est largement contextuel. Il est, certes, généalogique, mais il est également spatial. Comment inclure le lieu de naissance dans une terminologie ? Voici la question que, d'un point de vue hypothétique et abstrait, doit se poser le "précurseur" Ngaatjatjarra. Simple, répond-il, en associant une terminologie nouvelle aux affins lorsque l'alliance est envisageable. La tranche hawaïenne à G-0 est ainsi le reflet de cette absence de classification a priori et la terminologie affine celui de la présence d'une classification a posteriori. Encore que le terme classificatoire n'est pas tout à fait sans ambiguïté ici, car tous sont classés selon le principe dravidien ou kariera, avec quelques variantes mineures. C'est le terme "potentiel" qui doit être appliqué. La terminologie hawaïenne à G-0 (mais aussi à G-2 et G+2) élimine la potentialité du mariage en le transformant, par l'utilisation des termes désignant les siblings, en un inceste. La terminologie affine, par contre, recrée cette potentialité en ôtant le poids arbitrairement incestueux entre des personnes qui sont des époux selon le principe dravidien, mais qui, de plus, satisfont les autres conditions de distance déjà décrites. Et il est évident que le terme "potentiel" renvoie à des stratégies pragmatiques et non seulement à des positions classificatoires. Ainsi, la règle proscriptive de l'alliance de mariage Ngaatjatjarra est-elle

un caractère “ complexe ” au sein d’une des classes de parents qui répond au critère théorique de l’échange restreint (règle prescriptive).

MF	MM	FM	FF	<i>Hawaïen</i>	Dravidien
MB	M	FZ	F	<i>Bifurcate (type A)</i>	
WB	Z	W	B	<i>Hawaïen</i>	
ZS	ZD	D	S	<i>Bifurcate (type A)</i>	
ZSS/DS	ZDD/SD	DD/ZDS	SS/ZDS	<i>Hawaïen</i>	

Choix des époux selon un système complexe (positions définies par le degré de proximité)

Tableau 20: Les critères complexes au sein d’un système théorique à échange restreint

Résumons ces quelques points.

- 1) Les Ngaatjatjarra reconnaissent une affiliation duale ou symétrique sexuée, c’est à dire que la référence pour Ego masculin est FF et pour Ego féminin est MM. Mais cette affiliation n’est pas exclusive.
- 2) La mémoire généalogique, la référence faite à l’ascendance, ne dépasse pas deux générations. En d’autres termes, les ancêtres identifiés sont FF, FM, MM, MF.
- 3) Une des règles d’alliance est qu’il est prohibé de contracter un mariage avec une personne généalogiquement comme spatialement trop proche, c’est-à-dire une personne qui fait référence à la même ascendance ou aux mêmes sites d’affiliations.
- 4) Les descendants de FF pour Ego masculin et MM pour Ego féminin sont des personnes qui, selon le point 3, ne peuvent être épousées.
- 5) Les Ngaatjatjarra peuvent s’affilier à d’autres ascendants et sites selon le principe ambilinéaire, c’est-à-dire qu’un homme peut s’associer aussi à FM, MM ou MF réels et une femme à MF, FF ou FM réels. Les descendants de ces personnes ne peuvent donc être épousés.

- 6) Les siblings des personnes qui peuvent faire partie de l'ascendance ambilinéaire (point 5) sont affiliés eux-mêmes à des ascendants et sites identiques selon les points 1 et 5. Leur descendants (MMBDD, FFZSD etc.) ne peuvent donc pas être épousés.
- 7) Au delà, et à cause du point 2, les personnes de la classe des 'FM', 'DD' et 'X' pour Ego masculin et de la classe des 'MF', 'SS' et 'X' pour Ego féminin sont des épouses et époux potentiels à conditions qu'ils satisfassent également le critère spatial du point 3.

Ainsi s'achève la troisième partie de ce travail. Après le contexte et les données ethnographiques, j'ai tenté d'élaborer par le biais d'approches diverses un certain nombre d'interprétations possibles du système Aluridja. L'explication écologique et économique, qui peuvent être mises en relation avec une explication diachronique ou évolutionniste, sont les plus tentantes et les plus cohérentes. Mais elles se heurtent au problème de l'existence de systèmes similaires dans des régions qui sont écologiquement plus favorables que le Désert de l'Ouest. Si j'ai présenté un certain nombre de parallèles entre les systèmes de quelques sociétés distinctes et de régions différentes, je n'ai pourtant pas tenté de produire des explications de ces parallèles. Il semblerait que les systèmes de parenté, en l'occurrence le système Aluridja ou de type similaire, puissent être des réponses identiques à des conditions diverses. Ce n'est pas parce qu'un même système est présent dans deux types d'écologies, de conditions historiques ou de système de production qu'il n'a plus aucun rapport avec ces éléments. Il serait bien trop facile de vouloir éliminer les causalités structurales pour des raisons d'incompatibilités dans la comparaison entre diverses sociétés. Si le nombre de systèmes de parenté est limité, c'est bien parce qu'ils ont la capacité d'être adaptés à des situations qui peuvent paraître contradictoires. Ainsi, si d'un côté nous trouvons des parallèles indiscutables qui dépassent le seul système de parenté entre le Désert de l'Ouest et certains systèmes d'Amérique du Nord, l'exemple des basses terres d'Amazonie ne se situe pas à la même échelle. Pourtant, un certain nombre de similarités sont incontestablement associées au type dravidien avec tranches hawaïennes : une affiliation flexible aux ancêtres et aux territoires et une alliance de mariage à caractère expansif et inclusif, baignées dans une politique " extérieure " prédominante et un système économique fondé sur la coopération réelle et directe ou indirecte par l'accès aux ressources. Des systèmes donc qui semblent plutôt se fonder sur la prévision et la prévention d'éventuelles pénuries auxquelles ils répondent par un caractère en apparence

désinstitutionnalisé de leur organisation sociale — dans le sens le plus large du terme — et qui se manifeste par une flexibilité contextuelle des affiliations sociales et territoriales, que sur une politique du *statu quo* des institutions qui ne formulerait pas seulement le contenu des besoins mais aussi leur contenant.

Il s'agit de la notion de groupe régional, voire de groupe dialectal, *versus* celle de patrilignage; de la diversification de l'alliance avec toujours la possibilité d'échanger des soeurs, c'est-à-dire la cohabitation d'un nexus endogame et d'une politique d'alliance expansive, *versus* celle de la pratique généralisée de l'échange restreint et d'une fermeture endogame; de la notion d'affiliation duo-linéaire et ambilinéaire *versus* l'héritage prédéterminé et l'unilinéarité; de la définition contextuelle de l'identité communautaire *versus* la notion rigide de tribu; et, enfin, de la participation et de l'inclusion dans des territoires connus et étrangers *versus* la propriété individuelle ou communautaire exclusive de l'espace.

Des sociétés, donc, dans lesquelles nous risquons, justement, d'avoir du mal à percevoir la société parce qu'elle ne s'octroie formellement pas de limites, parce que l'inconnu (l'étranger) n'est là que pour devenir, à moyen terme du moins, une ressource envisagée (un affiné) et, enfin, une ressource exploitée (un consanguin).

IV. CONCLUSION.

DISTANCE ET PROXIMITÉ : POUR UNE DÉFINITION

DÉSINSTITUTIONNALISÉE DE LA PARENTÈLE

Dans un séminaire donné à l'*Australian National University* (ANU), Tonkinson (1975 ms) rapporte et discute la pratique nommée Ngaranmaridi des Mardu qu'ils traduisent par '*cut out*' et qui consiste à classer certaines cousines croisées comme des soeurs et non comme des épouses. Peut-être plus significatif encore est que ces épouses "devenues soeurs" peuvent être, entre elles, des siblings réels. La pratique et l'analyse de l'auteur résumant, me semble-t-il, le complexe de la parenté Ngaatjatjarra même si ces derniers ne nomment pas explicitement la procédure. Le Ngaranmaridi des Mardu est, en quelque sorte, le concentré de la parenté Ngaatjatjarra.

Tonkinson explique que, du point de vue classificatoire, une soeur de père et une mère d'épouse sont bien évidemment identiques, mais qu'elles sont pourtant appelées par un terme distinct et que la fille d'une femme nommée gundili (soeur de père) ne peut en aucun cas être une épouse. Une femme de la classe FZ est appelée gundili lorsque le lien généalogique est proche ou lorsqu'elle provient d'un même groupe local qu'Ego ou encore lorsque la résidence commune est prolongée. Bref, une mère d'épouse est un cas spécial de soeur de père.

Ceci est, comme nous l'avons vu, identique pour les Ngaatjatjarra. La "classe" des 'FZ', dont les membres sont nommés avant le mariage d'Ego par le terme désignant la FZ réelle (kurntili), est divisée lorsque l'alliance est envisageable en 'FZ' kurntili et 'WM' yumari, et seules les filles de yumari peuvent être des épouses. Le critère permettant cette distinction est, justement, la potentialité ou "l'envisageabilité" de ce mariage, c'est-à-dire

la suffisante distance généalogique et spatiale. Le critère est de ce fait pragmatique et non structurel.

Lors de rencontres entre étrangers de régions géographiques différentes, nous rapporte encore Tonkinson, et donc lorsque les positions de parenté mutuelles doivent être élaborées, les hommes sont libres d'un certain choix quant à la classification des femmes en 'FZ' ou 'WM' et en conséquence aussi dans la distinction des filles de ces femmes en épouses ou en soeurs. Un groupe de soeurs réelles n'est que rarement " extrait " (*cut out*) des cousines croisées dans sa totalité et certaines restent des épouses potentielles, alors que d'autres deviennent des 'soeurs'. L'explication donnée par les Mardu eux-mêmes est que l'on ne peut ou ne doit pas avoir trop d'épouses, mais Tonkinson suggère aussi que, à travers cette pratique, Ego perd certes des conjointes potentielles mais obtient à la génération suivante des parents avec lesquels les relations sont proches et chaleureuses. En effet, en classant, ou plutôt en traitant des cousines comme des 'soeurs', il obtient des bunyayi (ou punyayi) qui sont leurs enfants et par rapport auxquels ils jouissent d'une relation de réciprocité surtout lorsque le sexe est identique, tout comme entre personnes de générations alternées.

Si ce mécanisme n'existe pas explicitement chez les Ngaatjatjarra, ses principes sont pourtant bien présents. La mère d'un bunyayi chez les Mardu n'est évidemment pas une soeur classificatoire, mais une cousine croisée qui est appelée et traitée comme une soeur. Les Ngaatjatjarra peuvent, de manière similaire aux Mardu, décider qu'une cousine est trop proche pour être une épouse et l'appeler 'soeur'. Et cette décision suit jusqu'à un certain degré des règles normatives puisque, a priori, les cousines croisées des deux premiers degrés sont considérées trop proches pour être des épouses, mais elle est aussi contextuelle en ce que d'autres cousines peuvent être associées aux siblings lorsque suffisamment de critères de proximité sont satisfaits, ou, à l'inverse, lorsque l'alliance avec ces cousines ne fournirait pas de proximité nouvelle.

Par-dessus la perspective généalogique, la décision est donc aussi pragmatique et renvoie à la question de la définition des notions de proximité et de distance, problème pour lequel je n'ai fourni que des indices d'interprétation. La raison en est modeste. Une délimitation plus ou moins étroite de la valeur de la proximité ou de la distance suppose l'existence d'unités sociales ou territoriales comme repères et occupant la qualité de contenu ou de contenant de cette définition, ce qui est contraire à la complexité dans

l'application de ces notions chez les Ngaatjatjarra. Seuls les deux extrêmes de la proximité ou de la distance peuvent être énoncés sans ambiguïté : dans tous les cas, proches sont ceux avec lesquels les liens généalogiques concrets sont connus; dans tous les cas, distants sont ceux pour lesquels aucune identité commune n'est recensée, ni généalogique, ni spatiale, donc l'étranger. Entre ces deux pôles, la proximité et la distance sont les lieux d'une flexibilité largement contextuelle, c'est-à-dire qu'elles se définissent continuellement à partir du vécu individuel et collectif. Entre ces deux pôles, le Ngaatjatjarra tente toujours de se rapprocher de ceux qui risquent de devenir trop distants en les liant à lui et de les inclure dans son réseau de parenté. Et, lorsque les mécanismes de l'alliance ne suffisent pas pour ce faire, car ils sont évidemment limités, alors s'adjoignent d'autres moyens, telles les promesses cérémonielles ou la relation de kalyartu.

La terminologie, le système de parenté et même la culture Ngaatjatjarra se fondent sur l'alliance au sens large du terme, sur la volonté et la nécessité d'avoir des alliés, d'être en rapport avec le plus grand nombre possible de personnes, familles et communautés, tout en veillant à rattraper les consanguins qui risqueraient d'échapper au champ des interrelations sociales. La parenté Ngaatjatjarra est, dans ce sens, expansive et inclusive et répond à la structure segmentaire de l'espace et à la nécessaire coopération religieuse.

Parce que ces concepts contiennent aussi leur contraire — par le jeu des mécanismes sociaux de l'inclusion et de l'expansion la distance devient proximité, mais par l'interdiction de répéter ces alliances la proximité devient distance —, la limite de la société se définit plutôt par l'extérieur que par l'intérieur : elle s'arrête là où commence l'autre. Il semblerait plus évident de trouver une entité Aranda, par exemple, car ils semblent être ou avoir été organisé en des unités sociales relativement fermées par la présence d'institutions qui règlent la descendance et donc l'appartenance sociale d'un individu. Clans, lignages, groupes locaux (par opposition aux groupes régionaux) et toute autre agrégation socio-territoriale définie et définissable destitue la proximité ou la distance de sa réelle valeur pragmatique. Les Ngaatjatjarra, par contre, ne peuvent être spécifiés comme un ensemble que lorsque ce degré de fermeture Aranda, ou Warlpiri, ou de tout autre groupe à l'Est restreint l'expansion et l'inclusion de la parentèle Ngaatjatjarra.

Ce principe paraît généralisé au Désert de l'Ouest. S'il est, comme je viens de l'indiquer, possible de trouver les confins de l'influence Ngaatjatjarra à l'Est, où le bloc

culturel se voit borné par d'autres formes culturelles et linguistiques, vers l'Ouest, par contre, l'expansion et donc l'identité communautaire est indéfinie : nombreux sont les Ngaatjatjarra qui disent avoir de la " famille " à Jigalong¹, à l'autre extrémité du désert, mais rares sont ceux qui ont le privilège de s'être installé dans les structures sociales des Warlpiri ou des Aranda.

L'expansionnisme est accompagné de la coopération cérémonielle et corrélé à un système de croyance commun. Les deux êtres mythiques Wati Kutjarra, qui ont appris aux hommes comment s'initier, les Pléiades ou encore les Tingari, groupe (pré-) humain du Temps du rêve, empruntent des tracés qui traversent l'ensemble du désert et qui s'étendent même au delà pour certains². Chaque groupe régional apporte sa connaissance et son savoir faire sur l'extrait du parcours des protagonistes mythiques dont il est le gardien afin que la coopération entre les familles et entre les groupes reconstruise l'ensemble de la logique mythique. Le système cérémoniel est, comme le montre Poirier (1992), tout aussi ouvert et expansif que le système des alliances matrimoniales : tout comme les êtres humains, les cérémonies circulent à travers des centaines et parfois des milliers de kilomètres. L'exogamie du groupe régional et résidentiel va de pair avec la nécessité de combiner les efforts cérémoniels et de renforcer l'unité culturelle dont les limites ne sont imposées que par l'absence de coopération de l'étranger.

Entre ces deux pôles — la proximité et la distance —, s'articulent également les divers idéaux en apparence contradictoires du mariage. Celui de la diversification des alliances est une condition de l'expansion et permet d'inclure ceux qui risquent de devenir trop périphériques. Celui de l'échange restreint ou direct soude et reproduit des noyaux de groupes régionaux que l'on peut considérer comme les bastions d'une identité Ngaatjatjarra contemporaine, qui définissent le soi et qui, à l'inverse, indiquent aussi qui est l'autre que l'on devra " consanguiniser " car, comme je l'ai évoqué, la proximité

¹ Et pourtant, aucune personne recensée dans les généalogies ne s'est effectivement installée à Jigalong. Les liens sont indirects : des affins et des consanguins d'affins.

² En plus des quelques allusions à ces héros du Temps du rêve que j'ai faites dans ce travail, on pourra consulter Tonkinson (1991 [1978]: 110-1), Tindale (1936) et Wallace (1990) pour les Wati Kutjarra; Tindale (1959) pour les Pléiades; et Myers (1986: 60-4) pour les Tingari.

contient ou induit son contraire. Mais cet idéal et les quelques cas qui le satisfont sont aussi les témoins de la nécessité d'échanger et de coopérer. Pourquoi, sinon, les quelques hommes qui ont effectué ces échanges sont-ils des personnages dont l'importance religieuse est soulignée ?

Une des questions principales que j'ai abordée tout au long de ce travail, mais surtout en troisième partie, est la soi-disant absence de distinction entre soeur et épouse qui serait particulière au système de type Aluridja en Australie. Il faut maintenant distinguer deux types de réponses. La première concerne le système Aluridja dans sa généralité, dans sa définition absolue, la seconde ne concerne que le cas spécifique des Ngaatjatjarra. Pour la première, je ne peux que formuler des hypothèses qui sont déduites du corpus recueilli chez les Ngaatjatjarra, qui ne pourraient être qu'un cas particulier. Pour la seconde, mes conclusions sont plus concrètes.

Dans son ensemble, et dans sa forme la plus générale, le système Aluridja doit être conçu non pas comme un complexe ne distinguant pas la soeur de l'épouse et autorisant l'alliance entre un frère et une soeur, mais comme un système dans lequel l'épouse peut être appelée comme une soeur et dans lequel la distinction entre soeur classificatoire et épouse est toujours perceptible selon une classification dravidienne, et non pas iroquoise, au sein de la génération des parents. C'est à G+1 que se définit la classification en G-0 : si le père est mama (F), c'est une soeur; si le père est kamuru (MB), c'est une soeur/cousine; si le père est waputju (MB/WF), c'est une cousine/épouse. De même pour ngunytju (M), kurntili (FZ) et yumari (FZ/WM). Certaines applications régionales du système Aluridja semblent, effectivement, se passer d'une terminologie spécifique désignant les croisés avant le mariage, mais toutes connaissent des termes spécifiques pour les affins réels.

Dans ce sens, les Ngaatjatjarra possèdent indiscutablement un système de parenté de type Aluridja. Les cousines peuvent être appelées comme des soeurs et l'utilisation des termes pourtant nombreux désignant les croisés de génération identique ne suit pas de règle stricte et immuable. Rappelons-nous l'utilisation de watjirra qui tantôt désigne les cousins proches, tantôt les cousins lointains.

L'arrivée des sections aurait-elle transformée la manière de classer les cousins ? Elkin avait-il effectivement observé ce qui ailleurs en Australie aurait été un mariage frère-soeur — une alliance qui serait devenue interdite avec l'arrivée des sections —, ou a-t-il

simplement étendu la terminologie employée au sein des proches à l'ensemble du groupe et en a-t-il conclu, peut-être trop hâtivement, des règles de mariage ? Les unions que j'ai inventorié et qui sont vérifiables par recoupement remontent au début du siècle, alors que les sections sont postérieures. A l'exception des quelques cas irréguliers, l'ensemble de ces mariages a été contracté entre des cousins " dravidiens " et non pas " iroquois ", et sont donc compatibles avec les sections avant même qu'elles aient été présentes. C'est d'ailleurs même en se servant de manière rétroactive de la classification en section que l'on peut vérifier la conformité des alliances antérieures. Les Ngaatjatjarra ne pratiquent pas ce qui ailleurs, chez les Kariera par exemple, serait une alliance entre siblings.

Cette absence de distinction formelle et obligatoire entre soeurs et épouses et entre frères et époux renvoie, en fait, à tout autre chose qu'à une aberration ou omission classificatoire : l'importance que portent les moitiés générationnelles dans la culture du Désert de l'Ouest. Si Lévi-Strauss (1980: 166) souligne " l'obscurité totale [... qui] continue de régner sur leur raison d'être ", c'est que, comme pour les sections et sous-sections, il ne semble pas pouvoir les concevoir comme autre chose que des classes matrimoniales. Pourtant, leur substance est indépendante de l'alliance de mariage, même si elles en expriment, en partie du moins et comme pour les sections, les conséquences. Les moitiés générationnelles manifestent de façon concrète et ordonnée la solidarité au sein des générations alternées, unique élément de l'organisation sociale qui possède, justement, une fonction organisatrice. Tout, ou presque, est alliance dans le Désert de l'Ouest, mais tout n'est pas alliance de mariage.

Les types de comportement et les relations qui les fondent peuvent être décrits, comme je l'ai suggéré dans le chapitre *Un modèle de la société Ngaatjatjarra*, autour d'une opposition cyclique entre ceux qui engendrent et ceux qui ont été engendrés, ceux qui initient et ceux qui ont été initiés, ceux qui doivent donner et ceux à qui l'on doit donner, ceux qui reçoivent le sang et la substance nourricière du totem et ceux qui les transmettent. Ainsi, étendre la terminologie consanguine à l'ensemble des membres de la moitié, appeler une cousine comme une soeur, renvoie plutôt au caractère métonymique de ces termes qu'à une confusion de catégories de parents. C'est-à-dire qu'il s'agit d'un procédé par lequel un concept est exprimé au moyen d'un terme désignant un autre concept qui lui est uni par une relation nécessaire: le contenant pour le contenu. Le concept soeur, lorsqu'utilisé dans son contexte sociologique (et non pas égocentrique ou catégoriel),

exprime également son contenant qui sont les épouses. Mais ceci n'implique évidemment pas que, dans le contexte égocentrique et catégoriel, l'épouse soit confondue avec la soeur.

Si les termes 'frère' et 'soeur' peuvent être utilisés à l'égard de l'ensemble de la moitié générationnelle, ce n'est pas parce qu'elle constitue une superclasse SIBLING dans laquelle il est encore nécessaire de distinguer concrètement les affins potentiels de ceux qui ne le sont pas, mais que l'utilisation de ces termes relève de deux niveaux. 'Frère' et 'soeur' décrivent dans le contexte des moitiés générationnelles un concept différent de celui exprimé lors de leur utilisation classificatoire. Il s'agit d'une solidarité organique, probablement la seule qui soit véritablement institutionnalisée, qui transgresse les oppositions classificatoires et les limites territoriales pour unir en bloc les individus qui sont en opposition avec ceux qui les engendrent et ceux qu'ils engendrent et qui ne peuvent, de ce fait, leur être identiques.

A l'inverse, la superclasse PARENT, dont les membres sont M, MB, F et FZ (Scheffler, 1978: 103), n'est rien d'autre que l'autre moitié générationnelle au sein de laquelle on ne distingue que les sexes et les affins, accompagné de la stratégie qui vise à rendre " consanguins " le plus grand nombre d'affins possibles. La superclasse PARENT se compose de mères, de pères, de pas encore pères et de pas encore mères, ou de pères de pères et de mères de mères potentiels pour les enfants. Les termes sont donc de nature polysémique, certes, mais ils relèvent surtout de la métonymie en ce qu'ils décrivent deux concepts différents : les liens généalogiques et classificatoires, mais aussi la solidarité de l'autre moitié qui s'oppose à la solidarité de cette moitié. Des moitiés qui sont spatialement comme socialement ouvertes, prêtes à intégrer a priori l'ensemble des êtres humains.

Le liens qui relient les moitiés, autres que ceux qui témoignent des obligations les plus contraignantes de redistribution et donc aussi de la solidarité économique dont le beau-fils doit témoigner à ces beaux-parents, ne sont non pas des liens déterminés par des règles d'alliance ou de descendance, mais des impératifs de transmissions de fonctions : l'obligation de transmettre la substance identitaire (entre mère et fille) et l'obligation de la manipuler (entre beau-père et beau-fils).

Les tranches terminologiques hawaïennes ne sont donc rien d'autre que le résultat de la superposition d'une solidarité générationnelle à la distinction normative des catégories de parents selon le principe dravidien. Et les tranches se trouvent précisément à G-0, G+2 et G-2 car la cohésion des moitiés générationnelles s'organise, malgré leur aspect

sociocentrique, en fonction d'un principe égocentrique : moi et mes semblables *versus* eux et leur diversité. C'est ce phénomène qui produit la cohabitation entre tranches qui peuvent être hawaïennes et tranches qui sont dravidiennes.

Pourquoi ce principe égocentrique et pourquoi la diversité de l'autre moitié ? Selon un point de vue pragmatique, la diversité de l'autre moitié, c'est-à-dire la distinction entre parallèles et croisés à G+1 et G-1, est le dernier recours permettant d'établir les démarcations au sein de la moitié identique. Rappelons-nous la discussion sur la différence entre ZSD et DD pour Ego masculin : toutes deux sont des épouses classificatoires, mais seule DD classificatoire est une épouse potentielle car son père, qui se trouve donc dans l'autre moitié générationnelle, avait été classé DH, qui est l'équivalent de WF (*cf.* page 332 et suiv.). C'est donc par un calcul dont le cheminement passe par la diversité de la génération adjacente que sont déterminées au sein de la moitié d'Ego les distinctions pragmatiques entre affins et consanguins qui viennent se calquer au-dessus (ou en-dessous) de la solidarité et de la fusion générationnelle.

Mais le principe égocentrique de l'appréciation des moitiés rejoint aussi un phénomène plus conceptuel que la détermination pragmatique des épouses et époux. Nous avons vu que si l'utilisation des termes métonymiques (frère, soeur) au sein de la moitié est chose courante et généralisée, il faut aussi rappeler que ces mêmes types de termes ne sont que très rarement employés entre moitiés et laissent leur place aux distinctions de catégories. En effet, s'il arrive qu'un frère de mère proche soit appelé 'père', il est impensable qu'un frère de mère distant et donc père d'épouse potentiel soit désigné ainsi. Mais plus, cette diversité de fait maintenue dans les appellations désignant les membres de l'autre moitié est renforcée par une diversité ou distinction découlant du temps de la parenté. Si le jeu des moitiés est cyclique et que ceux qui engendrent se considèrent identiques à ceux que les engendrés engendreront à leur tour, il n'en est pas de même pour les engendrés. En d'autres termes, la parenté est bien cyclique, mais le sens, la direction des cycles n'est pas inversable, ou, pour le dire plus simplement, il n'est pas possible de confondre un père et un fils ou d'inverser leur position dans le cycle. La hawaïanisation ne fonctionne, évidemment, que latéralement ou horizontalement, et non pas verticalement et temporellement : Ego peut appeler l'ensemble des ses co-générationnels par les termes métonymiques, mais, lorsqu'il désigne des personnes de l'autre de moitié, il est contraint d'instaurer une distinction minimale qui est, en plus du sexe, celle entre la génération de

son père et la génération de son fils. De ce fait, les semblables de cette moitié s'opposent à la diversité de l'autre par la distinction pragmatique entre affinité et consanguinité et par l'impossibilité de nier la séquence temporelle dont Ego et ses semblables constituent l'axe : il s'agit donc d'une conception égocentrique de la cohésion de la moitié et de l'opposition entre moitiés générationnelles.

De ce point de vue métonymique, le système de parenté Ngaatjatjarra peut être exprimé en fonction de trois générations seulement (G+1, G-0 et G-1), regroupées en deux moitiés (1: G-0 — 2: G+1 et G-1), qui se présentent de manière absolue comme étant de type hawaïen, mais dont les interrelations sont de type dravidien. Et les principes qui ordonnent ces trois générations sont l'uniformité synchronique sociocentrée (chaque moitié pour elle-même est composée de semblables), et la diversité diachronique égocentrée (la séquence des trois générations n'est pas altérable du point de vue d'Ego de l'autre moitié). Le premier instaure les tranches hawaïennes et permet (ou est la conséquence de) l'ouverture du système vers l'extérieur, le second maintient le principe dravidien et donc le principe de la reproduction ordonnée et séquentielle des générations et de leurs interrelations.

Nous nous retrouvons face à deux niveaux de la même réalité et donc devant deux manières de l'appréhender. Selon le premier, la flexibilité contextuelle de la définition d'une cousine comme "soeur" ou "épouse" renvoie aux stratégies pragmatiques et aux idéaux de l'alliance de mariage largement conditionnés par la distance généalogique et spatiale, fondés sur une évaluation continue de la proximité et de la distance et donc du contenu et du contenant de l'identité collective. Selon le second, l'inclusion des croisés parmi les siblings renvoie à une entité pan-culturelle de la moitié générationnelle dont l'axe de référence est l'opposition entre ceux qui engendrent et ceux qui ont été engendrés, mais surtout l'identité ou la réciprocité entre ceux qui se transmettent les moyens d'agir sur l'alliance et donc d'élargir la proximité ou de rendre la distance proche et ceux qui transmettent les substances qui définissent l'identité et donc la proximité. Les deux niveaux et approches se réunissent dans un seul complexe, pragmatique et structural, politique et symbolique, dans lequel les contradictions de certaines règles deviennent complémentaires et dans lequel l'identité s'exprime bien évidemment comme la conception du soi en fonction de l'autre et de l'autre comme d'un pas tout à fait identique

du soi.

Formellement, le système Ngaatjatjarra (et Aluridja) est aussi un système intégrant un caractère semi-complexe ou complexe en ce qu'une des règles de l'alliance, celle sur la distance minimale, est proscriptive au sein du cadre posé par la prescription. La potentialité de l'alliance de mariage relève de la capacité et de la nécessité de transformer des affins en consanguins afin de mettre en oeuvre ce que j'ai appelé l'effet Y de l'alliance de mariage accompagné de toutes ses obligations de partage et de solidarité : un rapprochement durable de deux familles de sorte que l'ensemble de leur filiation soit considérée comme identique, comme un groupe de siblings, tout en instaurant ou maintenant une certaine distance parmi les générations qui précèdent le couple et entre la génération du couple et celle de ses parents. Mais intégrer du proscriptif dans un système terminologique a priori prescriptif, du moins à G+1, c'est aussi éliminer à un certain degré le systématique, c'est souligner l'importance du contexte dans la définition de la proximité et donc dans le choix du conjoint. Les Ngaatjatjarra possèdent ainsi un certain nombre d'idéaux ou règles et processus qui sont contradictoires et complémentaires à la fois, et n'élaborent pas des institutions inaltérables et hermétiques qui mettraient en péril l'expansion et l'inclusion et donc la dialectique entre "*overall relatedness*" et "*differentiation*" qui sont, selon Myers (1986: 288), les deux trajectoires possibles de l'autonomie individuelle : échange restreint ou direct mais aussi diversification des alliances, descendance ambilinéaire mais aussi duo-linéaire ou symétrique sexué, utilisation des sections sans qu'elles aient une fonction organisatrice au sein de la société. La définition segmentaire et contextuelle du terme territorial ngurra et du terme social ou familial yungarra marri sont des témoins de la flexibilité inhérente du contenant et donc du contenu. La relation de kalyartu qui crée des identités entre des personnes qui risquent trop d'échapper à l'interrelation, ou entre des personnes étrangères, intervient là où la proximité créée par l'alliance instaure en fait une distance par rapport à la situation la précédant ou lorsque, par une trop grande distance et par la capacité limitée de l'alliance de mariage à intégrer un grand nombre de personnes, elle permet d'établir des liens là où rien n'existait auparavant. L'utilisation de la terminologie consanguine lors d'alliances de mariage entre personnes considérées comme déjà proches témoigne de l'envers de l'alliance : elle établit une proximité là où la distance est grande mais est contreproductive là où la proximité est déjà présente.

L'ensemble de ces mécanismes permet de manière désinstitutionnalisée de gérer la

distance et la proximité, d'influencer la détermination de l'allié et du consanguin. Désinstitutionnalisée, car les mécanismes relèvent d'une structure qui permet d'éviter la mise en place d'ensembles ou d'unités sociales prédéterminées et immuables, une structure qui, certes, modèle la pratique, mais aussi une structure dont le fonctionnement est déterminé par les conséquences structurales de la pratique. Car il est inutile de rappeler que si la pratique est structurée, c'est que la structure est pratiquée. C'est un système qui s'adapte aux conditions historiques, aux migrations, aux contacts entre divers groupes et finalement à la sédentarisation parce qu'à chaque situation l'absence d'institutions formelles fonctionne comme un moteur de l'intégration dans le réseau de ce qui est nouveau. C'est un système du " conditionnel " dont l'organisation relève, d'action en action, de situation en situation et de génération en génération, de l'évaluation continue des conséquences de relations de cause à effet à niveaux multiples que l'on connaît bien dans le langage de la programmation informatique et qui sont les boucles conditionnelles¹ : tant qu'ils ne sont pas proches, épouse leurs filles; si tu ne peux pas les épouser car tu as déjà trop de femmes ou pour d'autres raisons, classe le, lui ou son petit-fils comme beau-fils potentiel; si cela n'est pas possible parce qu'une fille de soeur ou une soeur de père proche l'a déjà épousé, alors essaye d'instaurer une relation kalyartu entre les deux familles; sinon tu pourras toujours établir une promesse cérémonielle entre lui et toi-même ou un frère proche, etc. S'il est déjà proche, évite d'établir un lien supplémentaire avec lui; mais s'il est proche et qu'une alliance vient perturber la proximité par l'évitement et que cette alliance n'est pas désirable car il n'était pas suffisamment lointain, instaure des liens supplémentaires afin de vous rapprocher à nouveau et afin d'éviter la répétition de telles alliances, et ainsi de suite.

J'ai tenté de rassembler des éléments en guise d'une analyse structurale ou systémique et holistique d'une parenté dont la culture a permis à Myers d'étudier les pratiques et les conceptions — même s'il s'agit en fait des voisins des Ngaatjatjarra, les Pintupi — et dont les conclusions sont telles que cette culture est caractérisée comme

¹ Les boucles conditionnelles ont la structure suivante : répéter continuellement une action tant qu'une condition n'est pas vraie. Une condition devient vraie lorsqu'elle est la conséquence d'une autre action qui peut elle-même être la conséquence d'une action répétée jusqu'à ce qu'une autre condition soit vraie, etc.

phénoménologique et non structurale. J'ai tenté de montrer que l'absence d'institutions classiques australiennes, comme les clans patrilinéaires, ou l'application systématique et cohérente des sections et sous-sections, n'était pourtant, et bien évidemment, pas la preuve d'une absence d'organisation sociale, cette fois-ci au sens large et usuel du terme et non pas tel que je l'avais utilisé au cours de ce travail. Et je conclus donc que l'aspect phénoménologique que Myers décrit est aussi le résultat d'une organisation dont les outils de recrutement et d'identification des individus de la société et de ceux qui sont en dehors — parce que les limites entre cette société et le dehors sont difficiles à percevoir sur le terrain — divergent certes des moyens traditionnellement attribués aux sociétés australiennes, encore que ceci reste en fait largement hypothétique, mais ne sont pas pour autant dépourvus d'un certain systématisme ou d'une structure par le simple fait que les mécanismes qualitatifs décrits sont quantifiables et durables. Il s'agit donc, pour reprendre Meyer Fortes cité en introduction, de la structure d'une culture.

Un certain nombre de questions restent bien évidemment ouvertes. A un courant anthropologique actuel qui s'intéresse aux substances comme marques de l'identité et de la différenciation, mon étude n'apporte que des éléments indirects. Les tabous qui règnent sur ces substances, notamment le sang et le sperme, et le contexte politique et juridique qui circonscrit toute recherche anthropologique en Australie, expliquent la difficulté du recueil de telles données. J'ai évoqué le sang comme étant manipulé par les hommes mais transmis par les femmes et j'ai mentionné la transmission de l'esprit lors de la pénétration totémique et de la relation kalyartu. Mais les mécanismes qui intègrent ces substances dans la définition de la proximité et de la distance, qui en font des substances inhérentes de la parenté, ne me sont pas ou peu connus.

Une autre question sans réponse est celle que je m'étais posée sur l'identité totémique entre l'initiateur et l'initié, ou encore les caractéristiques animales associées aux divers totems et qui sont interprétées également comme des caractéristiques ou personnalités humaines. Si les réponses à ces questions ne relèvent pas directement de la définition de l'identité communautaire des Ngaatjatjarra, elles permettraient pourtant d'aider à comprendre comment les individualités sont intégrées dans le schéma général de la société et de son auto-définition.

Un terrain, surtout s'il se trouve dans le cadre d'une thèse, me semble-t-il, est

toujours limité par le temps comme par les moyens, financiers et logistiques, certes, mais surtout humains. Si l'observation participante est certainement la méthode la plus "ethnologique" du recueil des données, le questionnement systématique et organisé que j'ai également souvent employé permet, du moins partiellement, de combler cette durée toujours trop courte. Un terrain de thèse, en l'occurrence le mien, me semble parfois être une course derrière les données qui non seulement risque de rendre les rapports avec l'autre difficiles, mais qui, de ce fait, intègre le danger de recueillir des données approximatives. Espérons que tel n'a pas été le cas.

Les Ngaatjatjarra, un groupe dialectal qui, par la nécessité accrue de démarquer un intérieur de l'extérieur à la suite du contact permanent avec l'Occident et d'autres groupes Aborigènes, est devenu quelque chose qui ressemble étrangement à une tribu, seront les seuls à pouvoir, en dernier lieu, décider d'être davantage ethnologisés ou de préférer rester dans l'intimité. Cette décision ne pourra être prise que si la suite logique de l'évolution récente est maintenue, c'est-à-dire lorsque leur indépendance politique et économique non seulement des structures gouvernementales de l'Occident, mais aussi du conseil régional, sera confirmée. Le caractère segmentaire de l'identité sociale et territoriale permet de telles différenciations, mais instaure aussi la difficulté de savoir jusqu'à quel niveau les oppositions segmentaires doivent être accompagnées d'une différenciation institutionnalisée. C'est lorsque cette question trouvera une réponse, lorsque cette flexibilité inhérente aux gens du Désert de l'Ouest sera limitée par une décision certes pragmatique mais aux conséquences structurales, que la question de l'identité Ngaatjatjarra devra au plus tard et de façon urgente être posée à nouveau.

Références bibliographiques et documentaires citées

(a) Références publiées, en cours de publication et thèses

1. AISTON G., 1935, "The Desert Aborigines", *Mankind*, 1(12), p. 5-8.
2. ALLEN J., 1994, "Radiocarbon determinations, luminescence dating and Australian archaeology", *Antiquity*, 68, p. 339-343.
3. ARCAND B., 1988, "Il n'y a jamais eu de société de chasseurs-cueilleurs", *Anthropologie et Sociétés*, 12(1), p. 34-58.
4. ASHLEY MONTAGU M.F., 1960, "Ignorance of Physiological Paternity in secular Knowledge and Orthodox Belief among the Australian Aborigines", *Oceania*, 11(1), p. 110-113.
5. ASHLEY MONTAGU M.F., 1974, *Coming into being among the Australian Aborigines* (revised and expanded second edition), London, Boston: Routledge & Kegan Paul, [1937].
6. ATSIC (Aboriginal and Torres Strait Islander Commission) & ABS (Australian Bureau of Statistics), 1996, *National Aboriginal and Torres Strait Islander Survey, 1994. Warburton ATSIC Region*, Canberra: Commonwealth of Australia, ABS, Catalogue no. 4196.0.00.023.
7. ATTWOOD B., 1996a, "Introduction. The past as future: Aborigines, Australia and the (dis)course of History", in B. Attwood (ed.), *In the Age of Mabo. History, Aborigines and Australia*, St. Leonards (NSW): Allen & Unwin, p. vii-xxxviii.
8. ATTWOOD B., 1996b, "Mabo, Australia and the end of history", in B. Attwood (ed.), *In the Age of Mabo. History, Aborigines and Australia*, St. Leonards (NSW): Allen & Unwin, p. 100-116.
9. AUSLIG (Australian Surveying and Land Information Group), 1988, *Aboriginal Land and Population (map)*, Canberra: Commonwealth of Australia.
10. AUSLIG (Australian Surveying and Land Information Group), 1993, *Land Tenure. The Australian Map Series (map)*, Canberra: Commonwealth of Australia.
11. BARNES J.A., 1973, "Genetrix:Genitor::Nature:Culture", in J. Goody (ed.), *The Character of Kinship*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 61-73.
12. BASEDOW H., 1925, *The Australian Aboriginal*, Adelaide: Preece.

13. BATES D., 1925, "Organisation sociale des Biroungoumat et des Djouamat (Australie Occidentale)", *Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires*, 21, p. 27-48.
14. BATES D., 1966, *The passing of the Aborigines. A lifetime spent among the natives of Australia*, London [Melbourne]: John Murray [Heinemann], [1938].
15. BATES D. (ed. by I. White), 1985, *The Native Tribes of Western Australia*, Canberra: National Library of Australia.
16. BATTYE J.S., 1924, *Western Australia. A History from its Discovery to the Inauguration of the Commonwealth*, Oxford: Clarendon Press.
17. BEADELL L., 1965, *Too long in the Bush*, Adelaide: Rigby.
18. BENNETT S., 1989, *Aborigines and political power*, Sydney: Allen & Unwin.
19. BENVENSITE E., 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. Economie, parenté, société*, Paris: Editions de Minuit.
20. BERNDT R.M., 1941, "Tribal migrations and myths centering on Ooldea, South Australia", *Oceania*, 12(1), p. 1-20.
21. BERNDT R.M., 1959, "The concept of 'The Tribe' in the Western Desert of Australia", *Oceania*, 30(2), p. 81-107.
22. BERNDT R.M., 1989, "Traditional Morality as Expressed through the Medium of an Australian Aboriginal Religion", in M. Charlesworth, H. Morphy, D. Bell & K. Maddock (eds), *Religion in Aboriginal Australia. An Anthology*, St. Lucia, Queensland: Queensland University Press, p. 175-211, [1970].
23. BERNDT R.M. & BERNDT C.H., 1942-45, "A preliminary report of field work in the Ooldea region, western South Australia", *Oceania*, 12; 13; 14; 15, p. 305-30; 51-70, 143-69, 243-80, 362-75; 30-66, 124-58, 220-49, 338-58; 49-80, 154-65, 239-75.
24. BERNDT R.M. & BERNDT C.H., 1958, "Summary Report: The University of Western Australia Anthropological Survey of the Eastern Goldfields, Warburton Range and Jigalong Regions, January 26th - March 2nd, 1957", in Commissioner of Native Welfare, *Annual Report of the year ended 30th June 1957*, Perth: Government Printer, p. 112-121.
25. BERNDT R.M. & BERNDT C.H., 1968, "Australian Sections and Subsections", in P. Bohannan & J. Middleton (eds), *Kinship and Social Organization*, New York: Natural History Press, p. 275-283.
26. BERNDT R.M. & BERNDT C.H., 1970, "Some points of change in Western Australia", in A.R. Pilling & R.A. Waterman (eds), *Diprotodon to detribalization: Studies of change among Australian Aborigines*, East Lansing: Michigan State University, p. 53-79.
27. BERNDT R.M. & BERNDT C.H., 1989, *The Speaking Land. Myth and Story in Aboriginal Australia*, Ringwood (Australia): Penguin Books.

28. BERNDT R.M. & BERNDT C.H., 1992, *The World of the First Australians. Aboriginal Traditional Life: Past and Present*, London: Angus & Robertson, [1964].
29. BIRDSELL J.B., 1953, "Some environmental and cultural factors influencing the structuring of Australian Aboriginal Populations", *The American Naturalist*, 87(834), p. 171-207.
30. BIRDSELL J.B., 1968, "On Ethnographic reconstruction", in R.B. Lee & I. De Vore (eds), *Man the Hunter*, Chicago: Aldine, Discussions Part III, 17a, p. 146-147.
31. BIRDSELL J.B., 1970, "Local group composition among the Australian Aborigines: a critique of the evidence from field-work conducted since 1930", *Current anthropology*, 11(2), p. 115-131.
32. BIRDSELL J.B., 1973, "A basic demographic unit", *Current Anthropology*, 14, p. 337-56.
33. BIRDSELL J.B., 1976, "Realities and transformations: the tribes of the Western Desert of Australia", in N. Peterson (ed.), *Tribes and Boundaries in Australia*, Canberra: AIAS, p. 95-120.
34. BOHANNAN P., 1963, *Social anthropology*, New York: Holt, Rinehart and Winston.
35. BOLGER A., 1991, *Aboriginal Women and Violence*, Darwin: Australian National University, North Australia Research Unit.
36. BRANDENSTEIN C.G. von, 1970, "The Meaning of Section and Section Names", *Oceania*, 41(1), p. 39-49.
37. BRANDENSTEIN C.G. von, 1972, "The Phoenix Totemism", *Anthropos*, 67, p. 586-594.
38. BRANDENSTEIN C.G. von, 1982, *Names and Substance of the Australian Subsection System*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
39. BROOME R., 1996, "Historians, Aborigines and Australia: writing the national past", in B. Attwood (ed.), *In the Age of Mabo: History, Aborigines and Australia*, St. Leonard (NSW): Allen & Unwin, p. 54-72.
40. CANE S., 1984, *Desert camps: a case study of stone artefacts and aboriginal behaviour in the Western Desert*, Canberra: ANU.
41. CANE S., 1990, "Desert Demography: A Case Study of Pre-contact Aboriginal Densities", in B. Meehan & N. White (eds), *Hunter-Gatherer Demography*, Sydney: Oceania Publications, Oceania Monographs 39, p. 149-159.
42. Central Reserves Committee, 1965, *The Central Australian Aboriginal reserves*, Perth: Government Printer.
43. CHRISTENSEN W.J.K., 1979, "Aborigines of Kalgoorlie-Boulder", in R.M. Berndt & C.H. Berndt (eds), *Aborigines of the West : Their Past and Their Present*, Nedlands: University of Western Australia Press, p. 126-138.

44. CHRISTENSEN W.J.K., 1981, *The Wangkayi Way: Tradition and Change in a Reserve Setting*, Perth: University of Western Australia, Unpublished PhD Thesis.
45. CLARK C.M.H., 1978, *A History of Australia. Vol. IV: The Earth abideth for ever, 1851-1888*, Melbourne: Melbourne University Press.
46. CLELAND J.B. & JOHNSTON T.H., 1937-38, "Notes on native names and uses of plants in the Musgrave Range region", *Oceania*, 8(2; 3), p. 208-215; 328-342.
47. CLELAND J.B. & TINDALE N.B., 1954, "The ecological surroundings of the Ngalia natives in central Australia, and native names and uses of plants", *Transactions and proceedings of the Royal Society of South Australia*, 77, p. 81-86.
48. Commissioner of Native Welfare, 1957, *Annual Report for the year ended 30th June 1957*, Perth: Government Printer.
49. Commissioner of Native Welfare, 1958, *Annual Report for the year ended 30th June 1958*, Perth: Government Printer.
50. Commissioner of Native Welfare, 1959, *Annual Report for the year ended 30th June 1959*, Perth: Government Printer.
51. Commissioner of Native Welfare, 1960, *Annual Report for the year ended 30th June 1960*, Perth: Government Printer.
52. Commissioner of Native Welfare, 1961, *Annual Report for the year ended 30th June 1961*, Perth: Government Printer.
53. Commissioner of Native Welfare, 1962, *Annual Report for the year ended 30th June 1962*, Perth: Government Printer.
54. Commissioner of Native Welfare, 1963, *Annual Report for the year ended 30th June 1963*, Perth: Government Printer.
55. Commissioner of Native Welfare, 1964, *Annual Report for the year ended 30th June 1964*, Perth: Government Printer.
56. Commissioner of Native Welfare, 1965, *Annual Report for the year ended 30th June 1965*, Perth: Government Printer.
57. Commissioner of Native Welfare, 1966, *Annual Report for the year ended 30th June 1966*, Perth: Government Printer.
58. Commissioner of Native Welfare, 1967, *Annual Report for the year ended 30th June 1967*, Perth: Government Printer.
59. Commissioner of Native Welfare, 1968, *Annual Report for the year ended 30th June 1968*, Perth: Government Printer.

60. Commissioner of Native Welfare, 1969, *Annual Report for the year ended 30th June 1969*, Perth: Government Printer.
61. Commissioner of Native Welfare, 1970, *Annual Report for the year ended 30th June 1970*, Perth: Government Printer.
62. Commissioner of Native Welfare, 1971, *Annual Report for the year ended 30th June 1971*, Perth: Government Printer.
63. Commissioner of Native Welfare, 1972, *Annual Report for the year ended 30th June 1972*, Perth: Government Printer.
64. COOMBS H.C., 1994, *Aboriginal Autonomy: Issues and Strategies*, Cambridge: Cambridge University Press.
65. COOMBS H.C., M.M. BRANDL & W.E. SNOWDON, 1983, *A certain heritage*, Canberra: ANU, CRES Monograph 9.
66. COWAN J., 1995, *Two Men Dreaming: a memoir, a journey*, Rose Bay (NSW): Brandl & Schlesinger.
67. CRAWLEY E., 1960, *The Mystic Rose: A study of Primitive Marriage and Primitive Thought in its Bearing on Marriage*, 2 vols, New York [London]: Meridian Books [MacMillan], [1902].
68. CRESSWELL R., 1975, "La parenté", in R. Cresswell (ed.), *Elements d'Ethnologie*, vol 2., Paris: Armand Collin, p. 132-174.
69. DAVIS S.L., 1993, *Australia's Extant and Imputed Traditional Aboriginal Territories (map)*, Melbourne: Melbourne University Press.
70. DAVIS S.L. & PRESCOTT J.R.V., 1992, *Aboriginal Frontiers and Boundaries in Australia*, Melbourne: Melbourne University Press.
71. DENHAM W.W., McDANIEL C.K. & ATKINS J.R. , 1979, "Aranda and Alyawara Kinship : A quantitative Argument for a Double Helix Model", *American Ethnologist*, 6(1), p. 1-24.
72. DIXON R.M.W., 1980, *The languages of Australia*, Cambridge: Cambridge University Press.
73. DOUGLAS W.H., 1955, "Phonology of the Australian Aboriginal Language spoken at Ooldea, South Australia", *Oceania*, 25(3), p. 216-29.
74. DOUGLAS W.H., 1958, "Outline of a missionary language programme", *The United Aborigines Messenger*, 26(6), p. 9.

75. DOUGLAS W.H., 1968, *The Aborigine Languages of South-West Australia: speech forms in current use and a technical description of Njungar*, Canberra: AIAS, AAS Series no 14, Linguistic Series no 4.
76. DOUGLAS W.H., 1977, *An introduction to the Western Desert Language*, Sydney: University of Sydney, Oceania Linguistic Monographs 4, [1964].
77. DOUGLAS W.H., 1978, "Evolution of a 'Rampage of Destruction' at Warburton Ranges [June 1975]", in M.C. Howard (ed.), "Whitefella Business" : *Aborigines in Australian Politics*, Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, p. 105-24.
78. DOUGLAS W.H., 1980, "The Desert Experience : language", in R.M. Berndt & C.H. Berndt (eds), *Aborigines of the West : Their Past and Their Present*, Nedlands, Perth: University of Western Australia Press, p. 108-118.
79. DOUSSET L., 1996, "Production et reproduction en Australie. Pour un tableau de l'unité des tribus aborigènes", *Social Anthropology*, 4(3), p. 281-298.
80. DOUSSET L., 1997, "Naming and personal names of Ngaatjatjarra speaking people, Western Desert : some questions related to research", *Australian Aboriginal Studies*, 1997/2, p. 50-54.
81. DOUSSET L., 1999, "Que reste-t-il du social quand on ne chasse plus? Les Ngaatjatjarra du Désert de l'Ouest australien", *Techniques et Culture*, 33, p. 1-27.
82. DOUSSET L., n.d., "Diffusion of section terminology in the Western Desert", à paraître dans M. Laughren & P. McConvell (eds), *Filling the desert: the spread of languages in Australia's west*. (à paraître)
83. DREYFUS S., 1993, "Systèmes dravidiens à filiation cognatique en Amazonie", *L'Homme*, 33(2-4), p. 121-140.
84. DUMONT L., 1966, "Descent or Intermarriage? A Relational View of Australian Section Systems", *Southwestern Journal of Anthropology*, 22(3), p. 231-50.
85. DUMONT L., 1997, *Groupes de filiation et alliance de mariage: introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, Paris: Gallimard, coll. Tel, [1971].
86. DUNLOP I., HOWE TUCKER R. (photography) & TONKINSON R. (scientific adviser), 1966, *Desert People (Film)*, Sydney: Australian Commonwealth Film Unit for Australian Institute of Aboriginal Studies.
87. ELKIN A.P., 1931a, "The Dieri Kinship System", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 61, p. 493-98.
88. ELKIN A.P., 1931b, "The social organisation of South Australian tribes", *Oceania*, 2(1), p. 44-73.

89. ELKIN A.P., 1932a, "Notes on the Social Organisation of the Worimi, a Kattang-speaking People", *Oceania*, 2(3), p. 359-63.
90. ELKIN A.P., 1932b, "Social Organisation in the Kimberley Division", *Oceania*, 2(3), p. 296-333.
91. ELKIN A.P., 1933. "Totemism in North-Western Australia (The Kimberley Division)", *Oceania*, 3(3), p. 256-296.
92. ELKIN A.P., 1934, "Cult-totemism and mythology in Northern South Australia", *Oceania*, 5(2), p. 171-92.
93. ELKIN A.P., 1937, "Beliefs and practices connected with death in north-eastern and western South Australia", *Oceania*, 7(3), p. 275-299.
94. ELKIN A.P., 1938-40, "Kinship in South Australia", *Oceania*, 8(4); 9(1); 10(2); 10(3); 10(4), p. 419-452; 41-78; 198-234; 295-349; 369-89.
95. ELKIN A.P., 1940, "Sections and kinship on some desert tribes of Australia", *Man*, 40(23-45), p. 21-24.
96. ELKIN A.P., 1944, *Citizenship for the Aborigines. A National Aboriginal Policy*, Sydney: Australasian Publishing Co..
97. ELKIN A.P., 1967, *Les Aborigènes d'Australie*, Paris: Gallimard, [1938, 1954].
98. ELKIN A.P., 1970, "The Aborigines of Australia : 'One in thought, word, and deed'", in S.A. Wurm & D.C. Laycock (eds), *Pacific linguistic Studies in honour of Arthur Capell*, Pacific linguistic Series C, no. 13, p. 697-713.
99. ELKIN A.P., 1976, "R.H. Mathews: his contribution to Aboriginal studies", *Oceania*, 46, p. 206-234.
100. ELKIN A.P., 1979, "Aboriginal-European relations in Western Australia: an historical and personal record", in R.M. Berndt & C.H. Berndt (eds), *Aborigines of the West : Their Past and Their Present*, Nedlands: University of Western Australia Press, p. 285-323.
101. EVANS-PRITCHARD E.E., 1940, *The Nuer*, Oxford: Clarendon Press.
102. FALKENBERG J. & FALKENBERG A., 1981, *The affinal relationship system : a new approach to kinship and marriage among the Australian Aborigines at Port Keats*, Oslo: Universitetforlaget.
103. FISON L. & HOWITT A.W., 1991, *Kamilaroi and Kurnai*, Canberra (Melbourne): AIATSIS (Robertson), [1880].
104. FLETCHER C., 1992, *Aboriginal Politics: intergovernmental relations*, Carlton (Victoria): Melbourne University Press.

105. FLOOD J., 1995, *Archaeology of the Dreamtime. The story of prehistoric Australia and its People* (revised edition), Sydney, London: Collins, Angus & Robertson, [1983].
106. FORTES M., 1958, "Introduction", in J.R. Goody (ed.), *The developmental cycle in domestic groups*, Cambridge: Cambridge University Press.
107. FORTES M., 1959, "Descent, filiation and affinity", *Man*, 59(309 & 331), (reproduit dans Fortes, 1970).
108. FORTES M., 1970, *Time and Social Structure and other essays*, London, New York: The Athlone Press, Humanities Press.
109. FOX R., 1972, *Anthropologie de la parenté. Une analyse de la consanguinité et de l'alliance*, Paris: Gallimard, [1967].
110. FRY H.K., 1933a, "Australian Marriage Rules", *Sociological Review*, 22, p. 258-77.
111. FRY H.K., 1933b, "Body and Soul. A study from Western Central Australia", *Oceania*, 3(3), p. 247-256.
112. FRY H.K., 1934a, "Kinship and descent among the Australian Aborigines", *Transactions of the Royal Society of South Australia*, 58, p. 14-21.
113. FRY H.K., 1934b, "Kinship in western Central Australia", *Oceania*, 4(4), p. 472-478.
114. FRY H.K., 1950, "Aboriginal Social Systems", *Transactions of the Royal Society of South Australia*, 73, p. 282-294.
115. FULLAGAR R.L.K., PRICE D.M. & HEAD L.M., 1996, "Early human occupation of northern Australia: archaeology and thermoluminescence dating of Jinmium rock-shelter, Northern Territory", *Antiquity*, 70(270), p. 751-73.
116. GILES E., 1889, *Australia twice traversed: The Romance of Exploration, Being a narrative compiled from the Journals of Five Exploring Expeditions into an through Central South Australia, and Western Australia, from 1872 to 1876*, (2 vols.), London: Sampson Low, Marston, Searle & Rivington.
117. GILES E., 1993, *Geographic Travels in Central Australia From 1872 To 1874*, Bundaberg (Melbourne): Corkwood Press (M'Carron, Bird & Co.), [1875].
118. GLASS A., 1977, "Why move to Warakurna", *The United Aborigines Messenger*, 46(8), p. 8-9, 11.
119. GLASS A., 1988, *Ngaanyatjarra Word List*, Alice Springs: Ngaanyatjarra Bible Project, Summer Institute of Linguistics.
120. GLASS A., 1993, *Into another World. A Glimpse of the Culture of the Ngaanyatjarra People of Central Australia*, Alice Springs: IAD & United Aborigines Mission Language Department, [1978].

121. GLASS A. & HACKETT D., 1970a, *Ngaanyatjarra Texts*, Canberra: AIAS.
122. GLASS A. & HACKETT D., 1970b, *Pitjantjatjara grammar: A view of the Ngaanyatjara (Warburton Ranges) Dialect*, Canberra: AIAS, Australian Aboriginal Studies No. 34.
123. GLOWCZEWSKI B., 1991, *Du rêve a la loi chez les Aborigènes. Mythes rites et organisation sociale en Australie*, Paris: PUF.
124. GODDARD C., 1985, *A Grammar of Yankunytjatjara*, Alice Springs: IAD.
125. GODDARD C., 1992, *Pitjantjatjara/Yankunytjatjara to English Dictionnary*, Alice Springs: Institute for Aboriginal Development, [1987].
126. GODELIER M., 1971, "Mythe et Histoire: réflexions sur les fondements de la pensée sauvage", *Annales*, no. spécial "Structure et Histoire", reproduit dans Godelier, 1977 [1973], tome II, chapitre V.4
127. GODELIER M., 1973, "Modes de production, rapports de parenté et structures démographiques", *La Pensée*, 172, p. 7-31, reproduit dans Godelier, 1977 [1973], tome I, chapitre I.2.
128. GODELIER M., 1977, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Paris: Petite collection Maspero (2 tomes, Nouvelle edition), [1973].
129. GODELIER M., 1978, "La part idéale du réel. Essai sur l'idéologie", *L'Homme*, 18(3-4), p. 155-188.
130. GODELIER M., 1993, "L'Occident, miroir brisé. Une évaluation partielle de l'anthropologie sociale assortie de quelques perspectives", *Annales E.S.C.*, 5, p. 1183-1207.
131. GODELIER M., 1996, "Meurtre du père ou sacrifice de la sexualité? ", in M. Godelier & J. Hassoun (sous la direction de), *Meurtre du père. Sacrifice de la sexualité: Approches anthropologiques et psychanalytiques*, Strasbourg: Arcanes, p. 21-52.
132. GODELIER M., 1998, "Afterword: Transformation and Lines of Evolution", in M. Godelier, T.R. Trautmann & F.E. Tjon Sie Fat (eds), *Transformations of kinship*, Washington & London: Smithsonian Institution, p. 386-413.
133. GODELIER M., TRAUTMANN T.R. & TJON SIE FAT F.E., 1998, "Introduction", in M. Godelier, T.R. Trautmann & F.E. Tjon Sie Fat (eds), *Transformations of kinship*, Washington & London: Smithsonian Institution, p. 1-26.
134. GOODY J., 1958, "The fission of domestic groups among the LoDagaba", in J.R. Goody (ed.), *The developmental cycle in domestic groups*, Cambridge: Cambridge University Press.
135. GOODY J., 1969, *Comparative Studies in Kinship*, London: Routledge & Kegan Paul.
136. GOODY J., 1970, "Cousin Terms", *Southwestern Journal of Anthropology*, 26(2), p. 125-142.

137. GOODY J., 1988, *Production and Reproduction. A comparative Study of the Domestic Domain*, Cambridge: Cambridge University Press, Series Cambridge Studies in Social Anthropology, 17, [1976].
138. GOULD R.A., 1967, "Notes on hunting, butchering and sharing of games among the Ngatatjara and their neighbours in the West Australian Desert", *The Kroeber Anthropological Society Papers*, 36, p. 41-66.
139. GOULD R.A., 1968a, "Living Archaeology: The Ngatatjara of Western Australia", *Southwestern Journal of Anthropology*, 24(2), p. 101-122.
140. GOULD R.A., 1968b, "Preliminary Report on Excavations at Puntutjarpa Rockshelter, near the Warburton Ranges, Western Australia", *Archaeological and Physical Anthropology in Oceania*, 3, p. 161-85.
141. GOULD R.A., 1969a, "Puntutjarpa rock shelter: a reply to Messrs Glover and Lambert", *Archaeological and Physical Anthropology in Oceania*, 4, p. 229-237.
142. GOULD R.A., 1969b, "Subsistence behavior among the Western desert Aborigines of Australia", *Oceania*, 39(4), p. 253-274.
143. GOULD R.A., 1969c, *Yiwara. Foragers of the Australian desert*, London, Sydney (New York): Collins (Scribner's).
144. GOULD R.A., 1980, *Living Archaeology*, New York: Cambridge University Press.
145. GOULD R.A., 1996, "Faunal reduction at Puntutjarpa rockshelter, Warburton Ranges, Western Australia", *Archaeology in Oceania*, 31(2), p. 72-86.
146. GOULD R. A., KOSTER D.A. SONTZ A.H.L., 1971, "The Lithic Assemblage of the Western Desert Aborigines of Australia", *American Antiquity: Journal of the Society for American Archaeology*, 36(2), p. 149-169.
147. GOULD R.A. (with M. Archer, N. Bronstein & H. Martin), 1977, "Puntutjarpa Rockshelter and the Australian Desert Culture", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, 54(1), p. 1-188.
148. GRAAF de M., 1967, "The Manufacture of Spinifex Gum by Desert Aborigines", *Western Australian Naturalist*, 10(5), p. 117-9.
149. GRAAF de M., 1968, *The Ngadadara at the Warburton Ranges*, Perth: University of Western Australia, B.A. Thesis, Typescript.
150. GRAAF de M., 1995, "Review (Bourke C., Bourke E & Edwards B., 1994, *Aboriginal Australia: An Introductory Reader in Aboriginal Studies*, St. Lucia, University of Queensland Press)", Manuscrit qui devait paraître dans *Northern Perspective*, University of Darwin.

151. GRAYDEN W.L., 1956, *Report of the Select Committee appointed to inquire into Native Welfare Conditions in the Laverton-Warburton Range area. Presented on the 12/12/1956, first session of the Twenty-second Parliament*, Perth: Government Printer.
152. GRAYDEN W.L., 1957, *Adam and atoms*, Perth: Daniels.
153. HAMILTON A., 1972, "Aboriginal man's best friend", *Mankind*, 7(4), p. 256-271.
154. HAMILTON A., 1979, *Timeless Transformation. Women, Men and History in the Australian Western Desert*, Sydney: University of Sydney, Ph.D Thesis.
155. HAMILTON A., 1982, "Descended from father, belonging to country: rights to land in the Australian Western Desert", in E.B. Leacock & R.B. Lee (eds), *Politics and History in Band Societies*, Cambridge, Paris: Cambridge University Press, Editions de la MSH, p. 85-108.
156. HAMILTON P., 1972, "Aspects of interdependence between Aboriginal social behaviour and the spatial and physical environment", in *Aboriginal Housing: A report of a seminar on Aboriginal housing, Canberra, February 10, 11, 1972*, Canberra: Royal Australian Institute of Architects, non paginé [14 pp].
157. HAMMEL E.A., 1960, "Some Models for the Analysis of Marriage-Section Systems", *Oceania*, 31(1), p. 14-30.
158. HANSEN K.C., 1984, "Communicability of Some Western Desert Communities", in J. Hudson & N.Pym (eds), *Language Survey, Series B, Vol.11*, Darwin: Summer Institute of Linguistics, Australian Aborigines Branch, p. 1-112.
159. HANSEN K.C. & HANSEN L.E., 1992, *Pintupi/Luritja Dictionary* (3rd Edition), Alice Springs: IAD (Institute for Aboriginal Development) [SIL, Summer Institute of Linguistics], [1974].
160. HARNEY W.E., 1960, "Ritual behaviour at Ayers Rock", *Oceania*, 30(1), p. 64-76.
161. HARRIS J., 1994, *One Blood. 200 Years of Aboriginal Encounter with Christianity : A Story of Hope*, Sutherland NSW: Albatross Books, [1990].
162. HART C.W.M. & PILLING A.R., 1960, *The Tiwi of North Australia*, New York: Rinehart & Winston.
163. HASLUCK P., 1988, *Shades of Darkness: Aboriginal Affairs, 1925-1965*, Melbourne: Melbourne University Press.
164. HAYDEN B., 1975, "Dingoes: Pets or producers?", *Mankind*, 10(1), p. 11-15.
165. HERITIER F., 1981, *L'exercice de la parenté*, Paris: Hautes Etudes, Gallimard, Le Seuil.
166. HERITIER F., 1991, "Famille", in P. Bonte & M. Izard (sous la direction de), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris: Presses Universitaires de France, p. 273-5.

167. HETZEL B.S. & FRITH H.J. (eds), 1978, *The Nutrition of Aborigines in Relation to the Ecosystem of Central Australia*, Melbourne: CSIRO.
168. HIATT L.R., 1962, "Local organization among the Australian Aborigines", *Oceania*, 32(4), p. 267-286.
169. HIATT L.R., 1965, *Kinship and conflict: a study of an Aboriginal community in Northern Arnhem Land*, Canberra: Australian National University.
170. HIATT L.R., 1968, "Ownership and Use of Land among the Australian Aborigines", in R.B. Lee & I. De Vore (eds), *Man the Hunter*, Chicago: Aldine, p. 99-102.
171. HIATT L.R., 1990, "Towards a Natural History of Fatherhood", *The Australian Journal of Anthropology*, 1(2-3), special issue no. 1, "On the Generational and Maintenance of Person, Essays in Honour of John Barnes", p. 110-30.
172. HIATT L.R., 1996, *Arguments about Aborigines: Australia and the evolution of social anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press.
173. HISCOCK P. & VETH P., 1991, "Change in the Australian desert culture: A reanalysis of tulas from Puntutjarpa rockshelter", *World Archaeology*, 22(3), p. 332-45.
174. HOLY L., 1996, *Anthropological Perspectives on Kinship*, London, Chicago: Pluto Press.
175. HORTON D. (general editor), 1994, *The Encyclopaedia of Aboriginal Australia* (2 vols.), Canberra: AIATSIS.
176. HOWELL H., 1973, "Interview with Mr. Herbert Howell", *United Aborigines Messenger*, 42(3), p. 4-5.
177. HOWITT A.W., 1889, "On the organisation of Australian tribes", *Transactions of the Royal Society of Victoria*, 1(2), p. 96-137.
178. HOWITT A.W., 1996, *The native tribes of South-East Australia*, Canberra, London: Aboriginal Studies Press, Macmillan, [1904].
179. HOWITT A. & FISON L., 1883, "From Mother-Right to Father-Right", *Journal of the Anthropological Institute*, 12, p. 30-46.
180. IVES J.W., 1998, "Developmental Processes in the Pre-Contact History of Athapaskan, Algonquian, and Numic Kin Systems", in M. Godelier, T.R. Trautmann & F.E. Tjon Sie Fat (eds), *Transformations of kinship*, Washington & London: Smithsonian Institution, p. 94-139.
181. JAPANANGKA D.L. & NATHAN P., 1983, *Settle Down Country*, Malmsbury & Alice Springs: Kibble Books & Central Australian Aboriginal Congress.

182. JONES P.G., 1987, "South Australian Anthropological History: the Board for Anthropological Research and its Early Expeditions", *Records of the South Australian Museum*, 20, p. 71-92.
183. JONES R.M., 1970, "Tasmanian Aborigines and dogs", *Mankind*, 7(4), p. 256-271.
184. KABERRY P.M., 1936, "Spirit-centres and spirit-children of the northern Kimberley Division", *Oceania*, 6(4), p. 392-400.
185. KABERRY P.M., 1939, *Aboriginal woman: sacred and profane*, London: Routledge and Kegan Paul.
186. KEESING R.M., 1990, "Kinship, Bonding and Categorization", *The Australian Journal of Anthropology*, 1(2-3), special issue no. 1, "On the Generational and Maintenance of Person, Essays in Honour of John Barnes", p. 159-167.
187. KEIL J.T., 1980, "Prescription and improper marriage : kin category, social group, and relationship terminology usage in Buin", *Journal of Anthropological Research*, 36(4), p. 501-516.
188. KIMBER R.G., 1976, "Beginnings of farming. Some man-plant-animal relationships in central Australia", *Mankind*, 10(3), p. 142-150.
189. KIRK M., 1986, *A Change of Ownership. Aboriginal Land Rights*, Brisbane: Jacaranda Press.
190. KOLIG E., 1977, "From Tribesman to Citizen? Change and Continuity in Social Identities among South Kimberley Aborigines", in R.M. Berndt (ed.), *Aborigines and Change: Australia in the '70s*, Canberra: AIAS, Social Anthropology Series 11, p. 33-53.
191. KOLIG E., 1978, "Dialectics of Aboriginal Life-Space", in M.C. Howard (ed.), "*Whitefella Business*" : *Aborigines in Australian Politics*, Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, p. 49-79.
192. KOLIG, E., 1988, "Australian Aboriginal Totemic Systems: Structures of Power", *Oceania*, 58(3), p. 212-230.
193. KROEBER A.L., 1909, "Classificatory Systems of Relationship", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 39, p. 77-84.
194. KUPKA K., 1975, "Les systèmes des sous-sections matrimoniales dans la famille aborigène d'Australie", *Journal de la Société des Océanistes*, 49, p. 435-466.
195. LANHAM A. (et al.), 1994, "Docker River School", in D. Hartman & J. Henderson (eds), *Aboriginal Languages in Education*, Alice Springs: IAD, p. 92-104.
196. LATZ P.K., 1995, *Bushfires and Bushtucker: Aboriginal Plant Use in Central Australia*, Alice Springs: IAD.

197. LAWRENCE W.E., 1937, "Alternating generations in Australia", in G.D. Murdock (ed.), *Studies in the Science of Society*, New Haven: Yale University Press, p. 319-354.
198. LAYTON R., 1982, "Ambilineal Descent and Traditional Pitjantjatjara Rights to Land", in R.M. Berndt (ed.), *Aboriginal Sites, Rights and Resource Development*, Nedlands: University of Western Australia Press, p. 53-57.
199. LAYTON R., 1983, "Ambilineal descent and traditional Pitjantjatjara rights to land", in N. Peterson & M. Langton (eds), *Aborigines, Land and Land Rights*, Canberra: AIAS, p. 15-32.
200. LEACH E.R., 1961, *Pul Eliya: A village in Ceylan*, Cambridge: Cambridge University Press.
201. LEACH E.R., 1965, "Unilateral cross-cousin marriage", *Man*, 65(12), p. 25.
202. LEE R.B. & DE VORE I., 1968, *Man the Hunter*, Chicago: Aldine.
203. LEVI-STRAUSS C., 1962, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris: PUF.
204. LEVI-STRAUSS C., 1967, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris: Mouton, [1947].
205. LEVI-STRAUSS C., 1968, "Gidjingali marriage arrangements: comments and rejoinder", in R.B. Lee & I. De Vore (eds), *Man the Hunter*, Chicago: Aldine, Discussions Part IV, 22b, p. 210-211.
206. LEVI-STRAUSS C., 1980, "Australian Kin Classification de W. Scheffler (compte rendu)", *L'Homme*, 20(1), p. 165-7.
207. LOCKWOOD D., 1965, *The Lizard Eaters*, London [Sydney]: The Readers Book Club [Cassell Australia], [1964].
208. LONG J.P.M., 1971, "Arid Region Aborigines: the Pintubi", in D.J. Mulvaney & J. Golson (eds), *Aboriginal man and Environment in Australia*, Canberra: Australian National University Press, p. 263-70.
209. LONG J.P.M., 1989a, "All Their Own Work: The Story of a 1956 Pintupi Emigration", *Northern Perspective*, 12(1), p. 16-23.
210. LONG J.P.M., 1989b, "Leaving the desert: actors and sufferers in the Aboriginal exodus from the Western Desert", *Aboriginal History*, 13(1), p. 9-43.
211. LONG J.P.M., 1992, *The go-betweens: Patrol Officers in Aboriginal Affairs Administration in the Northern Territory, 1936-74*, Darwin: North Australia Research Unit, Australian National University.
212. LONG T., 1979, "The development of government Aboriginal policy: the effect of administrative changes, 1829-1977", in R.M. Berndt & C.H. Berndt (eds), *Aborigines of the West : Their Past and Their Present*, Nedlands: University of Western Australia Press, p. 357-366.

213. LUCICH P., 1991, "Beyond Formalism: Group theory in the symmetries of culture", *Journal of Mathematical Sociology*, 16(3), p. 221-264.
214. MACFARLANE W.V., 1978, "Aboriginal Desert Hunter/Gatherers in transition", in B.S. Hetzel & H.J. Frith (eds), *The Nutrition of Aborigenes in Relation to the Ecosystem of Central Australia*, Melbourne: CSIRO, p. 49-62.
215. MADDOCK K., 1969, "Alliance and Entailment in Australian Marriage", *Mankind*, 7(1), p. 19-26.
216. MADDOCK K., 1972, *The Australian Aborigines. A portrait of their society*, Ringwood (Victoria): Penguin Books.
217. MAIR L., 1971, *Marriage*, Harmondsworth: Penguin Books.
218. MALINOWSKI B., 1963, *The Family among the Australian Aborigines*, New York (London): Shocken Book (Univ. of London Press), [1913].
219. MALINOWSKI B., 1968, *Une théorie scientifique de la culture*, Paris: Maspero, coll. Points, [1944].
220. MALINOWSKI B & BRIFFAULT R. (ed. by M.F. Ashley Montagu), 1956, *Marriage past and present. A debate between Robert Briffault and Bronislaw Malinowski*, Boston: Porter Sargent Publisher, [1931].
221. MATHEWS R.H., 1901, "Ethnological Notes on the Aboriginal tribes of the Northern Territory", *Queensland Geographical Journal*, 16, p. 69-90.
222. McCONNEL U., 1930, "The Wik-Munkan Tribe of Cape York Peninsula", *Oceania*, 1(2), p. 181-205.
223. McCONVELL P., 1985a, "The Origin of Subsections in Northern Australia", *Oceania*, 56(1), p. 1-33.
224. McCONVELL P., 1985b, "Time perspective in Aboriginal Australian culture: two approaches to the origin of subsections", *Aboriginal History*, 9 (1), p. 53-80.
225. McCONVELL P., 1990, "The linguistic prehistory of Australia : Opportunities for Dialogue with Archaeology", *Australian Archaeology*, 31, p. 3-27.
226. McCONVELL P., 1996, "Backtracking to Babel: the chronology of Pama-Nyungan expansion in Australia", *Archaeology in Oceania*, 31(3), p. 125-44.
227. McCONVELL P., n.d., *Nyungic kinship reconstruction and the origins of the "Aluridja" (Western Desert) system*, à publier.
228. McDONALD G., 1981, "Western Australia", in N. Peterson (ed.), *Aboriginal Land Rights : A handbook*, Canberra: AIAS, new series no. 30, p. 221-253.

229. McKELSON K., 1979, "Nadya Nadya country", in R.M. Berndt & C.H. Berndt (eds), *Aborigines of the West : Their Past and Their Present*, Nedlands: University of Western Australia Press, p. 214-223.
230. McKNIGHT D., 1981, "Distribution of Australian Aboriginal 'Marriage Classes': Environmental and Demographic Influences", *Man* (N.S.), 16(1), p. 75-89.
231. McLARTY B.A., 1958, "Patrol Report No. 2 of 56/57 Central District", in Commissioner of Native Welfare, *Annual Report of the Year ended 30th June 1957*, Perth: Government Printer, p. 126-140.
232. MEGGITT M.J., 1965, "The Association between Australian Aborigines and Dingoes", in A. Leeds & A.P. Vayda (eds), *Man Culture and Animals: The Role of Animals in Human Ecological Adjustements*, Washington DC: American Association for the Advancement of Science, p. 7-26.
233. MEGGITT M.J., 1986, *Desert People: A study of the Warlpiri of central Australia*, Sydney: Angus and Robertson, [1962].
234. MERLAN F., 1986, "Australian Aboriginal Conception Beliefs Revisited", *Man*, 21(3), p. 474-93.
235. MERLAN F., 1998, *Caging the rainbow : Places, politics and Aborigines in a North Australian Town*, Honolulu: University of Hawai'i Press.
236. MICHAELS E., 1987, "The last of the Nomads, the last of the Ethnographies or 'All Anthropologists are Liars'", *Mankind*, 17(1), p. 34-46.
237. MOISSEEFF M., 1995, *Un long chemin semé d'objets culturels*, Paris: EHESS, les Cahiers de l'Homme (nouvelle série XXXIII).
238. MORGAN L.H., 1971, *La société archaïque*, Paris: Anthropos, [1877].
239. MORGAN L.H., 1991, "Preparatory Note to Fison L. & Howitt A.W., Kamilaroi and Kurnai", in L. FISON & A.W. HOWITT, *Kamilaroi and Kurnai*, Canberra (Melbourne): AIATSIS (Robertson), p. 1-20, [1880].
240. MORGAN L.H., 1997, *Systems of consanguinity and affinity of the Human Family*, Lincoln & London: University of Nebraska Press [Smithsonian Institution volume 17], [1871].
241. MORTON J., 1996, "Aboriginality, Mabo and the Republic: indigenising Australia", in B. Attwood (ed.), *In the Age of Mabo. History, Aborigines and Australia*, St. Leonards (NSW): Allen & Unwin, p. 117-135.
242. MOUNTFORD C.P., 1938a, "Aboriginal crayon drawings 3: Wati-Jula and the Kunkarunkara women", *Transactions of the Royal Society of South Australia*, 62, p. 241-254.

243. MOUNTFORD C.P., 1938b, "Contrast in drawings made by an Australian Aborigine before and after initiation", *Records of the South Australian Museum*, 6(2), p. 111-114.
244. MOUNTFORD C.P., 1976, *Nomads of the Australian Desert*, Melbourne: Rigby.
245. MOUNTFORD C.P., 1981, *Aboriginal Conception Beliefs*, Melbourne: Hyland House.
246. MUELLER K.E., 1987, *Das magische Universum der Identitaet. Elementarformen sozialen Verhaltens: Ein ethnologischer Grundriss*, Frankfurt, New York: Campus.
247. MUNN N.D., 1973, *Walbiri iconography. Graphic representation and cultural symbolism in a Central Australian society*, Ithaca, London: Cornell University Press.
248. MURDOCK G.P., 1949, *Social Structure*, New York: Macmillan.
249. MYERS F.R., 1979, "Emotions and the Self. A theory of Personhood and Political Order among Pintupi Aborigines", *Ethos*, 7, p. 343-70.
250. MYERS F.R., 1980, "The cultural basis of politics in Pintupi life", *Mankind*, 12(3), p. 197-214.
251. MYERS F.R., 1986, *Pintupi country, Pintupi self. Sentiment, Place and Politics among Western Desert Aborigines*, Washington & Londres, Canberra: Smithsonian Institution Press, AIAS.
252. MYERS F.R., 1990, "Always ask: resource use and land ownership among Pintupi Aborigines of the Australian Desert", in W.H. Edwards (ed.), *Traditional Aboriginal Society*, Melbourne: Macmillan, p. 96-112, [1987].
253. NEEDHAM R., 1962, *Structure and Sentiment : A Test case in Social Anthropology*, Chicago: University of Chicago Press.
254. NEEDHAM R., 1973, "Prescription", *Oceania*, 43(3), p. 166-81.
255. NICHOLLS D.R. & HENRICHSEN K.W., 1973, *Report on visit on Warburton Ranges, Wingellina, Docker River and Mount Davis areas during first three weeks in April 1971, Australia*. Parliament - Senat : Standing committee on Social Environment (Hearings), 6 Apr. 1973, p. 873-609.
256. O'CONNELL J.F., 1979, "Room to move: Contemporary Alyawara settlement patterns and their implications for Aboriginal housing policy", in M. Heppell (ed.), *A black Reality. Aboriginal camps and housing in remote Australia*, Canberra: AIAS, p. 97-120.
257. O'GRADY G.N., VOEGELIN C.F. & VOEGELIN F.M., 1966, "Languages of the World: Indo-Pacific fascicle 6", *Anthropological Linguistics*, 8(2), p. 1-197.
258. PALMER K. & BRADY M., 1991, *Diet and Dust in the Desert. An Aboriginal community. Maralinga Lands, South Australia*, Canberra: Aboriginal Studies Press, The Institute Report Series.

259. PEASLEY W.J., 1994, *The Last of the Nomads*, South Fremantle (WA): Fremantle Arts Centre Press, [1983].
260. PERKINS Ch., 1982, (interview de), *30 Jours (Le Magazine en Français du Pacifique)*, 8, Septembre, p. 38.
261. PETERSON N., 1969, "Secular and ritual links: two basic and opposed principles of Australian social organization as illustrated by Walbiri ethnography", *Mankind*, 7, p. 27-35.
262. PETERSON N., 1972, "Totemism yesterday: Sentiment and local organization among the Australian Aborigines", *Man*, 7(1), p. 12-32.
263. PETERSON N., 1976, "The natural and cultural areas of Aboriginal Australia", in N. Peterson (ed.), *Tribes and boundaries in Australia*, Canberra: AIAS, Social Anthropology Series no. 10, p. 50-71.
264. PETERSON N., 1979, "Territorial adaptations among desert hunter-gatherers: the !Kung and Australians compared", in P.C. Burnham & R.F. Ellen (eds), *Social and Ecological Systems*, London: Academic Press, p. 111-29.
265. PETERSON N., 1993, "Demand sharing: Reciprocity and the pressure for generosity among foragers", *American Anthropologist*, 95(4), p. 860-74.
266. PIDDINGTON R., 1932, "Totemic system of the Karadjeri tribe", *Oceania*, 2(4), p. 373-400.
267. PIDDINGTON R., 1970, "Irregular marriages in Australia", *Oceania*, 40(4), p. 329-43.
268. POIRIER S., 1992, "Nomadic Rituals: Networks of ritual exchange between women of the Australian Western Desert", *Man*, 27(4), p. 757-776.
269. POIRIER S., 1996, *Les jardins du nomade. Cosmologie, territoire et personne dans le désert occidental australien*, Münster: Lit (avec le concours du CNRS, Paris).
270. RADCLIFFE-BROWN A.R., 1930-31, "The social organization of Australian tribes", *Oceania*, 1(1-4), p. 34-63; 206-46; 322-41; 426-56.
271. REAY M., 1962, "Subsections at Borrooloola", *Oceania*, 33(2), p. 90-115.
272. REYNOLDS H., 1972, *Aborigines and Settlers. The Australian Experience 1788-1939*, Melbourne: Cassell.
273. REYNOLDS H., 1982, *The Other Side of the Frontier: Aboriginal Resistance to the European invasion of Australia*, Ringwood (Vic): Penguin, [1981].
274. REYNOLDS H., 1987, *Frontier. Aborigines, Settlers and Land*, Sydney: Allen and Unwin.
275. REYNOLDS H., 1992, *The Law of the Land*, Ringwood (Vic): Penguin Books, 2nd edition, [1987].

276. REYNOLDS H., 1996, "Native title and historical tradition: past and present", in B. Attwood (ed.), *In the Age of Mabo: History, Aborigines and Australia*, St. Leonard (NSW): Allen & Unwin, p. 17-34.
277. RIVERS W.H.R., 1900, "A Genealogical Method of Collecting Social and Vital Statistics", *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 30, p. 74-82.
278. RIVERS W.H.R., 1910, "The genealogical method of anthropological inquiry", *Sociological Review*, 3, p. 1-10.
279. ROBERTS D., 1994, "Self-determination and the Struggle for Aboriginal Equality", in C. Bourke, E. Bourke & B. Edwards (eds), *Aboriginal Australia*, St. Lucia (QLD): Queensland University Press, p. 212-236.
280. ROBINSON M.V., 1979, "Local organization and kinship in northern Dampier Land", in R.M. Berndt & C.H. Berndt (eds), *Aborigines of the West : Their Past and Their Present*, Nedlands: University of Western Australia Press, p. 186-196.
281. ROHEIM G., 1938, "The Nescience of the Aranda", *British Journal of Medical Psychology*, 17, p. 343.
282. ROSE D.B., 1994, "Whose confidentiality? Whose intellectual property?", in M. Edmunds (ed.), *Claims to Knowledge, Claims to Country: Native Title, Native Title Claims and the Role of the Anthropologist*, Canberra: AIATSIS, p. 1-11.
283. ROSE D.B., 1996, "Histories and rituals: land claims in the Territory", in B. Attwood (ed.), *In the Age of Mabo: History, Aborigines and Australia*, St. Leonard (NSW): Allen & Unwin, p. 35-53.
284. ROSE F.G.G., 1960, *Classification of Kin, Age Structure and Marriage among the Groote Eylandt Aborigines : A Study in Method and a Theory of Australian Kinship*, Berlin: Akademie Verlag.
285. ROSE F.G.G., 1965, *The Wind of Change in Central Australia*, Berlin: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
286. ROSE F.G.G., 1968. "Australian Marriage, Land-Owning Groups, and Initiations", in R.B. Lee & I. De Vore (eds), *Man the Hunter*, Chicago: Aldine, p. 200-8.
287. ROSE F.G.G., 1976, "Boundaries and kinship systems in Aboriginal Australia", in N. Peterson (ed.), *Tribes and Boundaries in Australia*, Canberra: AIAS, p. 192-206.
288. ROSE F.G.G., 1987, *The Traditional Mode of Production of The Australian Aborigines*, North Ryde NSW: Angus & Robertson.
289. ROSE F.G.G. & JOLLY A.T.H., 1942, "An Interpretation of the Taboo between Mother-in-Law and Son-in-Law", *Man*, 42, p. 15-16.

290. ROTH W.E., 1901, *Food: Its search, capture, and preparation*, Brisbane: Government Printer, North Queensland Ethnography Bulletin No. 3.
291. ROWLEY C.D., 1970, *The destruction of Aboriginal Society. Aboriginal Policy and Practice*, Volume I, Canberra: ANU.
292. ROWSE T., 1993, *After Mabo. Interpreting indigenous traditions*, Melbourne: Melbourne University Press, coll. Interpretations.
293. SACKETT L., 1975, "Exogamy or Endogamy : Kinship and Marriage at Wiluna, Western Australia", *Anthropological Forum*, 4(1), p. 44-55.
294. SACKETT L., 1976, "Indirect Exchange in Symmetrical System : Marriage Alliance in the Western Desert of Australia", *Ethnology*, 15(2), p. 135-149.
295. SACKETT L., 1978, "Punishment in Ritual : Man-Making among Western Desert Aborigines", *Oceania*, 49(2), p. 110-27.
296. SAHLINS M.D., 1961, "The Segmentary Lineage : An Organization of Predatory Expansion", *American Anthropologist*, 63(2, part 1), p. 322-345.
297. SANSOM B., 1985, "Aborigines, Anthropologists and Leviathan", in N. Dyck (ed.), *Indigenous Peoples and the Nation State*, St. Johns (Newfoundland): Institute for Social and Economic Research, p. 67-94.
298. SCHEFFLER H.W., 1972, "Systems of Kin Classification: A Structural Typology", in P. Reining (ed.), *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*, Washington: The Anthropological Society of Washington, p. 113-133.
299. SCHEFFLER H.W., 1978, *Australian Kin Classification*, Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge Studies in Social Anthropology, 33.
300. SCHNEIDER D.M., 1984, *A critique of the study of Kinship*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
301. SEAMAN P., 1984, *The Aboriginal Land Inquiry Report. Discussion Paper*, Perth: Government Printer.
302. SERVICE E.R., 1960a, "Kinship Terminology and Evolution", *American Anthropologist*, 62, p. 747-763.
303. SERVICE E.R., 1960b, "Sociocentric Relationship Terms and the Australian Class System", in G.E. Dole & R.L. Carneiro (eds), *Essays in the Science of Culture in Honour of Leslie G. White*, New York: Thomas Crowell, p. 416-36.
304. SERVICE E.R., 1966, *The Hunters*, Englewood Cliffs NJ: Prentice-Hall.
305. SHAPIRO W., 1969a, "Asymmetric marriage in Australia and southeast Asia", *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 125(1), p. 71-79.

306. SHAPIRO W., 1969b, "Semi-Moiety Organisation and Mother-in-Law Bestowal in Northeast Arnhem Land", *Man* (N.S), 4(4), p. 629-640.
307. SHAPIRO W., 1970, "Local exogamy and the wife's mother in Aboriginal Australia", in R.M. Berndt (ed.), *Australian Aboriginal Anthropology*, Nedlands: University of Western Australia Press, p. 51-69.
308. SHAPIRO W., 1971, "Patri-Groups, Patri-Categories, and Sections in Australian Aboriginal Social Classification", *Man*, 6(4), p. 590-600.
309. SHAPIRO W., 1979, *Social Organization in Aboriginal Australia*, New York: St. Martin's Press.
310. SHEILS H. (ed.), 1963, *Australian Aboriginal Studies*, Melbourne: Oxford University Press.
311. SMOKER B. & SMOKER P., 1973, "Warburton Report", *The United Aborigines Messenger*, 42(8), p. 6-7.
312. SPENCER W.B. & GILLEN F.J., 1904, *The Northern tribes of Central Australia*, London: Macmillan & Co..
313. SPENCER W.B. & GILLEN F.J., 1927, *The Arunta*, London: Macmillan.
314. STANNER W.E.H., 1933, "The Daly River Tribes, A Report of Field Work in North Australia", *Oceania*, 3(4) & 4(1), p. 377-405; 10-29.
315. STANNER W.E.H., 1936, "Murinbata Kinship and Totemism", *Oceania*, 7(2), p. 186-216.
316. STANNER W.E.H., 1965a, "Aboriginal territorial organization: Estate, range, domain and regime", *Oceania*, 36(1), p. 1-26.
317. STANNER W.E.H., 1965b, "Religion, Totemism and Symbolism", in R.M. Berndt & C.H. Berndt (eds), *Aboriginal Man in Australia*, Sydney: Angus and Robertson, p. 207-37.
318. STANNER W.E.H., 1979, *White man got no dreaming. Essays 1938 - 1973*, Canberra: Australian National University Press.
319. STANTON J.E., 1979, "The Mt. Margaret community", in R.M. Berndt & C.H. Berndt (eds), *Aborigines of the West : Their Past and Their Present*, Nedlands: University of Western Australia Press, p. 119-125.
320. STANTON J.E., 1990, "Autonomy and dependency: the experience at Mount Margaret", in R. Tonkinson & M. Howard (eds), *Going it Alone? Prospects for Aboriginal Autonomy. Essays in Honour of Ronald and Catherine Berndt*, Canberra: Aboriginal Studies Press, p. 219-233.
321. STEWARD J.H., 1972, *Theory of culture change. The methodology of multilineal evolution*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press, [1955].

322. STREHLOW C., 1907, *Die Aranda- und Loritja-Staemme in Zentral Australien. Mythen, Sagen und Maerchen des Aranda-Stammes in Zentral Australien*, Frankfurt: Baer, Veroeffentlichungen des Frankfurter Museums fuer Volkerkunde.
323. STREHLOW T.G.H., 1968, *Aranda Traditions*, New York [Melbourne]: Johnson Reprint [Melbourne University Press], [1947].
324. STREHLOW T.G.H., n.d., *Aranda regular and irregular marriages (reviewed by L. Dousset)*, Alice Springs: Strehlow Research Centre, à paraître.
325. SUTTON P., 1990, "The Pulsating Heart: Large Scale Cultural and Demographic Processes in Aboriginal Australia", in B. Meehan & N. White (eds), *Hunter-Gatherer Demography*, Sydney: Oceania Publications, Oceania Monographs 39, p. 71-80.
326. SUTTON P., 1996, *Country: Aboriginal boundaries and land ownership in Australia*, Canberra: Aboriginal History Monograph, 3.
327. TEHAN M., 1994, "Practising land rights: the Pitjantjatjara in the Northern Territory, South Australia and Western Australia", in M. Goot & T. Rowse (eds), *Make a better offer. The Politics of Mabo*, Leichhardt (NSW): Pluto Press, p. 34-54.
328. TESTART A., 1978a, "Bandes et clans en Australie: pourquoi des clans patrilinéaires et localisés", *Journal de la Société des Océanistes*, 34, p. 147-159.
329. TESTART A., 1978b, *Des classifications dualistes en Australie. Essai sur l'évolution de l'organisation sociale*, Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
330. TESTART A., 1981a, "On the Anteriority of Matrilineal Descent in Australia : Logical Mathematical Evidences", *Mankind*, 13(1), p. 15-24.
331. TESTART A., 1981b, "Pour une typologie des chasseurs-cueilleurs", *Anthropologie et Sociétés*, 5(2), p. 177-221.
332. TESTART A., 1982a, *Les chasseurs-cueilleurs ou l'origine des inégalités*, Paris: Société d'ethnographie.
333. TESTART A., 1982b, "The significance of food storage among hunter-gatherers: Residence patterns, population densities, and social inequalities", *Current Anthropology*, 23, p. 523-37.
334. TESTART A., 1985, *Le communisme primitif. Economie et idéologie*, Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
335. TESTART A., 1987. "Deux modèles du rapport entre l'homme et l'animal dans les systèmes de représentations", *Etudes rurales*, 107-108, p. 171-193.
336. TESTART A., 1995, "Age et génération chez les Aborigènes australiens", *L'Homme*, 134, p. 171-178.
337. TESTART A., 1996, *La parenté australienne: étude morphologique*, Paris: CNRS.

338. THOMSON D., 1975, *Bindibu Country*, Melbourne: Thomas Nelson.
339. TIETKIENS W.H., 1882, "Smallpox and Australian Aborigines", *Transactions of the Royal Society of South Australia*, 1881/2(5), p. 112-3.
340. TINDALE N.B., 1935, "Initiation among the the Pitjandjara Natives of the Man and Tomkinson Ranges in South Australia", *Oceania*, 6(2), p. 199-224.
341. TINDALE N.B., 1936, "Legend of the Wati Kutjara, Warburton Range, Western Australia", *Oceania*, 7(2), p. 169-185.
342. TINDALE N.B., 1938, "A Game from the Great Western Desert of Australia", *Man*, 38 (article 145), p. 128-129.
343. TINDALE N.B., 1940, "Results of the Harvard-Adelaide Universities Anthropological Expedition, 1938-1939. Distribution of Australian Aboriginal Tribes: A field survey", *Transactions of the Royal Society of South Australia*, 64(1), p. 140-231.
344. TINDALE N.B., 1941, "The Hand Axe Used in the Western Desert of Australia", *Mankind*, 3(2), p. 37-41.
345. TINDALE N.B., 1953, "Tribal and intertribal marriage among the Australian Aborigines", *Human Biology*, 25 (3), p. 169-190.
346. TINDALE N.B., 1959, "Totemic beliefs in the Western Desert of Australia, Part 1: Women who became the Pleiades", *Records of the South Australian Museum*, 12(3), p. 305-332.
347. TINDALE N.B., 1965, "Stone Implement Making among the Nakako, Ngadadjara and Pitjandjara of the Great Western Desert", *Records of the South Australian Museum*, 15(1), p. 131-64.
348. TINDALE N.B., 1968, "Desert people (Australia); Commonwealth Film Unit. A review", *American Anthropologist*, 70(2), p. 437-438.
349. TINDALE N.B., 1974, *Aboriginal Tribes of Australia*, Berkeley: University of California Press.
350. TINDALE N.B., 1988, "The Pitjandjara", in M.G. Bicchieri (ed.), *Hunters and Gatherers today. A socioeconomic Study of eleven such cultures in the twentieth Century*, New York, London: Waveland Press, p. 217-268, [1972].
351. TJON SIE FAT F.E., 1998, "On the Formal Analysis of 'Dravidian,' 'Iroquois,' and 'Generational' Varieties as Nearly Associative Combinations, in M. Godelier, T.R. Trautmann & F.E. Tjon Sie Fat (eds), *Transformations of kinship*, Washington & London: Smithsonian Institution, p. 59-93.
352. TOD WOENNE S., 1977, "Old Country, new territory: some implications of the settlement process", in R.M. Berndt (ed.), *Aborigines and Change: Australia in the '70s*, Canberra: AIAS, Social Anthropology Series 11, p. 54-64.

353. TONKINSON M. & TONKINSON R., 1979, "Modern housing for sedentarised nomads", in M. Heppell (ed.), *A black Reality. Aboriginal camps and housing in remote Australia*, Canberra: AIAS, p. 196-206.
354. TONKINSON R., 1970, "Dream-Spirit beliefs in a contact situation: Jigalong, Western Australia", in R.M. Berndt (ed.), *Australian Aboriginal Anthropology*, Canberra: AIAS, p. 277-291.
355. TONKINSON R., 1974, *The Jigalong Mob : Aboriginal Victors of the Desert Crusade*, Meulo Park, California: Cummings Publishing Company.
356. TONKINSON R., 1977, "Aboriginal self-regulation and the new regime: Jigalong, Western Australia", in R.M. Berndt (ed.), *Aborigines and Change: Australia in the '70s*, Canberra: AIAS, Social Anthropology Series 11, p. 65-73.
357. TONKINSON R., 1978, "Aboriginal Community Autonomy: Myth and Reality", in M.C. Howard (ed.), *"Whitefella Business" : Aborigines in Australian Politics*, Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, p. 93-103.
358. TONKINSON R., 1987, "Mardujarra Kinship", in D.J. Mulvaney & J.P. White (eds), *Australians to 1788*, Broadway: Fairfax, Syme & Weldon, p. 197-220.
359. TONKINSON R., 1988a, "Australian Aborigines : Social Organisation and Control", in *The Australian Encyclopaedia*, vol 1, 5th edition, Terrey Hills NSW: Australian Geographic Society, p. 232-237.
360. TONKINSON, R., 1988b. "Ideology and domination in Aboriginal Australia: a Western Desert test case", in T. Ingold, D. Riches & J. Woddburn (eds), *Hunter and gatherers*. Vol. 2: Property, Power and Ideology, Oxford: Berg, p. 150-164.
361. TONKINSON R., 1989, "Semen Versus Spirit-child in a Western Desert Culture", in M. Charlesworth, H. Morphy, D. Bell & K. Maddock, *Religion in Aboriginal Australia. An Anthology*, St. Lucia, Queensland: Queensland University Press, p. 107-123, [1978].
362. TONKINSON R., 1991, *The Mardu Aborigines : Living the Dream in Australia's Desert* (2nd edition), New York: Holt, Rinehart & Winston, Case Studies in cultural Anthropology, [1978].
363. TOYNE P. & VACHON D., 1984, *Growing up the country : The Pitjantjatjara Struggle for their Land*, Ringwood-Victoria: McPhee Gribble, Penguin Books.
364. TRAUTMANN T.R. & BARNES R.H., 1998, " 'Dravidian', 'Iroquois', and 'Crow-Omaha' in North American Perspective", in M. Godelier, T.R. Trautmann & F.E. Tjon Sie Fat (eds), *Transformations of kinship*, Washington & London: Smithsonian Institution, p. 27-58.
365. TURNER D.H., 1976, "Levels of organisation and communication in Aboriginal Australia", in N. Peterson (ed.), *Tribes and Boundaries in Australia*, Canberra: AIAS, p. 180-191.

366. TURNER D.H., 1980, *Australian Aboriginal Social Organisation*, Canberra, Atlantic Highlands: AIAS, Humanities Press.
367. VIVEIROS DE CASTRO E., 1998, "Dravidian and related kinship systems", in M. Godelier, T.R. Trautmann & F.E. Tjon Sie Fat (eds), *Transformations of kinship*, Washington & London: Smithsonian Institution, p. 332-385.
368. WAKERLEY D., 1990, *The Storm Lantern's Travel*, Box Hill (Vic): United Aborigines Mission.
369. WALLACE N.M., 1977a, "Change in spiritual and ritual life in Pitjantjatjara", in R.M. Berndt (ed.), *Aborigines and Change: Australia in the '70s*, Canberra: AIAS, Social Anthropology Series 11, p. 74-89.
370. WALLACE N.M., 1977b, "Pitjantjatjara decentralisation in north-west South Australia: spiritual and psycho-social motivation", in R.M. Berndt (ed.), *Aborigines and Change: Australia in the '70s*, Canberra: AIAS, Social Anthropology Series 11, p. 124-135.
371. WALLACE N.M., 1979, "Pitjantjatjara wiltja or white man's house?", in M. Heppell (ed.), *A black Reality. Aboriginal camps and housing in remote Australia*, Canberra: AIAS, p. 143-152.
372. WALLACE N.M., 1990, "The Religion of the Aborigines of the Western Desert", in M. Charlesworth, R. Kimber & N. Wallace, *Ancestor Spirits. Aspects of Australian Aboriginal Life and Spirituality*, Geelong (Vic): Deakin University Press, p. 49-92.
373. WARNER W.L., 1937, *A Black Civilisation. A social study of an Australian tribe*, New York: Herpers and Brothers.
374. Welfare Branch, Northern Territory Administration, 1961, *Annual report 1960/61*, : typescript.
375. WHITE I.M., 1970, "Aboriginal Women's status: a paradox resolved", in F. Gale (ed.), *Woman's Role in Aboriginal Society*, Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies, p. 36-49.
376. WHITE I.M., 1977, "From camp to village: some problems of adaptation", in R.M. Berndt (ed.), *Aborigines and Change: Australia in the '70s*, Canberra: AIAS, Social Anthropology Series 11, p. 100-105.
377. WHITE I.M., 1981, "Generation Moieties in Australia : Structural, Social and Ritual Implications", *Oceania*, 52(1), p. 6-27.
378. WHITE N., MEEHAN B., HIATT L. & JONES R., 1990, "Demography of Contemporary Hunter Gatherers: Lessons from Central Arnhem Land", in B. Meehan & N. White (eds), *Hunter-Gatherer Demography*, Sydney: Oceania Publications, Oceania Monographs 39, p. 171-185.

379. WURM S.A., 1988, "Australian Aborigines : Languages", *The Australian Encyclopaedia*, vol. 1, 5th edition, Terrey Hills NSW: Australian Geographic Society, p. 252-255.
380. YALLOP C., 1969, "The Alyawara and Their Territory", *Oceania*, 39(3), p. 187-97.
381. YENGOYAN A.A., 1968, "Demographic and Ecological Influences on Aboriginal Australian Marriage Sections", in Lee R.B. & De Vore I. (eds), *Man the Hunter*, Chicago: Aldine, p. 185-190.
382. YENGOYAN A.A., 1970, "Demographic Factors in Pitjandjara Social Organization", in R.M. Berndt (ed.), *Australian Aboriginal Anthropology*, Canberra: AIAS, p. 70-91.
383. YENGOYAN A.A., 1976, "Structure, event and ecology in Aboriginal Australia: a comparative viewpoint", in N. Peterson (ed.), *Tribes and Boundaries in Australia*, Canberra: AIAS, p. 121-132.
384. YOUNG P.D., 1970, "A Structural Model of Ngawbe marriage", *Ethnology*, 9(1), p. 85-95.

(b) Notes de terrain et manuscrits

385. DOUSSET L., 1996a ms, *Genealogies in Tjukurla, Western Desert. Final Report, Part I [of research conducted in Tjukurla (WA) and Alice Springs from the 1st of April 1996 to the 30th of September 1996]*, Canberra: AIATSIS Grant No. L95/4916, pp. 35.
386. DOUSSET L., 1996b ms, *Genealogies in Tjukurla, Western Desert. Final Report, Part II [of research conducted in Tjukurla (WA) and Alice Springs from the 1st of April 1996 to the 30th of September 1996]*, Canberra: AIATSIS Grant No. L95/4916, pp. vi, 131.
387. GRAAF de M., 1995 ms, *Do six section systems exist in Aboriginal Australia?*, Darwin: Unpublished manuscript.
388. TINDALE N.B., 1932 ms, *Sociological Cards. Expedition to Mt. Liebig, 1932*, Adelaide: South Australian Museum.
389. TINDALE N.B., 1935a ms, *Journal of the anthropological expedition to Warburton Range, Western Australia, July-September 1935*, Adelaide: South Australian Museum.
390. TINDALE N.B., 1935b ms, *Sociological Cards. Expedition to Warburton Range, 1935*, Adelaide: South Australian Museum.

391. TINDALE N.B., 1957 ms, *Journal of visit to the north-west of South Australia and adjacent parts of Western Australia, April-May 1957*, Adelaide: South Australian Museum.
392. TINDALE N.B., 1963a ms, *Journal of visit to the Rawlinson Range area in the Great Western Desert, 24 October - 25 November 1963*, Adelaide: South Australian Museum.
393. TINDALE N.B., 1963b ms, *Rawlinson Ranges Genealogies, November 1963*: South Australian Museum.
394. TINDALE N.B., 1965 ms, *Australian Social Organization. Frameworks 1-100, 1921 - 65*, Adelaide: South Australian Museum.
395. TINDALE N.B., 1966 ms, *Journal of a trip to Western Australia in search of tribal data, 1966*, Adelaide: South Australian Museum.
396. TONKINSON R., 1964 ms, *Fieldnotes. 3 states trip*, April 1964. Book 1 & 2
397. TONKINSON R., 1965 ms, *Fieldnotes. Trip 2, Film trip*, 26/04 - 14/06 1965
398. TONKINSON R., 1975 ms, *The Riddle of the Non-Marriageable Cross-Cousin*, Séminaire donné à l'ANU (Australian National University), Canberra.
399. TONKINSON R. & TONKINSON M., 1998 ms, 'You're trying to turn us inside out': *divergent perspectives on native title in Australia's Western Desert*, Paper presented at the 8th CHAGS, October 1998, Osaka (Japan).

(c) Ressources électroniques (WWW)

400. GRIMES B.F. (ed.), 1996, *Ethnologue, Languages of the World*, 13ème édition, Dallas: SIL
: <http://www.sil.org/ethnologue/>
401. THIEBERGER N. (compiled by), 1996, *Handbook of Western Australian Aboriginal Languages south of the Kimberley Region*:
<http://coombs.anu.edu.au/WWWVLPages/AborigPages/LANG/WA/contents.htm>
402. WOENNE GREEN S. & TEN RAA E., 1974, *Research Dictionary of the Western Desert Language*, Aboriginal Studies Electronic Data Archive (ASEDA), Item 155.
Liste des documents disponibles et information sur accessibilité sur :
<http://coombs.anu.edu.au/SpecialProj/ASEDA/ASEDA.html>

(d) Outils cartographiques

403. AUSLIG, 1996, *Australia Unfolded (Interactive Atlas of Australia)*, CD-ROM, Canberra: Commonwealth of Australia.
404. AUSLIG, 1996, *Topographic maps, 1:100 000*, Canberra: Commonwealth of Australia
405. Reader's Digest (ed.), 1994, *Atlas of Australia*, Sydney: Reader's Digest.

(e) Archives (Documents 406 à 463)

Les documents d'archives sont présentés au sein des dossiers selon l'ordre chronologique. Les archives utilisés à la compilation de la *Figure 5: Evolution de la population Aborigène dans les Rawlinson Ranges et à la station météorologique Giles de 1956 à 1964* . à la page 82 sont précédés d'un '*'.

Australian Archives ACT (Canberra)

* Dossier: 226/63

MacDougall, Patrol - 19th August to 6th October, 1963, daté October 1963

Dossier: 993 45/65

A.S. Keller, Letter from Union Oil Development Corporation to Commissioner of Native Welfare, WA, daté du 22/09/1965.

* Dossier: 993 286/63

Report of Reconnaissance Survey of Central Reserve and Areas Associated Thereto, daté du 1963

* Dossier: 1733 77/62

1. *Reserve for natives - Central Australia, daté du 10/11/1961 & 04/12/61*
2. *Johnston, Reserve for natives - Central Australia, daté du January or February 1962*
3. *MacDougall, Reserve for natives - Central Australia, daté du 23/05/1963*

Dossier: 1733 78/67

B.J. Verburgt, Lettre to the Commissioner of Native Welfare, daté du 07/07/1967.

* Dossier: A5456 R136/007

1. *MacDougall, Patrol 24th August, 1959 to 11th September, 1959, daté du 22/10/1959*
2. *Macaulay, Report on Patrol to Mt. Woddroffe and Giles 14th - 23rd July, 1959, daté du 18/09/1959*
3. *MacDougall, Patrol - 15th June to 31th July, 1960, daté du 10/08/1960*
4. *Macaulay, October - November Patrol of Central Reserves and Giles, daté du 16/12/1959*
5. *MacDougall, Patrol 24th August, 1959 to 11th September 1959, daté du 22/10/1959*
6. *Macaulay, January - February 1960 Patrol to Giles and the Central Reserve, daté du 11/02/1960*
7. *MacDougall & R. Macaulay, Joint Patrol submitted by Native Patrol Officers MacDougall and Macaulay, daté du 30/01/1959*
8. *Macaulay, May - June 1960 Patrol to Central Reserves and Giles, daté du 16/06/1960*
9. *Macaulay, Supplementary Information to Report on South Australian Ministerial Welfare Inspection of the Reserves, daté du 18/07/1960*

Dossier: A6456/3 - R088/018

M.W. Woods, WRE, Native Affairs, Internal Memorandum, daté du 18/05/1972.

Dossier: A6456/3 - R136/005

1. *MacDougall, Lettre au Superintendent (RESTRICTED), daté du 16/01/1956.*
2. *Macaulay, General Report No. 2, daté du 07/02/1957.*
3. *Brown, Controller, Department of Supply, Weapons Research Establishment Salisbury, Area Administrative Order NO. 57/6, Welfare of Aborigines, daté du 27/02/1957.*

Dossier: A6456/3 - R136/006

1. ** Macaulay, General Report no. 4, daté du 05/07/1957*
2. ** MacDougall, Patrol to Rawlinson Range, daté du 14/02/1958*
3. *Macaulay, Visit to Warburton Mission - November 1957, daté du 01/03/1958*

Dossier: A6456/3 - R136/007

1. *MacDougall & R. Macaulay, Joint Report submitted by Native Patrol Officers MacDougall and Macaulay, daté 30/01/1959.*
2. *MacDougall, Patrol 24th August, 1959 to 11th September 1959, daté du 22/10/1959.*

Dossier: A6456/3 - R136/008

1. * *MacDougall, Patrol from 19th September, to 22nd October, 1960, daté du 03/11/1960*
2. * *Macaulay, December Patrol to Central Reserves and Giles, daté du 07/02/1961*
3. * *MacDougall, Patrol of Central Reserve - February, 1961, daté du 14/03/1961*
4. * *MacDougall, Report on Patrol 25th September to 17th October, 1961, daté du 01/11/1961*
5. * *Durance (Colonel), Letter from R. Durance to Commissioner of Native Welfare, Perth, daté du 10/11/1961*
6. * *Read, Letter from K.A. Read to Commissioner of Native Welfare, Perth, daté du 05/01/1962*
7. * *MacDougall, Patrol April 4th to May 3rd, 1962, daté du 15/05/1962*
8. * *Macaulay, Movements of N.P.O Macaulay 28th July to 8th August, 1962, daté du 29/08/1962*
9. * *MacDougall, Report on Patrol 32rd June to 11th October, 1962, daté du 24/10/1962*
10. * *MacDougall, Patrol - 6th to 28th November, 1962: Miles travelled - 3741, daté du 11/12/1962*
11. * *MacDougall, Patrol 6th June to 13th July, 1963 - Central Reserve, daté du 15/08/1963*
12. *Macaulay, Patrol, July - August 1963*
13. * *Macaulay, Patrol - January to February, 1964, daté du 19/02/1964*
14. * *Macaulay, Patrol to Central Reserve, Giles and Kalgoorlie September, 1964, daté du 23/11/1964*
15. *MacDougall, Patrol 26th March to 5th May 1965, daté du 28/05/1965*

Dossier: A6456/3 - R136/009

- J.P.M. Long, Recent Immigrants to Papunya 1962-1966, daté du 22/09/1966.*

Dossier: D250/3, 56/1245 PT1.

1. * *Lettre de V.W. Coombs (general secretary of Australian Presbyterian Board of Missions) à Commissioner of Native Welfare, Perth, daté du 22/08/1956.*
2. * *Andersen, Lettre de F.W.G. Anderson, Native Welfare WA, à V.W. Coombs (general secretary of Australian Presbyterian Board of Missions), daté du 27/08/1956*

Dossier: D250/3, 56/1245 PT4

Conference between Native Welfare Officers of South Australia, Western Australia, Department of Supply and the Northern Territory, Alice Springs - 14th, 15th August, 1961, Proceedings.

Dossier: D250/3 56/1245 PT6

* *Macaulay, March Patrol to Giles and Central Reserves, daté du 11/04/1963*

Dossier: D250/3 56/1245 PT7

* *MacDougall, List of Aborigines contacted during patrol of 2nd September to 5th November 1964, daté du 18/09/1964*

Dossier: D250/3 56/1245 PT8

1. * *Minutes of Seventh Meeting of Standing Committee in the Central Aboriginal Reserves held at Kalgoorlie on 21st September 1964, daté du 21/09/1964*
2. *Neech, Patrol to Central Reserve, January 1965, daté du 06/02/1965.*
3. * *Macaulay, Blue Streak F3 Patrol - March 1965, daté du 13/04/1965*

Northern Territory Archives (Darwin)

Dossier: FI 62/1843

J.P.M. Long, Fieldwork West of Papunya June-July 1962, Report.

Dossier: FI 55/320

E.C. Evans, Report on Patrol to Lake Mackay Area June/July, 1957 (Welfare Department, Northern Territory).

Archives/Manuscripts/Rapports tenus par l'AIATSIS (Canberra)

Référence: pMs 1017

J.P.M. Long, Daily Journal of Patrol to the Kintore Range Area: October, November 1957 / Report on the present numbers and condition of the nomadic Pintubi.

* Référence: pMs 1034

J.P.M. Long, Visit to the Petermann Ranges, September 1961. General Report and recommendations / Daily Journal of visit to the Petermann Ranges September 1961, daté du 28/09/1961

* Commissioner of Native Welfare

Annual Report 1957, Perth: Government Printer, p. 126-140, B.A. McLarty, Patrol Report no.2 of 56/57 Central District, daté du 04/04/1957

Public Records of Western Australia (Perth)

Dossier: AN 1/8; ACC 1419; 31-10; 1961-4

- 1. Fifth meeting of the standing committee on the Central Aboriginal Reserves held at Woomera, 3rd to 5th December 1963: NT, WA, SA, WRE, 1963.*
- 2. Jenvey, Report on Patrol 25/6/71 to 22/7/71, daté 1971.*

South Australian State Records (Adelaide)

* Dossier: GRS 1278/1 R 22.004 R JAN 1962

Macaulay, Internal Memorandum : Rawlinson Natives - Drought Plans, daté du 02/01/1962

Dossier: R22.010. 6 MAY 1965. Folio 2585-2589

R. Macaulay, Report on 8th Central Reserve Committee Meeting, Alice Springs 28th to 29th April, 1965, daté du 06/05/1965.

Dossier: R 22.005 24 AUG 1965, Folios 2630-2637

Superintendent, Eastern Division, Report of Joint Patrol of the Central Reserve, 24/08/1965.

(f) **Presse**

The Centralian Advocate, Alice Springs (Australie)

The Age, Melbourne (Australie)

Nouveau Quotidien, Genève (Suisse)

Facts, Zürich (Suisse)

The United Aborigines Messenger (Australie); voir aussi les références bibliographiques lorsque l'auteur est connu.

The West Australian, Perth (Australie)

Annexes

(a) Tableaux résumant la terminologie Ngaatjatjarra

		Masculin		Féminin	
		X	//	//	X
G+2		<i>tjamu</i>		<i>kaparli</i>	
G+1		<i>kamuru</i> MB, FZH	<i>mama</i> F, FB	<i>ngunytju</i> M, MZ	<i>kurntili</i> FZ, MBW
G+0	e	alternative <i>watjirra</i> (et autres)	<div style="border: 1px solid black; padding: 2px; display: inline-block;">ego</div>	alternative <i>tjurtu</i>	alternative <i>watjirra</i> (et autres)
	y	MBS, FZS		<i>marlanypa</i> FyBS&D, MyZS&D, MyBS, FyZS, MyBD, FyZD, yB, yZ	MBD, FZD
G-1		alternative <i>yukari</i> mZS	<i>katja</i> S, BS, ZS	alternative <i>yurntalpa</i> D, BD, ZD	alternative <i>yukari</i> fBD
G-2		<i>tjamu</i>		<i>kaparli</i>	

Tableau 21: Terminologie Ngaatjatjarra avant mariage

		Masculin			Féminin			
		x lointain	x proche	//	//	x proche	x lointain	
G+2		kurri (f MF)	tjamu			kapparli		kurri (m FM)
G+1		waputju mWF mingkayi fHF	mama F, FB, MB, FZH		ngunytju M, MZ, FZ, MBW		yumari mWM mingkayi fHM	
			kamuru MB, FZH			kurntili FZ, MBW		
G+0	e	watjirra (et autres) MBS, FZS	kurta		tjurtu		watjirra (et autres) MBD, FZD	
G+0	y	kurri H marutju WB, mZH	marlanypa FyBS&D, MyZS&D, MyBS, FyZS, MyBD, FyZD, yB, yZ		ego		kurri W tjuwari HZ, wBW	
G-1		waputju mDH mingkayi fDH	katja S, BS, ZS		yurntalpa D, BD, ZD		mingkayi SW (parfois aussi yumari)	
			yukari mZS			yukari fBS		
G-2		tjamu			kapparli			
		kurri (f SS)						kurri (m DD)

Tableau 22: Terminologie Ngaatjatjarra après mariage

(b) Complément sur la discussion horde - groupe local - patrilignage

Les apports de Howitt pour l'ethnologie australienne sont inestimables, justifiant la réédition récente de son *The Native Tribes of South-East Australia*, même si, comme le précise l'éditeur, un ouvrage comportant de telles informations (détails sur les initiations, funérailles, etc.) n'aurait pas été publié s'il avait été écrit aujourd'hui. Mais Howitt est aussi le précurseur de nombreuses discussions et polémiques théoriques tout au cours de l'histoire anthropologique australienne. Non seulement il allait distinguer l'organisation sociale de la parenté et de l'organisation territoriale, la horde du clan, mais il allait aussi déclencher la discussion sur la distinction entre ce que l'on appelle communément le LOG (*Land-owning-group*), c'est-à-dire l'unité sociale "propriétaire" ou responsable par la filiation et la descendance d'une étendue spatiale ou de certains sites précis (une unité socio-religieuse), et le LUG (*Land-using-group*), c'est-à-dire le groupe local qui nomadise sur une étendue spatiale (une unité économique), et, à mon avis, il en donnait aussi déjà la solution.

Selon Radcliffe-Brown, l'unité de base de l'organisation territoriale était la horde, ensemble de personnes nomadisant, résidant, chassant et collectant en commun et qui était également une unité fondée sur la parenté. En effet, la horde comprendrait un groupe de descendance patrilocal, "propriétaire" de l'espace et des sites, moins les femmes qui se sont mariées dans d'autres groupes et plus les femmes qui se sont mariées avec les hommes de la horde.

Meggitt (1986 [1962]) et Hiatt (1962, 1968) soulignaient, par contre, la nécessité de différencier la horde, groupe nomadisant en commun et exploitant en commun les ressources naturelles, c'est-à-dire un groupe de résidence, du groupe religieux et "propriétaire" de l'espace. D'autres se sont joints ou ont été utilisés dans la discussion. Ainsi, Gould (1969b: 268) écrit pour les Ngaatjatjarra de Patjarra qu'un homme ne pouvait chasser sur le territoire d'un autre sans son autorisation et préconisait donc une identité entre LOG et LUG. McConnel (1930: 181-2), pour les Wik Munkan du Queensland, écrivait que les clans totémiques possèdent des droits exclusifs de chasse et que le groupe local (le LUG) consistait en les membres du clan (le LOG), plus les femmes mariées et moins les femmes qui ont quitté le clan pour se marier ailleurs. Yengoyan (1970: 83) écrivait pour les Pitjantjatjara que le groupe résidentiel était de composition flexible et peu organisé, mais que, dans tous les cas, un noyau de parents patrilinéaires qui possédait et

transmettait la connaissance détaillée sur l'aire exploitée était reconnu par chaque groupe.

L'argument utilisé à l'encontre des conclusions de Hiatt et Meggitt était celui de l'acculturation. Ainsi, Birdsell (1968 et 1970) prétend que les groupes étudiés par Hiatt étaient déjà en déstructuration par le contact avec l'Occident et ne permettaient donc plus de conclusions en ce qui concerne l'identité ou l'interdépendance entre groupe religieux ou clan et groupe de résidence ou groupe local. Lévi-Strauss (1968) lui adressait une critique similaire et virulente lorsqu'il s'agissait des Gidjingali et des discussions que suscitérent leur système de parenté et la théorie de l'échange restreint. Même Stanner (1965a) écrira que les groupes présentés par Hiatt sont, en effet, modernes et acculturés et liés d'une manière ou d'une autre à l'économie européenne. Les Berndt (1992 [1964]: 135 ff) rejoignent Hiatt et Meggitt en écrivant qu'il est nécessaire de distinguer le groupe patriclanique, propriétaire de sites sacrés, et le groupe co-résidentiel. Ils ajoutent que le groupe co-résidentiel était normalement composé de membres de plusieurs groupes patriclaniques et que l'espace fréquenté par celui-ci en était plus grand. En France, Testart (1978a: 157) rejoint la discussion en écrivant que le "patrilinéarisme apparaît comme l'aspect idéologique d'une bande qui tend à être patrilocale", et il associe cette tendance à l'économie de chasse.

Stanner (1965a), voisin de l'argumentation des Berndt cités ci-dessus, apporte une nuance essentielle dans la discussion lorsque il différencie ce qu'il appelle *estate* de ce qu'il appelle *range*. Selon Stanner, l'*estate* est l'espace ou site traditionnellement reconnu par un groupe patrilinéaire, alors que le *range* est l'étendue sur laquelle le groupe chassait et collectait. Il ajoute que le *range* normalement inclut l'*estate*. Ainsi il différencie non pas tellement le LOG du LUG, c'est-à-dire la composition de la bande ou horde et celle du groupe patrilinéaire propriétaire d'un site, mais les types d'espaces que l'on peut différencier en abordant la question de l'organisation territoriale en Australie.

(c) L'archéologie et la notion d'anomalie

Essayons, en guise d'exercice, de reprendre l'aberration Aluridja et de l'analyser en des termes formulés par les archéologues. Pour ce faire, je me permets un détour par la notion "d'anomalie" telle qu'elle avait été définie par Gould (1980, voir aussi 1996) pour

l'archéologie et l'ethnoarchéologie.

Quelle est la relation entre l'anthropologie et l'archéologie, ou, plus précisément, comment l'anthropologie peut-elle servir à l'archéologie ? Pour Gould¹, l'archéologie c'est l'anthropologie des résidus humains en relation avec les comportements. La “ signature ” de ces résidus dans les sociétés contemporaines doivent être étudiées au niveau des principes élémentaires ou premiers si l'on ne veut pas les analyser selon des analogies qui mettraient en parallèle des sociétés contemporaines et les sociétés préhistoriques. Ainsi, Gould propose de remplacer la réflexion par analogie (l'ethnoarchéologie “ classique ”) par la réflexion par anomalie. L'étude de ces anomalies auprès des sociétés contemporaines et leur comparaison avec les résidus archéologiques est ce que Gould appelle *Living Archaeology*.

Cette étude doit être entreprise en deux étapes. D'abord l'observation des comportements d'adaptation au milieu qui sont le fruit de stratégies à court terme et de changements à long terme, avec le but de reconnaître et d'expliquer des anomalies et permanences dans le “ système adaptatif total ”. Ensuite il est nécessaire d'établir des relations entre des cas spécifiques d'adaptation et des “ signatures archéologiques ” non ambiguës dans les résidus humains qui identifient ces types d'adaptation. Le but est, en fait, de retrouver les éléments du *risk-minimizing mode of hunter-gatherer adaptation* (p. 137). Dans ce sens, une anomalie est la part la plus “ efficace ” dans la minimisation du risque; c'est-à-dire, en quelque sorte, des dispositions qui sont des précautions par rapport à une situation de pénurie ou de stress anticipée.

Afin de construire sa démonstration Gould présente la structure d'un camp Aborigène contemporain (en 1966) dans le Désert de l'Ouest, au nord de Warburton et analyse par la suite les résidus matériels qui pourraient être retrouvés dans une fouille archéologique de ce camp. Puis, il compare ces résidus avec une fouille au sud de Warburton, Puntutjarpa, et une autre, James Ranges Est, non plus dans le Désert de l'Ouest mais dans le Désert du Centre où les averses sont plus importantes. Il serait trop long de présenter ces descriptions dans le détail et je renvoie au texte. Présentons plutôt les éléments qui, au cours de l'ouvrage, permettent à l'auteur d'argumenter.

¹ Voir les pages 250 à 252 pour un résumé des positions et arguments de l'auteur.

Un des exemples principaux est celui de l'apparition d'outils lithiques "exotiques" (une anomalie), c'est-à-dire qui ne peuvent pas avoir été extraits dans la région dans laquelle vit le groupe. Ces outils apparaissent dans deux situations. La première est celle du camp Aborigène contemporain à l'étude de Gould, la deuxième est dans un site archéologique au sud de Warburton, Puntutjarpa. Ces matériaux "exotiques" sont pour Gould "l'idéal type" pour une argumentation par anomalie. Il résume les informations fournies par divers anthropologues sur de tels outils "exotiques", notamment la présence chez les Aranda d'une pointe de lance originaire des Kimberleys à plus de 800 kilomètres à vol d'oiseau (Spencer & Gillen, 1904: 675-6; 1927: 537-8 et Tindale, 1965: 154-6). Ces pointes, loin de leur lieu de fabrication et "exotiques" par leur matière, deviennent des objets sacrés chez les Aranda — et même interdits aux femmes et non initiés — et sont utilisées dans la circoncision des novices, alors qu'elles sont d'utilisation quotidienne dans les Kimberleys.

Gould, ayant remarqué des éléments similaires auprès des groupes qu'il étudiait dans la région de Warburton, en conclut que des réseaux (d'échange) sociaux à longue distance apparaissent là où les sociétés vivent directement des ressources de la terre et lorsque les ressources élémentaires font l'objet de fluctuations extrêmes irrégulières et imprévisibles (tel le Désert de l'Ouest) (p. 157). Ainsi, si des objets "exotiques" apparaissent, c'est que la nature même du milieu nécessite l'établissement de réseaux sociaux et donc de contacts entre groupes lointains, permettant l'accès à des ressources dont l'abondance est largement imprévisible. L'objet exotique, l'anomalie, est le témoin de ces contacts et relations.

Résumons un autre exemple. La comparaison des résidus dans les trois sites ("contemporain", Puntutjarpa et James Range) dégage une différence (anomalie) qui, pour Gould, est une autre signature du mode d'adaptation. En effet, alors que les Aborigènes "contemporains" du Désert de l'Ouest écrasent les os de certains animaux et les consomment avec la viande et que les os écrasés retrouvés à Puntutjarpa témoignent de l'ancienneté de cette pratique, les os retrouvés à James Range, par contre, ne sont pas ou sont bien moins brisés. Pour Gould, cette différence réside, à nouveau, dans une adaptation minimisant le risque. Le Désert de l'Ouest est moins riche en ressources animales que le Désert du Centre et la consommation quasi totale de l'animal chassé est, pour l'auteur, la signature d'un comportement qui est déterminé par l'imprévisibilité des ressources : la taille des ossements est une signature archéologique du degré de contrainte imposé par la

quantité d'averses (p. 194).

Cette méthode trouve pourtant ses limites lorsque la causalité écologique n'est plus directement perceptible. Ainsi, elle ne permet pas, pour citer l'auteur, de rendre compte de l'inutilité de la présence des chiens pourtant répandus en Australie¹. Il en est de même pour la pratique qui consiste à cuire le gibier dans sa peau ce qui détruit la matière première nécessaire à la fabrication d'outres. Gould se voit contraint de conclure à ces sujets sur " des anomalies comportementales parmi les Aborigènes du désert qui pourraient être inadaptées (*maladaptative*) " (1980: 247).

La méthode ne permet donc pas de rendre compte d'éléments qui dépassent le niveau de l'adaptation écologique parce qu'ils font partie d'un système de représentations qui n'y est, probablement, qu'indirectement associé. En effet, le chien fonctionne comme une " métaphore anti-humaine " évidente non seulement dans les faits, mais aussi dans les mythes (*cf.* Kolig, 1978). Les chiens se trouvent à l'autre bord de la société, en représentant l'envers, se trouvent dans ce que Berndt (1989 [1970]) appelait " l'immoral " : ils volent la nourriture, s'entre-tuent et s'accouplent sans règle. On ne peut traiter quelqu'un " de chien " sans l'humilier². Les chiens sont quelque part nécessaires pour rappeler les hommes à l'ordre.

Si certains arguments employés par Gould sont discutables pour la simple raison qu'ils perdent toute leur dimension sociale et sont réduits à leur utilité la plus stricte ou directement observable et mesurable, la méthode employée pourrait pourtant être extrapolée à d'autres domaines que la technique et les comportement adaptatifs. Plusieurs anomalies possibles du système terminologique Ngaatjatjarra se proposent : il s'agit soit des générations hawaïennes, soit des générations dravidiennes, soit encore de la relation entre ces diverses générations. Considérant ce qui avait été formulé dans le chapitre

¹ Voir Jones (1970) pour une discussion sur l'adoption du chien en Tasmanie. En ce qui concerne la discussion sur l'utilité du chien dans la chasse et en tant que couverture lors des nuits fraîches on pourra consulter Meggitt (1965), Hayden (1975) et Kimber (1976). Pour une étude plus symbolique de la relation homme-chien on pourra lire Hamilton (1972).

² La langue du Désert de l'Ouest connaît certains mots qui sont uniquement appliqués aux chiens, comme payi (littéralement " arrête ", " va-t'en "), terme qui ne peut en aucun cas être employé pour un être humain.

Hypothèses sur l'évolution des systèmes, page 415 et suiv., à savoir que le système Aluridja s'est probablement développé à partir d'un système de type Karadjeri, Kariera ou Aranda, la présence des générations dravidiennes ne peut être interprétée comme une anomalie, c'est-à-dire comme une structure imprévue. C'est donc, toujours selon cette logique, la présence des tranches hawaïennes et en conséquence aussi la relation entre les divers niveaux générationnels qui forment l'aspect inattendu de la terminologie Aluridja. La question "gouldienne" serait alors la suivante : quelle part dans l'adaptation globale, dans la minimisation des risques anticipés, occupe la classification générale des cousins croisés parmi les siblings ?

J'ai souligné que les Ngaatjatjarra connaissent des termes pour désigner les cousins croisés, mais que leur utilisation n'est pas sans ambiguïté. Des termes tels watjirra ou tjamirti sont utilisés pour des personnes considérées comme proches, généalogiquement et spatialement, ce qui entraîne parfois des hésitations, alors que d'autres familles les utilisent pour désigner, au contraire, les cousins croisés lointains.

Prenons le cas où watjirra ne désigne que les croisés proches car il constitue une des contradictions à mon avis la plus révélatrice du système terminologique Ngaatjatjarra : des cousins croisés du premier degré peuvent être appelés watjirra, donc par un terme spécifique, en plus de l'utilisation des termes désignant les siblings. Pourtant, ce sont aussi eux qui font l'objet de l'expression minalinkatja kungkakatja (les enfants d'une soeur et d'un frère sont identiques). En d'autres termes, ceux qui sont considérés comme identiques peuvent être désignés par des termes distincts et ceux qui ne le sont pas sont appelés par des termes identiques. C'est ici, me semble-t-il, que l'anomalie principale réside et c'est celle-ci qu'il est nécessaire d'expliquer. S'il existe une distinction terminologique entre des personnes qui sont pourtant considérées comme identiques c'est que, en vérité, ils ne le sont pas véritablement. Ceci paraît une évidence. Ainsi, appeler des cousins croisés par des termes distincts de ceux destinés aux siblings alors qu'ils sont considérés comme des siblings doit, a priori, relever de la même problématique qu'appeler des personnes distinctes puisque "variables" par des termes désignant ceux qui ne le sont pas. L'explication en termes adaptatifs ne peut être qu'une spéculation et peut-être simpliste : si je désigne des cousins que je traite comme des siblings par des termes distincts, c'est que, a priori, je sais que je ne peux pas les épouser et qu'il n'y a pas lieu d'intégrer une pratique terminologique soulignant la prohibition de ce qui serait un inceste. Si je désigne, par

contre, des épouses potentielles comme des soeurs, c'est que j'exprime, a priori, l'impossibilité de les épouser malgré leur position classificatoire favorable à une alliance. En désignant les épouses comme des soeurs avant que le mariage soit envisagé, le système terminologique est corrélatif d'une stratégie ou d'un idéal de l'alliance dans laquelle la décision sur qui est une épouse potentielle ne relève pas seulement de la position classificatoire, mais aussi d'autres éléments qui ne sont ou ne peuvent être institutionnalisés, c'est-à-dire une exogamie totale qui inclut le lieu de naissance, de résidence, de co-résidence prolongée, de naissance des parents et d'affiliation territoriale. Ceci rejoint maintenant ce que j'avais tenté de présenter comme une explication possible du problème Aluridja selon une vision évolutionniste, à savoir que cette stratégie de l'alliance renvoie à la volonté et nécessité de diversifier les alliances du point de vue généalogique comme géographique, ce qui, maintenant, pourrait être interprété comme une adaptation à un risque de pénurie anticipé. Dans ce sens, appeler des épouses classificatoires comme des soeurs, c'est intégrer une règle prescriptive au sein du complexe proscriptif qui est celui d'épouser des personnes étrangères ou presque jusqu'à ce que la potentialité d'un mariage lève cette interdiction et transforme la soeur (cousine croisée) en épouse (kurri).

(d) Différence d'âge dans le couple lors du mariage

Le tabou entre la belle-mère et le beau-frère a fait couler beaucoup d'encre aussi en Australie. Ainsi, pour Rose et Jolly (1942), par exemple, ce tabou serait associé à l'existence des moitiés matrilineaires et à l'exogamie de moitié. Si Ego épouse une personne de l'autre moitié matrilineaire et si le tabou envers la belle-mère n'existait pas, Ego pourrait en théorie être le père de sa propre fille : les épouses étant promises avant même leur naissance et la belle-mère étant dans la même moitié matrilineaire que l'épouse d'Ego, il pourrait épouser celle qui engendrera son épouse promise. Ceci renvoie donc directement à la grande différence d'âge au sein du couple lors du mariage ou à la gérontocratie. De nombreux anthropologues ont soutenu la thèse de Rose (1960) sur la gérontocratie généralisée en Australie et ont rapporté des exemples la confirmant. Aiston (1935), par exemple, explicite comment une jeune fille est donnée (il écrit " vendu ") à un

vieillard chez les Dieri. Ou Grayden (1957) qui pour le Désert de l'Ouest écrit que, lors du mariage, l'homme a entre 28 et 30 ans et la femme 12 ans. Hart et Pilling (1960) nous livrent des propositions similaires pour les Tiwi. Maddock (1972) soutient que la différence d'âge entre les sexes est la conséquence de l'inégalité religieuse entre les hommes : le droit de se marier est donné aux jeunes hommes par les hommes âgés et donc religieusement avancés. Ou encore Shapiro (1971) qui pour la Terre d'Arnhem étudie le problème de la gérontocratie - polygynie en fonction de la promesse de la belle-mère (similaire à ce que j'ai décrit par la procédure pampuripa) qui implique une différence d'âge importante au sein du couple.

Chez les Ngaatjatjarra, la règle générale veut que l'homme soit plus âgé que la femme, avec quelques exceptions toutefois, surtout vers la fin de l'exode du désert, où il était parfois difficile de trouver une épouse. L'exemple de la plus grande différence d'âge au sein du couple où l'homme est plus jeune que la femme est de 12 ans environ.

La moyenne de différence d'âge entre l'homme et la femme pour les personnes pour lesquelles je dispose d'informations relativement précises est de 10,6 ans avec un maximum de 45 ans. Parmi les hommes polygames seulement, la différence moyenne d'âge entre l'homme et la moyenne des âges de ses femmes est de 12,6 ans, avec un maximum de 35 ans. La différence d'âge moyenne n'est donc pas significative et elle ressemble à celle recueillie pour les Alyawarra qui est de 14 ans en moyenne (Denham, McDaniel & Atkins, 1979).

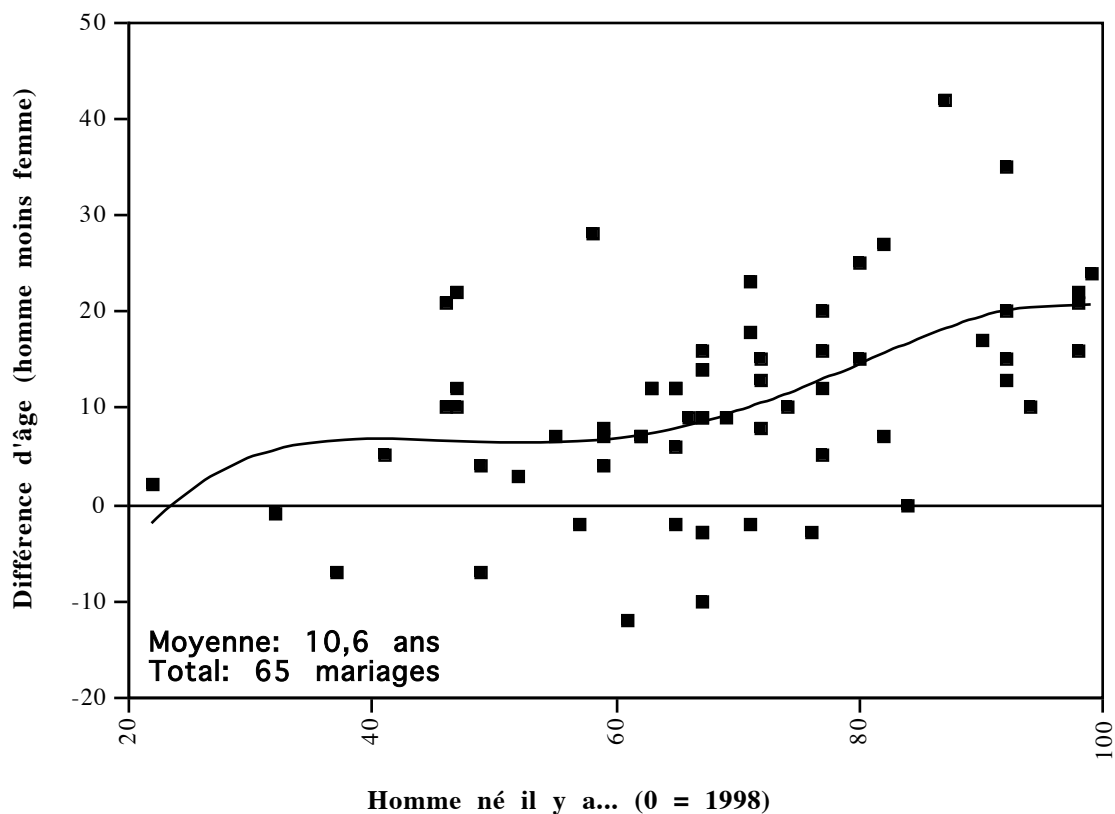


Figure 68: Différence d'âge au mariage¹

¹ Courbe polynomiale du quatrième degré: $y = -0,000x^4 + 0,002x^3 - 1,168x^2 + 6,25x - 76,744$ (arrondi à trois chiffres après la virgule). Les points en-dessous de la barre zéro correspondent à des différences d'âge entre couples dans lesquelles la femme est plus âgée que l'homme. On notera que l'axe horizontal correspond à l'âge de l'homme et non pas à l'ancienneté du mariage.

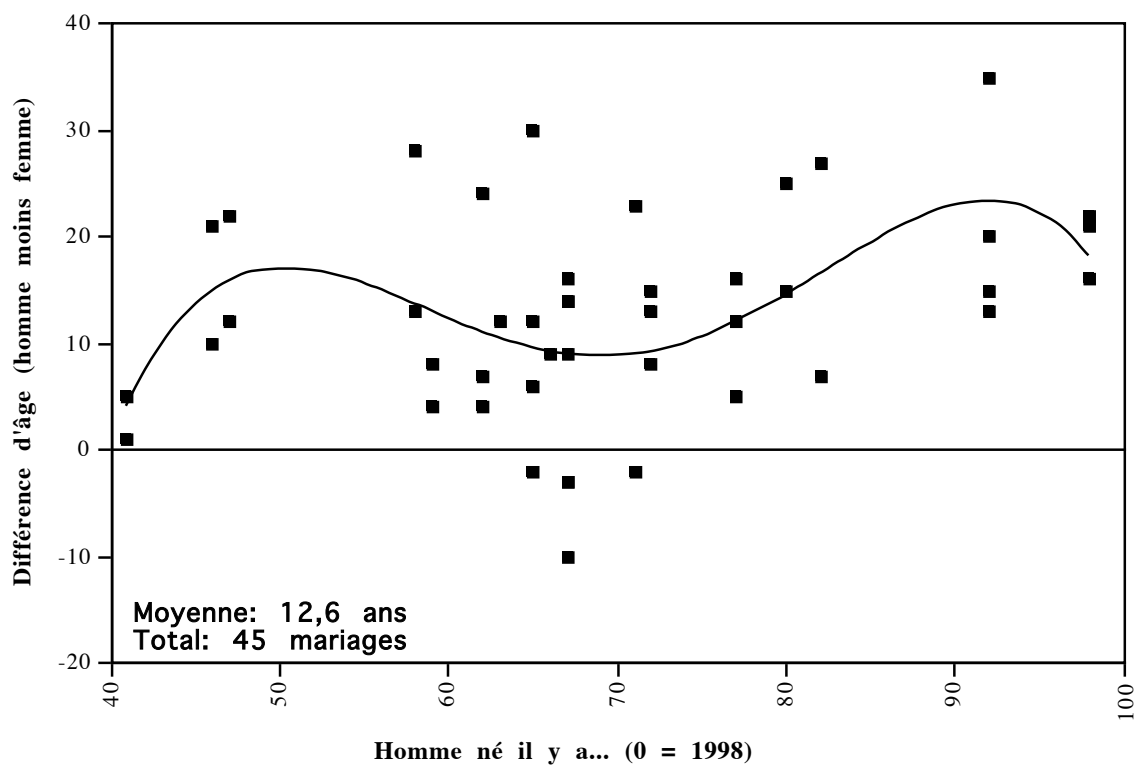


Figure 69: Différence d'âge au mariage pour les hommes polygames¹

(e) Démographie

¹ Courbe polynomiale du quatrième degré: $y = -0,000x^4 + 0,017x^3 - 1,757x^2 + 77,79x - 1240,021$.

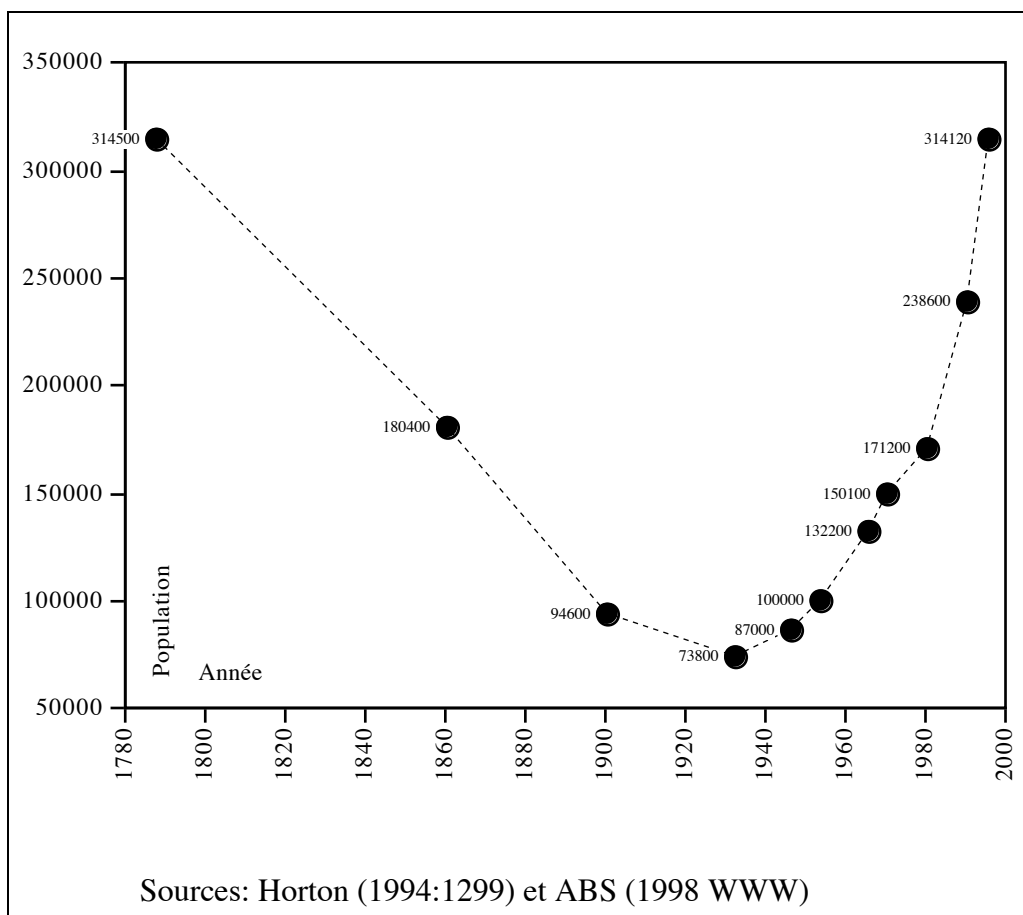


Figure 70: Evolution de la population Aborigène depuis 1788

Les chiffres sont, au moins jusqu'en 1900, bien évidemment des estimations, notamment ceux pour 1788.

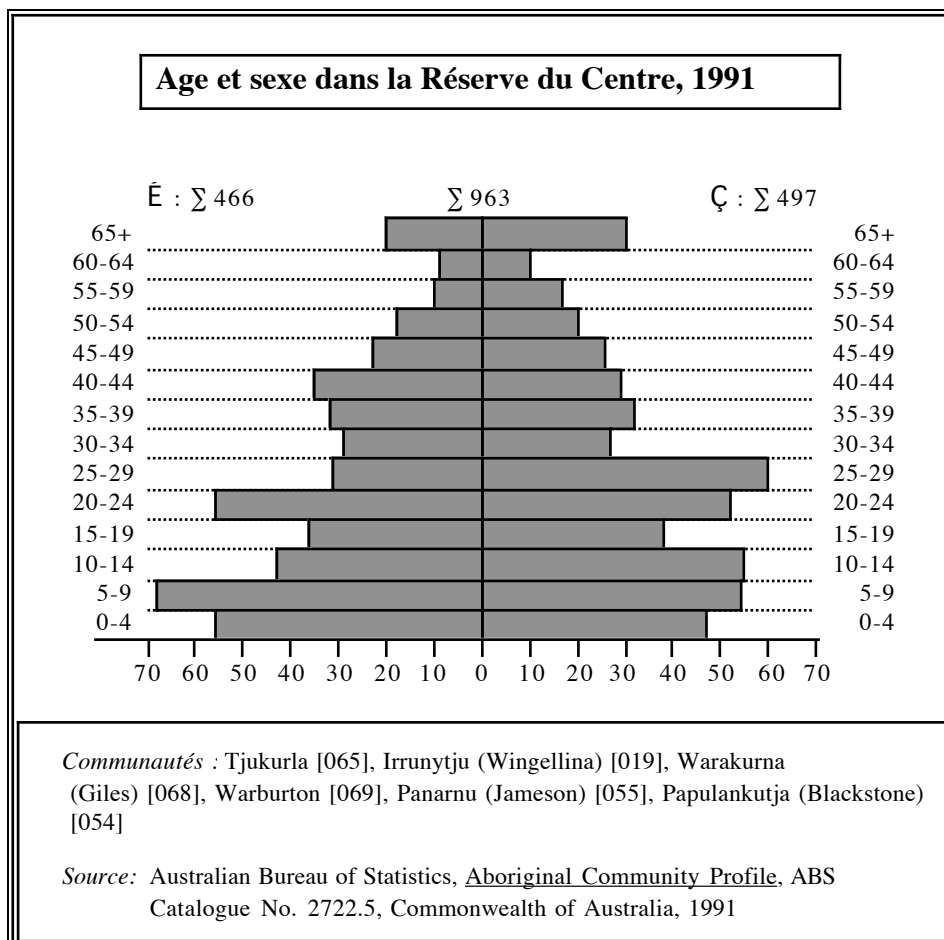


Figure 71: Age et sexe dans la Réserve du Centre en 1991

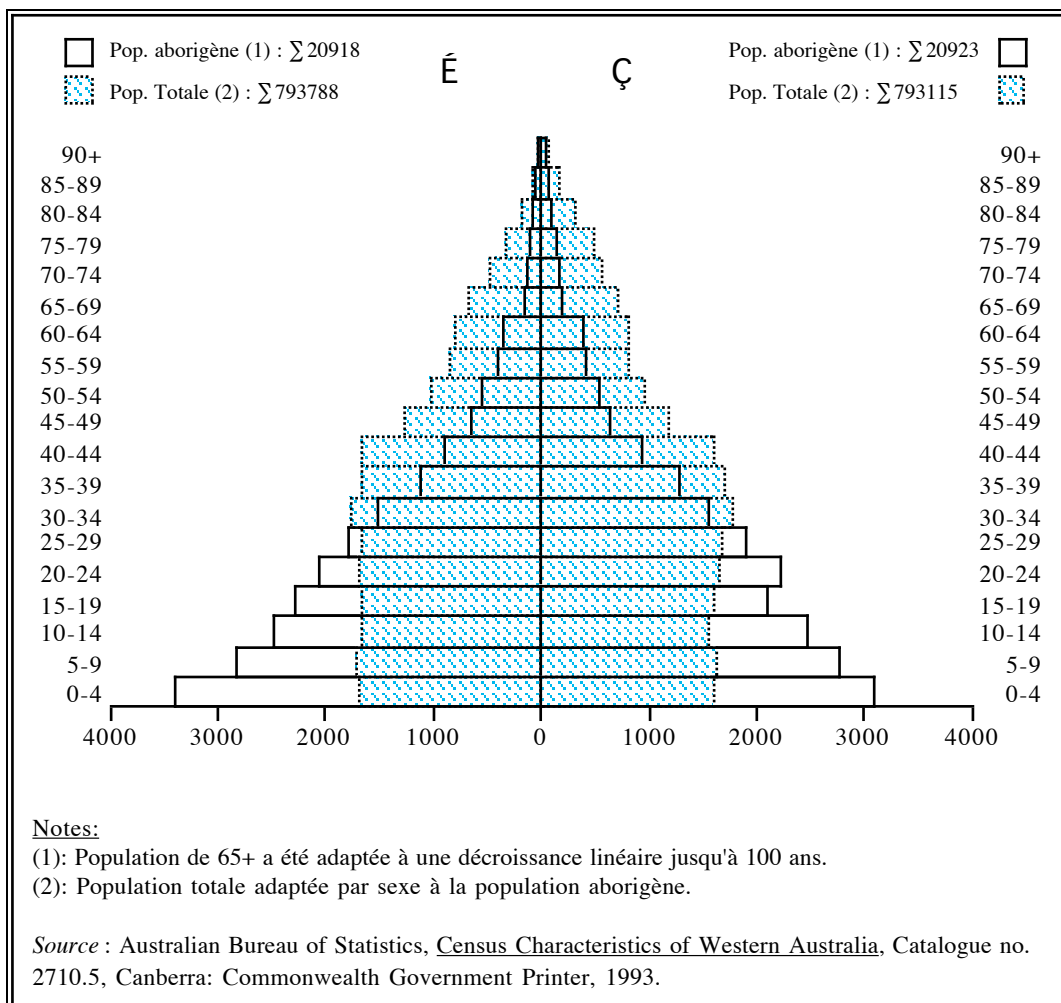
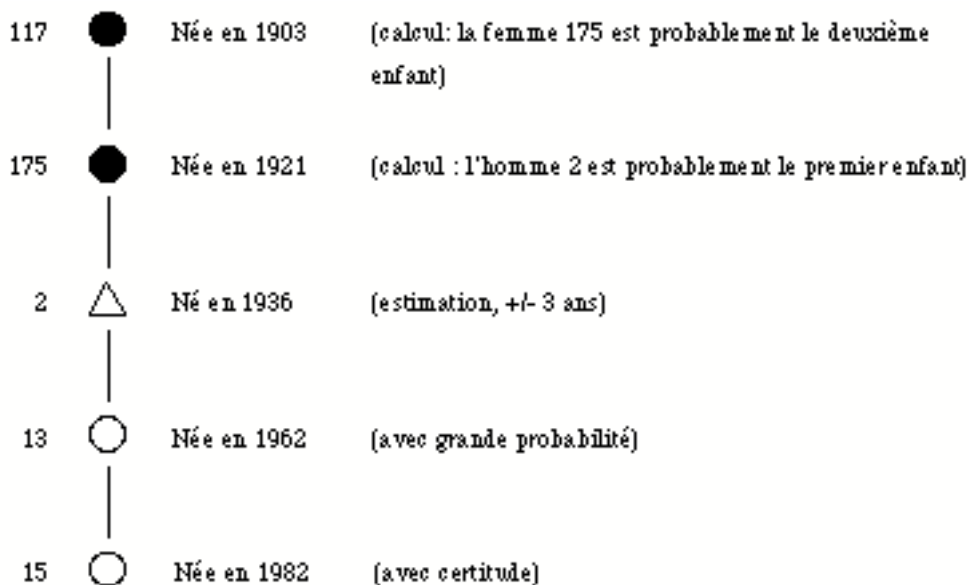


Figure 72: Pyramides des âges de la population Aborigène et de la population totale de l'Etat de l'Australie de l'Ouest en 1991

(f) Evaluation de l'âge des personnes

Voici comment a été calculée l'année de naissance des personnes pour celles nées avant la moitié des années 60 :

- 1) J'ai, plus ou moins arbitrairement, évalué qu'une femme a son premier enfant vers 15 ans.
- 2) Trois ans s'écoulent entre chaque enfant. Mais il est le plus souvent impossible de déterminer s'il y a eu des mort-nés ou des enfants qui sont décédés par la suite, car ils ne sont que rarement évoqués. L'âge (l'année de naissance) calculé est donc minimal et il est fort probable que, en ce qui concerne les générations décédées, l'estimation est trop récente. Voici un exemple concret.



_Figure 73: Estimation des années de naissance

(g) Glossaire des mots Ngaatjatjarra utilisés

Ngaatjatjarra	Traduction	Remarques
<i>Ilykuwarra</i>	Acacia	<i>Acacia kempeana</i> (ou <i>Yilykuwarra</i>)
<i>Kalyartu</i>	Relation de transmission d'identité	Entre deux hommes de moitié générationnelle identique mais de génération distincte
<i>Kamuru</i>	MB	
<i>Kangkuru</i>	eZ	
<i>Kanyarla</i>	Euro	<i>Macrophus robustus</i>
<i>Kanyinu</i>	Garder, gardé	
<i>Kaparli</i>	Femmes de G-2 et G+2	Terme réciproque
<i>Kapi</i>	Eau, trou d'eau, site d'affiliation	Voir aussi <i>ngurra</i>
<i>Karku</i>	Ocre rouge	Egalement nom de nombreux sites
<i>Karlaya</i>	Emeu	<i>Dromaius noveahollandiae</i> , aussi <i>tjakipiri</i>
<i>Karli</i>	Boomerang (sans retour)	
<i>Karlkurnu</i>	Promesse, promesse d'une femme	Promesse exo-cérémonielle
<i>Karlpurru</i>	Rivaux masculins	Co-époux, deux hommes qui reçoivent les faveurs d'une même femme
<i>Karltu karltu</i>	Millet australien	<i>Panicum decompositum</i> et autres
<i>Kartili</i>	Dents	Auparavant <i>kartiti</i> mais transformé suite au décès d'un homme de ce nom
<i>Kartirti</i>	Dents	Voir <i>kartili</i>
<i>katja</i>	S (et fBS, mZS)	
<i>Katjama</i>	FZCh, MBCh	Aussi <i>watjirra</i> , <i>tjamirti</i>
<i>Kuka</i>	Viande, nourriture animale	
<i>Kumarnara</i>	Sans nom	Suite au décès d'une personne avec nom identique
<i>Kumpu</i>	Urine	Nom du lac Hopkins
<i>Kungskakatja minalinkatja</i>	De la femme comme de l'homme	Les enfants d'une soeur et d'un frère sont identiques

<i>Kurlarta</i>	Lance (de chasse)	
<i>kurntili</i>	FZ	
<i>-kurnu</i>	Fils de, issu de	Terminaison
<i>Kurri</i>	H, W	
<i>Kurrkapi</i>	Un arbre	<i>Allocasuarina decaisneana</i>
<i>Kurrku</i>	Mulga	<i>Acacia aneura</i> , aussi <i>wanari</i>
<i>Kurta</i>	eB, eFZS, eMBS	
<i>Kurtu kurtu</i>	Formation météorologique amenant de la pluie	
<i>Kurunpa</i>	Esprit	Voir aussi <i>kuurti</i>
<i>Kutjarra</i>	Deux, ensemble	
<i>Kutjungkatja</i>	Du même, identique	<i>Ngurra kutjungkatja</i> (du même <i>ngurra</i>)
<i>Kutjupa</i>	Différent, distinct	
<i>Kutjupa wartankatja</i>	Il/elle est d'un autre arbre (parentèle)	Voir aussi <i>yungarra marri</i>
<i>Kutjupankatja</i>	D'un(e) autre	
<i>Kuurti</i>	Esprit, essence	Voir aussi <i>kurunpa</i>
<i>Linga</i>	Lézard	
<i>Maku lunki</i>	<i>Witchetty grubs</i>	Larves de <i>Xyleutes biarpiti</i>
<i>Makurlta</i>	mZH, WB	Aussi <i>maritji</i> , <i>makurlta</i>
<i>Malurrrpa</i>	Beaux-frères et belles-soeurs, ainsi que les épouses ou l'époux qui procèdent à l'enterrement du corps	Terme de référence utilisé par les sblings du défunt (aussi <i>tilitjartu</i>)
<i>Mama</i>	F	
<i>Mamu</i>	Mauvais esprit	
<i>Mantjinu</i>	Prendre, pris	
<i>Manytji</i>	Noms personnels associés à des lieux	Voir aussi <i>yinni</i>
<i>Maritji</i>	mZH, WB	Aussi <i>marutju</i> , <i>makurlta</i>

<i>Marlankatja</i>	Celle ou celui qui vient après	<i>Mama marlankatja</i> (frère cadet du père, second époux de la mère), aussi <i>marlatja</i>
<i>Marlankatjanya</i>	Avec le dernier	
<i>Marlany(pa)</i>	yB, yZ, yFZCh, yMBCh	Lit. celui qui vient après
<i>Marlu</i>	Kangourou	<i>Macropus fuliginosus</i> et <i>giganteus</i>
<i>Marutju</i>	mZH, WB	Aussi <i>marutju</i> , <i>maritji</i>
<i>Mingkayi</i>	SW	
<i>Mingkiri</i>	Souris	Désigne une souris spécifique et l'ensemble des souris
<i>Miri</i>	Peau, couleur de la peau, section	Voir aussi <i>yinni</i> et <i>yara</i>
<i>Mirka</i>	Végétaux	Aliments végétaux, aussi <i>nandanigari</i>
<i>Mirru</i>	Lanceur, propulseur	
<i>Mulapa</i>	Vrai, véritable	Aussi <i>mularrpa</i>
<i>Nandanigari</i>	Aliments végétaux	Aussi <i>mirka</i>
<i>Ngaatja</i>	'Ceci' ou 'ça'	Partie du nom Ngaatjatjarra
<i>Ngalunku</i>	Hommes initiés en même temps	Terme d'adresse
<i>Nganantarka</i>	La moitié générationnelle de Ego	"Nous os"
<i>Nganarti</i>	Rivales féminines	Co-épouses, deux femmes qui reçoivent les faveurs d'un même homme
<i>Ngangkari</i>	Guérisseur	Possède également des pouvoirs sur les esprits
<i>Ngapartji</i>	Contre-don, obligation du contre-don	
<i>Ngayuku</i>	Moi, à moi	
<i>Ngirrimi</i>	Récipient	Creux et allongé, pour creuser, voir aussi <i>piti</i>
<i>Ngumpulurru</i>	Moitié générationnelle, côté ombre	voir <i>Tjintultukultul</i>
<i>Ngunytju</i>	M	
<i>Ngurra</i>	Camp, communauté, lieux et	Voir aussi <i>kapi</i>

	région d'affiliation et de naissance, territoire fréquenté	
<i>-nguru</i>	Originaire de (lieux)	Terminaison, aussi <i>-nguraru</i>
<i>Nullanulla</i>	Bâtonnets à musique	
<i>Nyarrumpa</i>	Ensemble des siblings et cousins croisés de sexe opposé	
<i>Nyinapayi</i>	Usuellement, c'est la règle	
<i>Nyuyuntja</i>	Adopté	<i>Katja nyuyuntja</i> (fils adopté)
<i>Nyuyurlpa</i>	Mère adoptive, celle qui alimente le feu	
<i>Nyuyurni</i>	Adopter, ajouter du bois dans le feu	
<i>Paanga</i>	Aveugle	Utilisé comme surnom
<i>Paku</i>	Fatiguée, enceinte	Voir <i>tjurnitjarra</i>
<i>Pampurlpa</i>	Celle qui masse	Une WM qui promet une fille lors de l'initiation
<i>Papa</i>	Chien, dingo	
<i>Parkangka ngaralanta</i>	Lorsque j'étais parmi les arbres	Référence à un stade de l'existence en tant qu'esprit avant pénétration dans la mère
<i>Parltjatjiratja</i>	Rester sur sa faim	
<i>Pikarta</i>	A travers la douleur	Fille promise par l'initiateur
<i>Pilirpa yampurnu</i>	Naissance	
<i>Pingku</i>	Femme qui a perdu un sibling	
<i>Piripiri</i>	Un buisson dont le nectar est consommé	<i>Hakea</i>
<i>-pirti</i>	Ensemble d'une catégorie de parents, trou dans la terre	Terminaison, <i>mamapirit</i> (ensemble des pères)
<i>Piti</i>	Récipient	
<i>Purli karil</i>	Cul de la colline	Région "riche" de la partie sud-est des

		Rawlinson Ranges
<i>Purlkanu</i>	Grandir, grandit	
<i>Purrukutjarra</i>	Avec du charbon	Désigne des parents qui ont perdu un enfant
<i>Ramma ramma</i>	Fou, enfantin	
<i>-rara</i>	Une personne avec un parent	Terminaison, <i>mamarara</i> : une personne avec son père
<i>Ringkilyi</i>	Collier ornemental	Traditionnellement porté par les hommes
<i>Tawarra</i>	Camp des hommes (célibataires et veufs)	Voir <i>ngurra</i>
<i>Tingarri</i>	Hommes mythiques du <i>Tjukurrpa</i>	
<i>Tinka</i>	Varan	<i>Varanus gouldii</i> et <i>giganteus</i>
<i>Tjamirti</i>	FZCh, MBCh	Aussi <i>yumparna</i> , <i>watjirra</i> , <i>katjama</i>
<i>Tjampu</i>	Gaucher (surnom)	
<i>Tjamu</i>	Hommes de G-2 et G+2	
<i>Tjanamilytjan</i>	L'autre moitié générationnelle	"Eux viande"
<i>Tjarla</i>	Fourmis de miel	<i>Melophorus inflatus</i>
<i>Tjarra</i>	Bouclier	
<i>-tjarra</i>	Avec	Terminaison
<i>Tjina</i>	Traces	
<i>Tjinakankara</i>	Pied relevé	Surnom
<i>Tjinapulka</i>	Grand pied	Surnom
<i>Tjintultukultul</i>	Moitié générationnelle, côté soleil	Voir <i>Ngumpulurru</i>
<i>Tjirturla</i>	Orphelin	
<i>Tjitjururu</i>	Homme qui a perdu un sibling	
<i>Tjiwa</i>	Mortier	Voir <i>tjungari</i>
<i>Tjiwangkatja</i>	Distant	Utilisé pour Kamuru et kurntili
<i>Tjukurrpa</i>	" <i>Dreaming</i> ", "temps du rêve"	Récits mythiques et le temps ancien et éternel dans lequel ces récits se déroulent

<i>Tjuma</i>	Totem, histoire, récit, marque de naissance	Le récit <i>tjuma</i> est normalement la partie d'un récit <i>Tjukurrpa</i>
<i>Tjungari</i>	Pilon	Voir <i>tjiwa</i>
<i>Tjurlarka</i>	Silex	
<i>Tjurna</i>	Bâton de combat	
<i>Tjurnitjarra</i>	Avec courbure, enceinte	Voir <i>paku</i>
<i>Tjurtu</i>	eZ, eFZD, eMBD	Voir aussi <i>kangkuru</i>
<i>Tjuwari</i>	wBW, HZ	
<i>Walypala</i>	Blanc, non-Aborigène	De <i>whitefella</i>
<i>Walytja</i>	Famille large, parentèle	Voir <i>yungarra marri</i>
<i>Wana</i>	Bâton à fourir	
<i>Wanari</i>	Mulga	<i>Acacia aneura</i> , aussi <i>kurrku</i>
<i>Wanatjarra</i>	Avec bâton à fourir,	Femme cérémoniellement avancée, voir <i>wati tiirrmanu</i>
<i>Wangka</i>	Parler (verbe et nom), langue	
<i>Wangulyara</i>	Orphelin	Plus généralement personne touchée par la mort
<i>Wanguu</i>	Une céréale	<i>Eragrostis eriopoda</i>
<i>Waputju</i>	WF, initiateur	Un MB distant
<i>Warlu</i>	Feu, foyer	
<i>Warlu tjaa</i>	Branches incandescentes	Aussi <i>tjalyupa</i>
<i>Warlukurta</i>	Veuf, veuve	
<i>Warnarni</i>	Avec insistance	
<i>Warngirnu</i>	Une fugue (amoureuse)	
<i>Waru</i>	<i>Black-footed wallaby</i>	<i>Petrogale lateralis</i>
<i>Wati</i>	Homme initié	
<i>Wati tiirrmanu</i>	Homme initié qui a fait un son vibrant	Homme cérémoniellement avancé, voir <i>wanatjarra</i>
<i>Watjirra</i>	FZCh, MBCh	Aussi <i>yumparna</i> , <i>tjamirti</i> , <i>katjama</i>

<i>Wiltja</i>	Ombre, abri couvert	
<i>Wipu</i>	Queue (de l'animal)	
<i>Wirra</i>	Récipients	
<i>Wurrumpurru</i>	Lance de combat, guerre	
<i>Yallumaral</i>	Sans foie	Surnom
<i>Yammatji</i>	Compagnon, compagne	Voir <i>kurri</i>
<i>Yara</i>	Symbole, métaphore, section	Voir <i>yinni, mara</i>
<i>Yarlititjaku</i>	Pour mariage	Promettre pour mariage
<i>Yarlukuru</i>	Camp des femmes (célibataires et veuves)	Voir <i>ngurra</i>
<i>Yarnangu</i>	Corps humain	Par extrapolation "tous les Aborigènes"
<i>Yingkilyi</i>	Co-beaux-parents	
<i>Yinkarni</i>	Respectueusement pour une femme déjà mariée	Voir <i>kurri</i>
<i>Yinni</i>	Nom personnel, section	
<i>Yinni tjilkungkatja</i>	Nom d'enfant	
<i>Yinni tjukurrpa</i>	Nom sacré et secret	
<i>Yinni watjarnu</i>	Noms utilisé, prononcé (surnom)	
<i>Yinnitjarra</i>	Possédant un nom	Aussi <i>yinnitjunu</i>
<i>Yinyurrpa</i>	L'autre moitié générationnelle, mariage irrégulier	
<i>Yirami</i>	Sang	Tabou, surtout aux femmes
<i>Yirnta</i>	Trou d'eau permanent	Voir aussi <i>kapi</i>
<i>Yukari</i>	fBCh, mZCh	
<i>Yumari</i>	WM	Une FZ distante
<i>Yumparna</i>	FZCh, MBCh	Aussi <i>watjirra, tjamirti, katjama</i>
<i>Yunganyi</i>	Don, obligation de donner	
<i>Yungarra marri</i>	famille élargie, parentèle	Voir <i>walytja</i>

<i>Yurntalpa</i>	D, mZD, fBD	
<i>Yuu</i>	Protège vent	
<i>Yuwa</i>	Oui	

Liste des illustrations

(a) Liste des cartes

Carte 1: Les groupes, langues et tribus mentionnés	11
Carte 2: Les Etats, principales villes et communautés mentionnées	12
Carte 3: Sites archéologiques autour et à l'intérieur du Désert de l'Ouest	38
Carte 4: Les limites " tribales " selon Tindale (1940 & 1974) et Davis (1993)	54
Carte 5: Espace " d'influence " Ngaatjatjarra	92
Carte 6: Plan de Tjukurla	137
Carte 7: Territoires traditionnellement visités par les groupes régionaux Ngaatjatjarra.	150
Carte 8: Routes de diffusion et de substitution des noms de sections Paljeri et Panaka	222
Carte 9: Diffusion des sections dans le Désert de l'Ouest jusque chez les Pintupi	227
Carte 10: Routes de diffusion des noms de sections sans substitution	228
Carte 11: Routes de diffusion des noms de sections substitués et substituants	228
Carte 12: Echanges directs (réciproques) chez les Ngaatjatjarra	363
Carte 13: Circulation des femmes au sein de l'aire d'influence Ngaatjatjarra	368
Carte 14: Alliances exogames à l'aire d'influence Ngaatjatjarra de deux familles de Tjukurla	369
Carte 15: Répartition des systèmes Aluridja selon Elkin	390
Carte 16: Répartition des groupes ayant un système de type Aluridja ou similaire	399

(b) Liste des tableaux

Tableau 1: Alphabet Ngaatjatjarra	14
Tableau 2: Chronologie des diffusions linguistiques et de l'organisation sociale depuis 6000 ans	40
Tableau 3: Migrations et diffusions dans le Désert de l'Ouest depuis 1800	41
Tableau 4: Signification de quelques appellations dialectales	49
Tableau 5: Effet de l'exode sur le choix de partenaires selon deux populations de départ différentes	90
Tableau 6: Démographie des sections intermariables à Tjukurla en 1996.	96
Tableau 7: Année de création et population approximative de quelques <i>outstations</i> en 1983	132
Tableau 8: Quelques données démographiques sur la population de Tjukurla (août 1996)	156
Tableau 9: Composition des foyers de Tjukurla	160
Tableau 10: Correspondance entre sections et sous-sections	200
Tableau 11: Les moitiés générationnelles chez quelques groupes du Désert de l'Ouest	206
Tableau 12: Composition des foyers à Tjukurla à deux périodes	242
Tableau 13: Tableau des associations possibles entre Nature et Culture selon Lévi-Strauss	253
Tableau 14: Quelques exemples de surnoms Ngaatjatjarra	268
Tableau 15: Termes d'adresse et de référence liés à la mort	269
Tableau 16: Catégories nominales et classificatoires des relations <u>kalyartu</u> de la Figure 35	275

Tableau 17: Terminologie utilisée à l'égard des cousins croisés	307
Tableau 18: Positions au sein de la génération alternée descendante d'Ego	344
Tableau 19: Règles d'alliance et de descendance chez les Ngawbe et les Ngaatjatjarra	408
Tableau 20: Les critères complexes au sein d'un système théorique à échange restreint	437
Tableau 21: Terminologie Ngaatjatjarra avant mariage.....	486
Tableau 22: Terminologie Ngaatjatjarra après mariage.....	487

(c) Liste des figures

Figure 1: Données climatiques sur les Rawlinson Ranges (limite est du Désert de Gibson).....	33
Figure 2: <i>Le pulsating heart</i> redessiné selon Sutton	43
Figure 3: Une attaque par des Aborigènes sur le camp de l'explorateur Giles à Fort McKellar	66
Figure 4: Evolution de la population à Warburton de 1957 à 1972	72
Figure 5: Evolution de la population Aborigène dans les Rawlinson Ranges.....	82
Figure 6: Exode du désert : estimation de la population nomade de 1955 à 1968	95
Figure 7: Exemple d'un campement-habitation	139
Figure 8: Distances entre les catégories de parents selon les foyers, membres principaux seulement.....	144
Figure 9: Distances entre les catégories de parents pour les plus de 15 ans	145
Figure 10: Généalogie simplifiée des familles de Tjukurla	152
Figure 11: Pyramide des âges de Tjukurla, population de base 1996	157
Figure 12: Calque d'une représentation de l'espace, dessiné par un homme	176
Figure 13: Représentation schématique de la structure de l'espace	178
Figure 14: Vue d'ensemble des semi-moitiés, sous-sections et sections	188
Figure 15: Représentation formelle des systèmes à sections.....	190
Figure 16: Chaînes de filiation pour un frère et une soeur dans un système à sections.....	191
Figure 17: Les sections des Ngaatjatjarra	193
Figure 18: Les systèmes à sections à Ooldea.....	194
Figure 19: Combinaison des systèmes à sections à Ooldea	195
Figure 20: Le système à section des Ngaanyatjarra selon Douglas	196
Figure 21: Le schéma des systèmes à 8 sous-sections	198
Figure 22: Chaînes de filiation pour un frère et une soeur dans un système à sous-sections	199
Figure 23: Système à sous-sections Ngaatjatjarra du Nord et Pintupi	200
Figure 24: Les moitiés générationnelles	203
Figure 25: Les sections des Pintupi avant l'adoption du système à sous-sections	223
Figure 26: Les sections des Yulbaridya (aussi Yulparitja et Nangatara).....	224
Figure 27: Transition possible du système à 5 sections au système à 8 sous-sections chez les Pintupi	225
Figure 28: Illustration par une femme de l'adoption.....	241
Figure 29: Répartition des catégories de parents selon les foyers (Août 1996)	243
Figure 30: Composition des unités associées aux diverses significations de <u>ngurra</u>	247

Figure 31: L'espèce animale et les groupes de personnes à caractéristiques ou personnalités identiques	255
Figure 32: Les cas aberrants de l'association entre les espèces animales et les individus	256
Figure 33: Déterminer les sections lors de mariages entre siblings	263
Figure 34: Publicité et importance sociale et individuelle des noms personnels	271
Figure 35: Relations de <u>kalyartu</u> entre six femmes	274
Figure 36: Relation de <u>kalyartu</u> entre deux hommes.....	277
Figure 37: Adoption par l'épouse du père	280
Figure 38: Adoption par le second mari de la mère	281
Figure 39: Adoption entre cousins parallèles (1).....	282
Figure 40: Adoption entre cousins parallèles (2).....	283
Figure 41: Ensemble des adoptions discutées selon les relations entre parents	284
Figure 42: Représentation par un homme d'un ensemble de frères et soeurs " réels ".....	291
Figure 43: Représentation de siblings réels par une femme	293
Figure 44: Terminologie de parenté	299
Figure 45: Cousins croisés et épouses potentielles pour Ego masculin	309
Figure 46: Le caractère classificatoire de <u>kurri</u>	311
Figure 47: Terminologie des grands-parents et petits-enfants.....	313
Figure 48: Types de promesse et mariage pour Ego masculin	319
Figure 49: Catégories et sous-catégories de 'MB' et 'FZ'	321
Figure 50: Représentation des règles d'alliance par un homme.....	327
Figure 51: Terminologie affine, Ego masculin.....	330
Figure 52: Terminologie affine, Ego féminin.....	330
Figure 53: L'effet Y de l'alliance de mariage.	339
Figure 54: Les épouses et époux de générations alternées : équivalences structurelles	346
Figure 55: Symétries des termes réciproques	348
Figure 56: Reproduction de la figure 44 dans Lévi-Strauss, 1967 [1947]: 249	355
Figure 57: Echange restreint de femmes, cas 1 et 2	360
Figure 58: Echange réciproque, cas 3	361
Figure 59: Echange réciproque, cas 4	362
Figure 60: Cylindre Espace - Temps du la culture du Désert de l'Ouest	377
Figure 61: Modèle cylindrique et le vecteur qui découle de l'alliance de mariage.....	379
Figure 62: Ensemble des vecteurs : toile des interrelations tissées à travers le Désert de l'Ouest	379
Figure 63: Extrait de la terminologie Kurnai.....	401
Figure 64: Terminologie Ngawbe des générations G-0 et G+1.....	406
Figure 65: Hawaïanisation selon Dreyfus.....	411
Figure 66: Soeur et épouse sont des demi-soeurs " symboliques ".....	426
Figure 67: La relation structurale entre la mère et la belle-mère et Ego et son épouse	429
Figure 68: Différence d'âge au mariage.....	496

Figure 69: Différence d'âge au mariage pour les hommes polygames	497
Figure 70: Evolution de la population Aborigène depuis 1788.....	498
Figure 71: Age et sexe dans la Réserve du Centre en 1991.....	499
Figure 72: Pyramides des âges dans l'Etat de l'Australie de l'Ouest en 1991	500
Figure 73: Estimation des années de naissance	501

(d) Liste des photographies

Sauf autre indication, toutes les photographies ont été prises par moi-même en 1996.

Photographie 1: Pangkupirri, un des quelques rares points d'eau permanents (<u>yirnta</u>) de la région.	32
Photographie 2: Une tempête s'annonce à Tjukurla	33
Photographie 3: La végétation	34
Photographie 4: Les plaines de spinifex et acacia	34
Photographie 5: Photographie aérienne de la région de Tjukurla	35
Photographie 6: Expédition journalistique dans les Rawlinson Ranges	72
Photographie 7: La mission de Warburton dans la deuxième moitié des années 60.....	74
Photographie 8: Warburton, 1973	74
Photographie 9: Femmes à Mitika (sud-ouest des Rawlinson Ranges).....	76
Photographie 10: Papunya avec ses habitations en tôle improvisées (photo prise en 1992).....	112
Photographie 11: Entrée par la piste de Docker River à Tjukurla.....	136
Photographie 12: Un campement " familial " à Kudjuntari en 1964.....	146
Photographie 13: Un campement à Kudjuntari en 1964.....	146
Photographie 14: Les habitations contemporaines en tôle.....	146
Photographie 15: Utilité des baraques.....	147
Photographie 16: Le camp	147
Photographie 17: Un homme des Rawlinson Ranges	164
Photographie 18: Les objets fabriqués par les femmes destinés à la vente	168
Photographie 19: Les objets fabriqués par les hommes destinés à la vente	169
Photographie 20: Ada Napaltjarri.....	169
Photographie 21: Sally Tjimpurna Buttler Panaka.....	170
Photographie 22: Peinture des enfants	171