

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

154-155 | avril-septembre 2000

Question de parenté

Au nom du père et de la terre

Les Aborigènes aux prises avec le passé

Barbara Glowczewski



Édition électronique

URL : <http://lhomme.revues.org/40>

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2000

Pagination : 409-430

ISBN : 2-7132-1333-9

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Barbara Glowczewski, « Au nom du père et de la terre », *L'Homme* [En ligne], 154-155 | avril-septembre 2000, mis en ligne le 18 mai 2007, consulté le 06 janvier 2017. URL : <http://lhomme.revues.org/40> ; DOI : 10.4000/lhomme.40

Ce document est un fac-similé de l'édition imprimée.

© École des hautes études en sciences sociales

Au nom du père et de la terre

Les Aborigènes aux prises avec le passé

Barbara Glowczewski

DEPUIS que la jurisprudence australienne a enfin reconnu l'existence précoloniaire de titres fonciers autochtones (Native Title Act 1993), des centaines de groupes aborigènes doivent prouver en justice leur mode de descendance et de transmission foncière pour retrouver un droit d'accès aux terres qui étaient leurs traditionnellement. En septembre 1999, six cent six revendications territoriales étaient enregistrées, après le rejet ou le retrait de centaines d'autres. Ces revendications sont parfois présentées par des familles qui s'opposent comme parties adverses au nom de principes différents d'affiliation et de descendance. Ainsi que le remarque Peter Sutton (1998 : 40) : « Le système foncier (*land tenure*) aborigène ne peut être traité analytiquement sans tenir compte du contexte national, légal et politique dont il se nourrit. »

Nous allons voir dans cet article que les anciens modèles de parenté proposés par Alfred R. Radcliffe-Brown et Adolphus P. Elkin constituent un enjeu politique dans le cadre des revendications territoriales contemporaines. L'exemple de la côte nord-ouest australienne, terre d'origine de groupes pratiquant traditionnellement les systèmes dits à quatre sections (Kariara, Nyangumarta, Karajarri, Yawuru, Nyikina), ou seulement à patrimoitiés exogames (Ngarinyin) ou à moitiés endogames générationnelles (Bardi, Nyul Nyul, Jabirr Jabirr), et terre d'accueil de groupes du désert pratiquant les moitiés générationnelles avec, depuis moins d'un siècle, les quatre sections (Mardu, Yulparija) ou huit sous-sections (Walmajarri, Mangala, Kukatja), permettra d'aborder les questions éthiques et scientifiques que pose cette situation aux anthropologues, universitaires ou consultants, très nombreux en Australie, du fait de cette récente application de la discipline¹.

1. Je travaille en Australie depuis 1979 (cf. Glowczewski 1983-1999).

Parenté et politique

410

La loi du Native Title Act (1993), qui reconnaît le principe d'un titre foncier indigène précolonial (Glowczewski 1997 ; Merle 1998), autorise la restitution de certaines terres aux Aborigènes à condition qu'ils soumettent des revendications territoriales locales au Native Title Tribunal créé au niveau fédéral². L'afflux des revendications sous ce régime constitue un casse-tête bureaucratique, un gouffre budgétaire et un défi pour la discipline anthropologique, particulièrement au niveau des questions d'ethnicité et de parenté. Le gouvernement exige en effet que soit démontré à ce Tribunal le modèle précolonial de systèmes fonciers, économiques et sociaux, supposés circonscrits par une identité ethnique (définie par une langue) et un système de descendance. La requête s'adresse à chaque groupe local en particulier. Or, ceux-ci présentent des situations extrêmement diverses. Outre leurs différences de société, de langue (plus de deux cents) et d'histoire (le contact peut remonter à deux siècles ou à moins de cinquante ans), seuls certains groupes, par exemple dans le désert ou en Terre d'Arnhem, ont pu reproduire leurs systèmes d'affiliation et de transmission foncière. Ailleurs les sociétés furent à ce point démantelées par les massacres, la déportation, la confiscation des enfants, la sédentarisation forcée, l'interdiction des mariages traditionnels et des initiations, le travail forcé et les nombreux abus, qu'elles sont très déstructurées et les rescapés souvent traumatisés.

La loi de 1993 exige que tout groupe aborigène souhaitant légitimer son lien à la terre soit représenté par un organisme incorporé (*corporate body*), au sens de corps constitué, qui doit engager des experts, juristes et anthropologues, pour préparer l'affaire. Au début, les Aborigènes ont utilisé leurs organisations déjà existantes (Land Councils ou Aboriginal Legal Aid) pour présenter des revendications au nom d'une ou plusieurs entités linguistiques ou « tribus »³. Mais l'exigence bureaucratique quant à une unification des témoignages et la lourdeur administrative, qui refuse la variété des modèles et des interprétations, ont provoqué de nombreux conflits entre les familles. En conséquence, la plupart des ensembles linguistiques ont éclaté en familles concurrentes qui se constituent chacune en association (dont l'enregistrement officiel prend souvent plus d'un an), afin d'engager leurs propres juristes et anthropologues dont la mission est de prouver qu'elles ont maintenu une occupation continue du sol ancestral, même si leurs ancêtres furent déportés et sédentarisés de force.

2. Jusque-là la loi du Land-Rights Act (1976) n'autorisait des revendications territoriales (*land-claims*) qu'aux Aborigènes du Territoire du Nord qui relève du gouvernement fédéral, contrairement aux six autres États australiens, Australie de l'Ouest, Australie du Sud, Queensland, Victoria, Nouvelle-Galles-du-Sud, Tasmanie.

3. Le manuel national des études aborigènes au niveau scolaire recommande de remplacer le terme tribu par groupe local qui pour beaucoup d'anthropologues désigne pourtant des unités plus petites. Le terme tribu est dénoncé pour ses connotations ambiguës (société sans structure politique ou au contraire hiérarchisée) et le fait que les études ethnographiques récentes montrent que les frontières et identités dites tribales étaient beaucoup plus floues que l'anthropologie classique l'a supposé. Toutefois les Aborigènes eux-mêmes désignent souvent par *tribe* leur groupe linguistique, régional, local ou de descendance et parfois même les membres d'une section classificatoire, voir note 11.

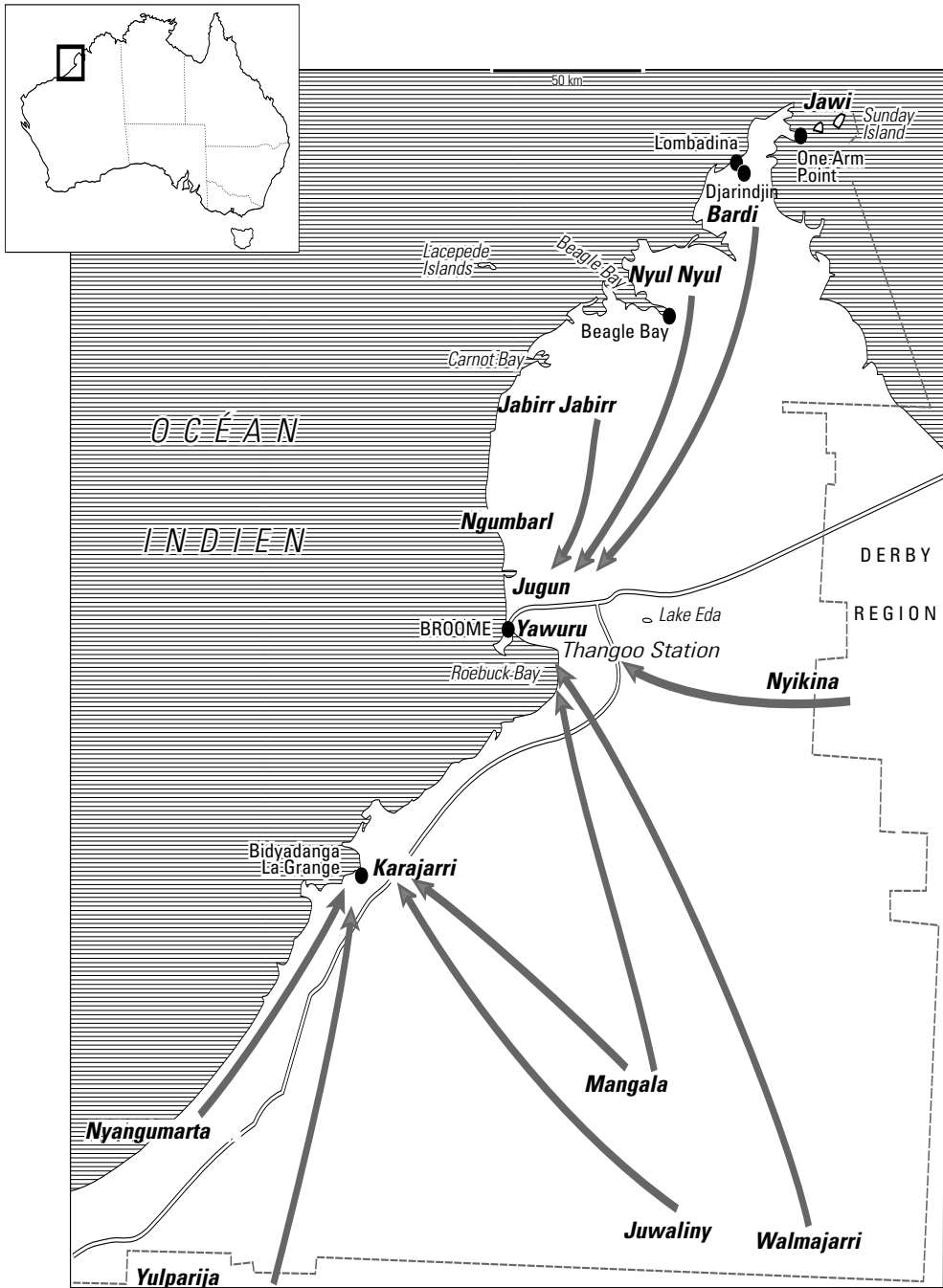
Cette évolution juridique semble dénier aux Aborigènes l'existence de leurs groupes d'appartenance à une identité linguistique, locale ou parentale tant qu'ils ne deviennent pas des associations incorporées avec une constitution statuant sur le recrutement des membres, la représentation par un conseil élu et des assemblées générales. De nombreux débats agitent ainsi les communautés locales qui, tout en acceptant l'incorporation, refusent l'injonction du vote et tentent de faire reconnaître d'autres modes de fonctionnement, tels le Conseil des anciens et l'affiliation d'office de tous les descendants ou autres ayants droit de par leur statut rituel. Le bureau de l'état civil résistant à ces adaptations, l'enregistrement des incorporations est ralenti. Pendant ce temps, les anthropologues engagés par des familles adverses pour préparer leur défense au Tribunal s'opposent entre eux au nom d'arguments d'authenticité et de modèles fonciers ou de descendance différents.

La quête identitaire pousse les familles à rechercher tous les textes et archives disponibles sur leurs sociétés d'antan, interprétations d'anthropologues, de linguistes et missionnaires, certificats de naissance et de décès, rapports d'administration, de police, d'hôpital, d'armée, etc., parfois même des témoignages écrits de leurs ascendants, pour les confronter aux divers héritages familiaux transmis oralement. Ce travail de reconstruction du passé promeut une idéologie identitaire qui doit sans cesse surmonter des contradictions : tantôt le groupe rejette comme inauthentique ce qui du présent ne coïncide pas avec les traces écrites du passé, tantôt c'est l'inverse, mais la plupart du temps le débat oppose les membres du groupe. Et les anthropologues doivent soit argumenter la position choisie par le groupe qu'ils défendent (position qui n'est souvent que celle de certains membres), soit au contraire imposer leur interprétation des données – un jeu de pouvoir qui laisse toujours des insatisfaits et bloque les procédures.

Tradition et authenticité

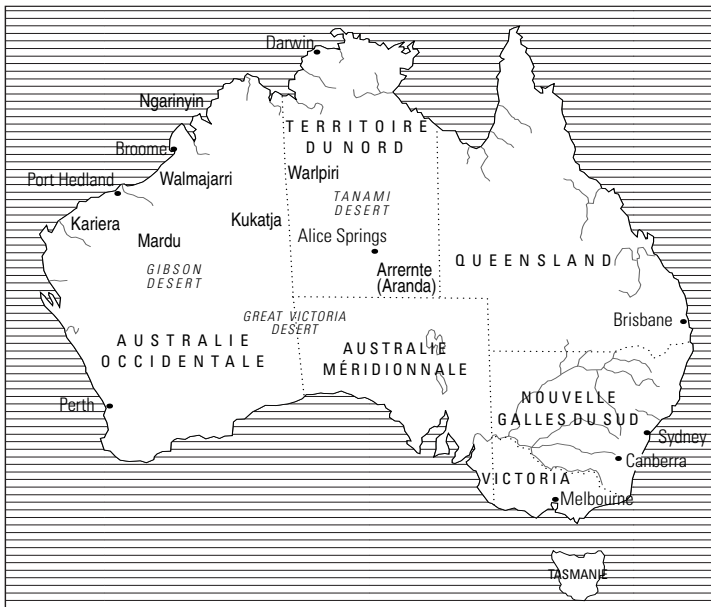
Depuis les années 70, l'approche de la culture comme étant en perpétuelle reconstruction ou « réécriture » (Geertz 1973 ; Wagner 1975 ; Marcus & Cushman 1982 ; Hobsbawm & Ranger, eds., 1983 ; Clifford 1988) s'oppose à l'approche classique, statique et essentialiste selon laquelle la définition de la culture tend vers un ensemble fini de traditions immuables. En réalité, ce débat est loin d'être terminé, que ce soit chez les anthropologues ou au sein des peuples concernés. En effet, la question de l'authenticité culturelle n'a jamais été aussi actuelle, non seulement pour la reconnaissance des peuples indigènes qui réclament un droit à la différence et à la survie, mais aussi pour le marché de l'art, du tourisme et les musées.

Paradoxalement, alors que l'approche relativiste de la culture comme non statique devrait légitimer le droit au changement des groupes colonisés, elle est parfois détournée par un milieu politique, hostile aux droits indigènes, qui prend l'argument relativiste à contresens pour taxer d'inauthenticité les revendications des cultures traditionnelles transformées par le monde moderne. Les Aborigènes touchés par ce débat sont eux-mêmes divisés, leurs membres s'imputent mutuel-



Carte 1. Localisation traditionnelle et déplacements actuels des groupes aborigènes dans la région administrative de Broome

lement de ne pas être « authentiques » au nom des différentes définitions que chacun donne de la tradition et de son identité culturelle. Tout se passe comme si le débat dérapait toujours dans ses extrêmes, alors qu'il faudrait promouvoir un modèle qui puisse rendre compte simultanément d'un essentialisme relatif (spiritualité, valeurs, croyances, rites, etc.) et d'un dynamisme reconnaissant l'apport créateur des individus et des mouvements sociaux (Glowczewski 1997, 1999a). Il semblerait étrange de traiter quelqu'un d'inauthentique sous prétexte qu'il change ou innove, bien que les critiques d'art reprochent parfois à un artiste de « trahir » son style (son identité ?) artistique. On n'accuse pas non plus les sociétés du monde occidental d'inauthenticité quand elles se transforment au niveau social et technique. Alors pourquoi cette persistance de la question de l'authenticité dans les sociétés traditionnelles et notamment indigènes ? Serait-ce que l'idée d'une tradition dynamique constitue une menace existentielle ?



Carte 2. Localisation traditionnelle de quelques groupes aborigènes en Australie

Le succès international de l'art aborigène pointilliste (*dot painting*) du désert est un exemple de ce défi. Le développement de ces peintures sur toile à l'acrylique dans les années 70-80 a promu l'émergence de styles collectifs et individuels qui s'appuient tous sur une iconographie ancestrale et une « essence » spirituelle, les Rêves (Dreamings) ou ancêtres totémiques incarnés dans le paysage. Pourtant, une partie de la critique a refusé les références culturelles de cet art au nom du vieux débat qui oppose constructionnisme à essentialisme, moderne à traditionnel et création contemporaine à primitivisme. Ces critiques refusent de considérer de telles œuvres comme « authentiquement » traditionnelles à partir du moment où les artistes travaillent avec de nouveaux supports et matériaux. Or, la

vraie question de l'authenticité est ailleurs : galeristes et acheteurs sont de plus en plus souvent confrontés à de fausses signatures. Par exemple, une célèbre artiste australienne âgée de quatre-vingts ans, Elisabeth Durack, a récemment pris l'identité d'un peintre aborigène fictif, Eddie Burrup, pour exposer une nouvelle série de toiles ; dénoncée par la presse, elle a créé un site web présentant une biographie et une fausse interview prétendument effectuée dans la galerie de sa fille, où son prête-nom aborigène s'exprime comme les Aborigènes des romans de sa sœur, Mary Durack, qui décrivit dans les années 50 les colons éleveurs de bétail, dont sa famille propriétaire d'un véritable empire de « châteaux d'herbe ».

La parenté en Australie est confrontée aujourd'hui à un problème similaire à la définition de l'art australien. En effet, quel est le statut d'authenticité des modèles anthropologiques des systèmes de parenté et de tenure foncière qui sont devenus des artefacts et continuent à se « vendre », commentés d'articles en livres par des chercheurs aux quatre coins du monde ? L'effet boomerang de ces modèles sur la vie actuelle des Aborigènes est réel et dramatique. Les représentants des descendants des Aborigènes décrits au début du siècle et leurs opposants (États, développeurs) se servent des modèles anthropologiques comme pièces à conviction qui deviennent des armes provoquant dans les communautés locales des dissensions violentes.

L'écrit anthropologique comme archive historique

Pourquoi cette guerre des modèles anthropologiques ? Parce que le gouvernement australien, après avoir violemment empêché les Aborigènes de reproduire leurs systèmes de filiation, d'alliance et de transmission foncière, leur demande aujourd'hui d'établir quels étaient ces systèmes, d'une part en apportant des preuves écrites de leur existence au moment de la colonisation, et d'autre part en montrant comment ils auraient continué à les pratiquer. Les juges du Tribunal du Native Title doivent ensuite trancher quant à l'« authenticité » des témoignages des Aborigènes représentés par leurs experts juristes et anthropologues.

Or la loi prend en compte toute objection présentée par un corps constitué, aborigène ou non, tels une entreprise touristique, un trust minier ou une instance administrative locale ou étatique, qui peut démontrer un intérêt à l'égard de la terre revendiquée par un groupe aborigène. Le Native Title Tribunal créé pour l'occasion doit engager un processus de « médiation » entre les différentes parties intéressées qui constituent leur dossier à l'encontre des arguments du groupe aborigène demandeur (*claimant* ou *applicant*). En guise de défense de leurs intérêts, les États et les développeurs sollicitent des familles aborigènes pour qu'elles fassent obstacle en tant que témoins à la requête du Native Title présentée par leur propre groupe linguistique. L'opposition entre les familles invalide la reconnaissance du Native Title, laissant la place aux développeurs qui n'ont plus à consulter et dédommager les propriétaires traditionnels. Aucun gouvernement n'oserait demander à un tribunal de juger en Europe occidentale l'ancienneté culturelle et ethnique des populations pour décider de leurs droits fonciers. Serait-ce plus jus-

tifié pour les Aborigènes sous prétexte qu'on ne leur reconnaît d'histoire qu'à partir de la colonisation occidentale il y a deux cents ans ?

À défaut d'écrits historiques précoloniaux, ce sont les textes d'anthropologie classique d'Alfred R. Radcliffe Brown, Adolphus Peter Elkin et de Norman B. Tindale qui deviennent les garants du passé dans cette chasse aux modèles de filiation et de transmission foncière. Malgré la portée universelle des théories françaises sur la parenté, Émile Durkheim, Claude Lévi-Strauss et Louis Dumont sont peu cités, car ils ont réduit la territorialité à de simples facteurs formels. Se focalisant sur l'opposition entre patri- et matrilocal, uxori- et virilocal, et les classifications parentales aborigènes, ils ont sous-estimé le réseau des relations de parenté et d'alliance qui attachent individus et groupes à des terres totémiques avec différents droits et obligations, la mobilité de résidence due au semi-nomadisme de ces chasseurs-cueilleurs (et pêcheurs de la côte), la temporalisation de l'usage de la terre qui change ou cumule les règles, les stratégies et les liens au rythme des saisons, des cycles de vie et des alliances de chacun. Les déplacements faisaient résider les conjoints sur leurs terres respectives – deux beaux-frères chassant souvent ensemble chez l'un ou l'autre –, celles de leurs quatre parents et huit grands-parents respectifs plus divers alliés. Pareille mobilité tissait des affiliations territoriales et totémiques égocentrées qui se combinaient aux catégories classificatoires, moitiés exogames (patri- ou mati-), endogames (générationnelles), sections et sous-sections, sans s'y réduire⁴.

C'est la formalisation de toutes ces contingences que le système juridique australien demande à présent, afin d'authentifier le rapport traditionnel à la terre des Aborigènes. Après les massacres, les viols, l'institutionnalisation d'enfants séparés de force de leurs parents, l'entrave aux mariages traditionnels par les missionnaires, aujourd'hui le gouvernement exige des descendants qu'ils prouvent leur droit à la terre en tant qu'Aborigènes par des filiations retrouvées et en accord avec les filiations supposées traditionnelles. Des groupes qui se reconnaissent souvent comme une unité cognatique, en partie métissée avec des Aborigènes de langues différentes, des Blancs et aussi des Asiatiques, sont confrontés à des classiques

4. Selon François Héran (1998 : 191-193), si Marcel Granet « insistait sur la parfaite indifférence du modèle bipartite aux questions de filiation et de résidence », Claude Lévi-Strauss (1949 : 372-373) lui reprocha de « déduire d'un système karia un système d'échange généralisé [...] patrilocal et matrilineaire », et y opposa le postulat d'un basculement de la dysharmonie vers l'harmonie, les lignées masculines réussissant à ajouter le contrôle de la résidence à celui de la filiation. Louis Dumont (1975 : 111) fit retour à Granet sur le rapport filiation/génération, mais il se méprit sur la relation entre moitiés et territorialité, supposant que les moitiés correspondent à une partition du territoire en deux alors que les membres de chaque moitié sont en fait dispersés sur l'ensemble du territoire tribal. Confondant l'appartenance à une moitié, la résidence et l'affiliation de naissance, Dumont conclut que la femme appartient à la moitié de son mari car « faire autrement serait compliquer gratuitement les rapports entre vocabulaire et morphologie sociale » ; or, les époux sont par définition de différentes moitiés exogames car une femme ne change jamais son nom de section et reste donc dans la moitié dont cette section fait partie. L'affiliation à la terre de résidence s'ajoute à celle de la naissance sans la remplacer, et ce aussi bien pour les femmes que pour les hommes qui campaient souvent avec leurs beaux-frères. En revanche, les conjoints appartiennent à la même moitié générationnelle (endogame), leurs enfants se trouvant dans l'autre ; si la division du territoire en deux moitiés générationnelles existait – elle n'a pas été rapportée –, les enfants ne pourraient jamais être associés à la même terre que leur parents, il n'y aurait pas du tout de linéarité, sauf à imaginer une linéarité discontinue (voir plus loin).

anthropologiques qui décrivent ces sociétés comme majoritairement endogames, patrilineaires et patrilocales. Face à la rareté des filiations patrilineaires contemporaines que faire ? Privilégier ceux qui peuvent s'en réclamer au détriment des autres ? Les Aborigènes des sociétés où la patrilinearité fonctionne encore sont enclins à défendre cette position, tout en adoptant ceux qui seraient de père étranger. Mais ailleurs, nombre d'Aborigènes refusent l'injonction patrilineaire et l'argument de la « pureté » ethnique, et soit rejettent en bloc les textes classiques en tant qu'idéologies coloniales, soit s'engagent dans une lecture critique.

Histoire orale et propriété du savoir

Pour analyser et contextualiser les sources écrites anciennes, souvent incomplètes sur le plan des données territoriales, c'est à l'histoire orale que les Aborigènes font appel et particulièrement à la mémoire de leurs généalogies et aux mythes qu'ils considèrent comme des récits vrais et sacrés⁵. En 1991, des femmes yawuru de la région de Broome, qui avaient enregistré des anciens dans les années 80 pour reconstituer l'histoire et particulièrement le rapport à la terre des Yawuru, m'ont demandé de transcrire ces cassettes et de réunir d'autres données pour en faire un livre. J'ai recoupé leurs enregistrements avec de nouveaux entretiens et une analyse systématique d'archives en anglais, en français et en allemand⁶.

On me demanda aussi de reconstituer les généalogies des Yawuru. Grâce à la fantastique mémoire de quelques femmes, j'ai tracé les liens entre environ deux mille personnes sur six générations et abouti à une douzaine d'entités familiales s'identifiant de manière complexe à certaines aires de la région de Broome. L'ensemble du projet d'histoire orale, six cents pages accompagnées de nombreuses archives visuelles, fut remis en 1994 à la maison d'édition aborigène de Broome, Magabala Books, qui obtint deux ans plus tard une subvention pour publier le livre. Le copyright appartenait au Jarndu Yawuru Women's Resource Centre⁷, l'association créée par le groupe de femmes ayant mis en œuvre ce projet, ainsi qu'aux quinze auteurs des contributions orales. Grâce à cette reconnaissance de propriété intellectuelle, l'une des contributrice fit retirer son témoignage à la demande de sa fille qui souhaitait écrire un livre avec elle. Puis, à la suite du décès d'un ancien, sa famille fit supprimer une partie de son témoignage. Annoncé dans le catalogue du diffuseur pour fin 1997, le livre était prêt à imprimer un an plus tard, quand une autre famille exigea le retrait de ses textes et aussi du chapitre sur les rites auquel avait participé tous les auteurs (j'avais déjà ôté

5. Certains militants aborigènes ne veulent plus qu'on appelle leurs récits mythes car ce terme, en anglais courant, connote surtout l'illusion, voire le mensonge.

6. De nombreux Aborigènes de la région ont connu la mission de Beagle Bay, située à 200 km au nord de Broome, qui fut de 1890 à 1900 un monastère de trappistes français, puis une mission de pallotins allemands et de sœurs irlandaises où étaient regroupés de force les enfants métis de tout le Kimberley.

7. Le Centre de femmes, autogéré par un conseil de femmes aborigènes, employait alors une quinzaine de personnes pour organiser des cours d'artisanat, de couture, de bureautique, une initiation à la nourriture de brousse, et gérait un magasin vendant les produits fabriqués au centre ou par d'autres artistes locaux et une crèche accueillant les enfants de toutes les participantes.

toute mention de pratiques ou de noms jugés secrets). À défaut de consensus lors d'une réunion conflictuelle, le comité éditorial fit éliminer tout le chapitre de soixante pages. Quand l'imprimeur procéda enfin au tirage des clichés en 1999, la famille d'un autre auteur décédé demanda à retirer sa contribution, ce qui a bloqué l'impression finale.

C'est un juriste de l'organisme chargé des revendications territoriales de Broome qui a conseillé aux familles de réserver les témoignages du livre pour le Native Title Tribunal. Le manuscrit original avait officiellement été étudié et les généalogies recopiées par un anthropologue employé par cet organisme afin d'instruire le dossier du Native Title. Le groupe des femmes – qui avait accepté cette utilisation – tenait à offrir à toute la communauté des Yawuru le savoir oral reconstitué comme un patrimoine collectif. Mais la stratégie des « experts » a transformé ce savoir en un outil élitiste. En réservant les témoignages des familles pour le Tribunal, alors que leur publication pourrait faire office de preuves écrites, ils favorisent des intérêts visant à diviser et exclure certaines familles au profit d'autres. Le groupe des femmes Jarndu Yawuru qui, par la publication du projet d'histoire orale, tenait à montrer le lien à la terre de l'ensemble des familles de la région de Broome, a sollicité un avocat pour tenter de débloquer la situation. L'affaire est exemplaire des conflits politiques internes qui, partout en Australie, déchirent les Aborigènes.

Modèles relatifs

Gardiens traditionnels de la région de Broome, Yawuru et Jugun sont indissociables. La plupart des familles locales comprennent des ancêtres yawuru et jugun, sans parler d'autres tribus et de non-Aborigènes. Il existe des différences dialectales entre jugun et yawuru, mais le jugun est aussi appelé « small yawuru ». Le Père Worms (1940, 1944), qui travailla dans la région dans les années 30, a distingué non les deux groupes en tant que tribus, mais quatre « clans » yawuru, dont deux correspondants au territoire des Jugun. Au début du siècle, l'ancien « Protecteur en chef »⁸ des Aborigènes, le Père Bishofs (1908), distinguait, lui, trois « tribus » désignées par un nom de lieu : Gumbarn-nganyjal (Komberenial, Roebuck Plain) de langue yawuru (Yawor), Garnin (Karnen, Dampier Creek) de langue jugun (Tiogon) et Minyirr (Menger, Gantheaume Point) de langue minyirr. Ces divisions correspondent à trois des clans de Worms : Gumbarn-nganyjal à Roebuck Plain, Minyirr à Gantheaume Point, Lirrigun ou Leregou à Dampier Creek. Le quatrième clan était selon Worms situé au sud de la ville où se trouve Thangoo Station (D'olbayi). Il nomma d'autres lieux, mais leur répartition entre les quatre clans et celle de leurs totems associés ne sont pas claires, ses données de 1940 diffèrent de celles publiées en 1944.

8. En tant que Chief Protector, Bishofs, qui dirigeait la mission de l'ordre allemand des pallotins à Beagle Bay, recommanda au gouvernement les lois d'apartheid qui déclarèrent illégales les unions et la fraternisation d'Aborigènes avec de non-Aborigènes et interdirent l'accès des Aborigènes aux régions réservées aux pêcheurs asiatiques. La transgression de ces lois était passible de prison, les femmes cohabitait avec de non-Aborigènes fichées comme prostituées.

Tous ces lieux sont pour la plupart confirmés par les familles locales qui y identifient leurs pères, mères ou grands-parents. Le nom D'olbayi n'est pas utilisé, mais la même région, située près de l'ex-station de bétail Thangoo (Jangu) est aujourd'hui appelée Yardoogarra. Selon certains Aborigènes, D'olbayi serait Dolby (ou Julbi), nom d'un Yawuru qui grandit là-bas et fut déporté à la mission de Beagle Bay. Les anciens identifient des centaines de toponymes non relevés par Worms. Cette connaissance orale combinée avec la manière dont le patrimoine associe des familles à des lieux suggère qu'il y avait plus de quatre « clans », par exemple les groupes du lac Eda et du marais Yajugan, deux importants sites de rassemblement cérémoniel. Les « tribus » de Bishofs et les « clans » de Worms étaient supposés exogames, mais ni l'un ni l'autre n'insistent sur un principe de descendance patrilineaire. Tindale (1974), pour son enquête sur le découpage du continent australien en tribus, est passé à Broome et à la station Thangoo dans les années 50 ; il conclut de quelques généalogies que la ville serait sur le territoire de la « tribu » des Jugun et la station sur celui de la « tribu » des Yawuru. Cette carte, critiquée à maintes reprises pour ces frontières arbitraires (Sutton 1995), a été récemment rééditée par l'Institut AIATSIS de Canberra, suscitant des conflits intra- et extra-Aborigènes partout en Australie. À Broome, une association Djugan (Jugun) a vu le jour, dont certains membres sont (ou étaient) aussi membres de l'association Yawuru (Aboriginal Corporation).

Daisy Bates⁹, qui commença ses enquêtes dans la région du temps de Bishofs, subsumait les termes Yawuru (Yowera, Yauera) et Jugun (Joogan) dans l'expression Goolarabooloo (Gens de la côte). C'est elle qui introduisit Radcliffe-Brown auprès de tous les groupes de la côte (dont les Kariera situés plus au sud) et qui lui fournit des années durant ses données ethnographiques. Dans son rapport au Royal Anthropological Institute, Radcliffe-Brown (1913) lui rendit hommage en annonçant un futur travail en collaboration. Toutefois celui-ci ne vit jamais le jour, et Radcliffe-Brown s'opposa au développement de la carrière de D. Bates qui vécut jusqu'à quatre-vingts ans seule dans le désert (Rohrlich-Leavitt *et al.* 1975). Le projet de livre que D. Bates avait soumis à Radcliffe-Brown fut en partie publié bien après leur mort : il comprenait de nombreuses terminologies de parenté et la description la plus complète pour l'époque d'une initiation aborigène, celle-ci se déroulant dans la région de Broome¹⁰.

Quatre sections, moitiés générationnelles et linéarité

Selon la mémoire orale, les Yawuru avait un système de parenté classificatoire dit à quatre sections, qui donnait à chacun un nom de section, *skin* (peau) comme

9. Après avoir vécu un à deux ans dans la région de Broome avec son mari alors manager de la station de bétail de Rœbuck, Daisy Bates est devenue en 1904 employée du gouvernement de l'État d'Australie de l'Ouest au département du Registrar-General (Conservateur des Actes de l'état civil), ce qui lui permit de mener des enquêtes approfondies auprès de nombreux groupes du nord et du sud. Mais son poste ne fut pas renouvelé et elle continua toute sa vie à recueillir des données, pratiquement sans aucun financement.

10. Bates 1985, version établie par Isobel White.

disent les Aborigènes. Dans les généalogies, tous les arrière-grands-parents sont désignés par un des quatre noms de section, mais les jeunes connaissent rarement leur nom de peau dans la mesure où il y eut de nombreux mariages ne respectant pas l'association de deux sections comme épousables pour déterminer celle de l'enfant. Les anciens déduisent le nom des jeunes en privilégiant la section maternelle, si la femme est yawuru, et la section paternelle si elle ne l'est pas.

Un homme Garimba épouse une femme Barljjarri, leurs enfants sont Burungu
 Une femme Garimba épouse un homme Barljjarri, leurs enfants sont Banaga
 Un homme Burungu épouse une femme Banaga, leurs enfants sont Barljjarri
 Une femme Burungu épouse un homme Banaga, leurs enfants sont Garimba

Prises deux par deux, les sections sont dans une relation réciproque père/enfant, formant deux patrimoiétés (Garimba/Burungu et Barljjarri/Banaga), ou mère/enfant formant deux matrimoiétés (Garimba/Banaga et Barljjarri/Burungu). La troisième partition répartit les sections en ce que les anthropologues (D. Bates, W. E. Lawrence, L. Dumont, I. White) ont appelé les moitiés générationnelles, alternées ou endogames, représentées par les deux paires d'époux (Garimba/Barljjarri et Burungu/Banaga).

A. R. Radcliffe Brown (1930-1931) réservait le terme « paire » aux sections des époux (une moitié générationnelle), appelait « couple » les sections du père et de ses enfants (patrimoiété) et « cycle » les sections de la mère et de ses enfants (matrimoiété). Sur un plan strictement classificatoire, les quatre sections ne sont ni matrilineaires ni patrilineaires, mais les deux : cela dépend de la moitié considérée. L'unilinéarité, selon Radcliffe-Brown, se déduirait du mariage : si, dans la section épousable, on doit épouser la cousine croisée matrilatérale et non la patrilatérale, alors le système serait patrilineaire. Elkin, remarquant dans ses notes (1927-1928) que les Yawuru (Yauor) ont deux termes pour les beaux-frères, en déduit que cela permet de distinguer les deux types de cousines : « le mari de la sœur est *yagu* avec pour réciproque *umara*, le frère de l'épouse est *umara* avec pour réciproque *yagu*. Si le frère de l'épouse était [appelé] *yagu*, les termes suggéreraient qu'un tel homme pourrait épouser ma propre sœur, et cela inclurait la possibilité pour cet homme d'épouser la fille de la sœur de son père, si j'avais moi-même épousé la fille du frère de ma mère ; un tel mariage est, toutefois, interdit, et ainsi il ne peut y avoir d'échange de cousins croisés. Cette prohibition est induite par la différence de termes pour le mari de la sœur et le frère de l'épouse ».

Radcliffe-Brown, ayant à sa disposition les notes d'Elkin (ancien missionnaire qui allait lui succéder à la tête du Département d'anthropologie de Sydney) sur cette différence terminologique, conclut que les Yawuru étaient patrilineaires. Dans sa typologie, il les classa avec leurs voisins du sud, les Karajarri, nom sous lequel est donc connu ce système de parenté¹¹. Or j'ai constaté auprès des

11. Certains appellent le nom de section *tribe* (tribu), bien qu'ils distinguent les gens de la section des entités linguistiques qu'ils appellent aussi tribus ; que le terme soit utilisé pour désigner tout mode de regroupement explique sans doute ces glissements de contenu entre les catégories locales des premiers observateurs.

Yawuru que les termes relevés par Elkin sont utilisés par les deux sexes pour désigner leurs beaux-frères, leurs belles-sœurs et aussi leurs époux, et ce de manière toujours non réciproque quand des alliances sont conclues : une femme appelle *yumari* (*umara*) l'épouse de son frère et celle-ci appelle la sœur de son mari comme elle appelle ce dernier, *yagu*. L'homme appelle *gabarli* son épouse, ainsi que les sœurs de celle-ci et les épouses de ses frères qui sont toutes épousables par lui (la polygynie sororale et le lévirat sont pratiqués). En revanche, c'est par le terme relevé par Elkin pour « mari de la sœur », *yagu*, qu'il désigne la sœur du mari de sa sœur, qui l'appelle *yumari*, terme pour « frère de l'épouse » chez Elkin, ce qui indique qu'ils ne peuvent se marier. Autrement dit, ce qu'impose ce système mnémotique – qui distingue dans la même section deux types de beaux-frères et belles-sœurs en fonction d'alliances égocentrées – est beaucoup plus qu'un interdit sur la cousine patrilatérale. Le fait que chaque fois qu'une femme se marie dans une famille, ses frères doivent trouver leur épouse dans une autre (« changer de sens » disent les Yawuru), cela produit une segmentation qui étend les chaînes d'échange matrimonial et favorise la fluidité territoriale¹².

Totémisme et transmission discontinue

Elkin (1932) et Radcliffe-Brown (1930-1931), systématisant le principe que chaque paire de sections en relation père/fils (une patrimoine) serait associée à des terres et des totems donnés, en conclurent à une transmission patrilinéaire de la terre et des totems. Or, en admettant que soit exacte l'association symbolique entre une terre et deux sections en relation père/fils (les Aborigènes de la côte ne formalisent pas la propriété foncière de cette façon aujourd'hui), rien ne nous permet de déduire que cette terre et ses totems associés étaient transmis de père en fils. En fait, Elkin (1933a et 1933b) a donné plusieurs exemples chez les Yawuru et les Karajarri où père et fils n'ont pas les mêmes totem et lieu d'affiliation. Il a aussi remarqué durant les rites de multiplication des espèces totémiques (poissons, crustacés, miel, etc.) dans les sites sacrés que, même si des membres des deux sections de la patrimoine étaient présents, seuls les membres d'une section dirigeaient les opérations, les autres les assistaient. J'ai recueilli des témoignages de femmes qui, petites filles, ont entendu leur père ou leur mère décrire de telles cérémonies (*niyarbi*) consistant à « nettoyer », « chanter » et « fumer » des « lieux à récit » (*story places*) ; si certaines cérémonies étaient réservées aux hommes, d'autres étaient accessibles aux femmes, qui pratiquent encore aujourd'hui.

12. Dans sa typologie des systèmes de parenté australiens, Radcliffe-Brown classa les Jugun (Djungan) non pas avec les Yawuru (Yauor) et les Karajarri (type 50), mais avec les Nyul Nyul (type 48) qui avaient selon lui une terminologie de type aranda (Arrernte du désert), avec un échange de nièces dû au mariage avec la fille du fils de la sœur (ZSD) et la fille de la sœur du mari de la fille de la sœur (ZDHZD) : un homme reçoit sa femme de l'oncle maternel de celle-ci auquel il rend la fille de sa sœur. Or, cet échange de nièces entre deux hommes, qui s'apparente au système à huit sous-sections (aranda, warlpiri ; Glowczewski 1991a), m'a aussi été signalé pour les Yawuru. Les Nyul Nyul – qui sont fortement intermarriés avec les Yawuru/Jugun – n'utilisent aucune catégorie classificatoire aujourd'hui et ne sont pas d'accord sur la linéarité de leurs systèmes traditionnels : patrilinéaires, matrilinéaires ou bilinéaires.

d'hui un rite de fumigation chaque fois qu'elles vont pêcher (Glowczewski 1994, ed.)¹³. Le nom donné par Radcliffe-Brown et Elkin à ces rites et sites sacrés (tabous) chez les Yawuru, Karajarri, mais aussi Kariera est *tabu (darlu)*, terme qui en yawuru signifie belle-mère d'un homme et gendre ou beau-père d'une femme, soit la relation de parenté la plus taboue : comme ailleurs en Australie, belle-mère et gendre ne peuvent en effet se parler ni même s'approcher l'un de l'autre.

Or les deux sections en relation père/fils sont aussi en relation belle-mère/gendre. Ainsi la complémentarité rituelle entre ces deux sections peut se voir en termes d'alliance sans aucune considération de filiation. Dans les deux cas, cela correspond à la division en moitiés générationnelles qui, dans le système yawuru à quatre sections, est la seule partition nommée (les patrimoiétés et les matrimoiétés ne le sont pas), mais par des termes égocentrés et réciproques : Burungu et Banaga s'appellent l'un l'autre *yarradugurjarra* et appellent les deux autres sections *yinirra*. Les membres des deux sections de l'autre moitié, Karimba and Barljjarri, s'appellent aussi entre eux *yarradugurjarra* et appellent les membres des deux autres sections *yinirra* (Bates 1985 : 95). Radcliffe-Brown ne comprit pas et rejeta les données sur les moitiés endogames (générations classificatoires) que Bates (1925) a relevées dans toute l'Australie de l'Ouest et du Sud, sous forme soit de termes absolus sociocentrés alternés une génération sur deux (par exemple si les parents sont de la moitié « ombre », les enfants sont automatiquement de la moitié « lumière »), soit de termes relatifs égocentrés comme chez les Yawuru (où les membres des deux moitiés utilisent le même terme pour leurs moitiés respectives et l'autre terme pour la moitié de leurs enfants et parents).

Ces moitiés générationnelles sont essentielles au niveau rituel chez d'autres groupes de l'ouest qui pratiquent des échanges rituels avec les Yawuru, comme les Bardi de la côte nord (à Djarindjin et One Arm Point) qui n'ont jamais utilisé les quatre sections, ou les Mangala, les Mardu et autres groupes du désert qui les ont adoptées récemment (Tonkinson 1978 ; White 1981). On retiendra que dans ces groupes, la prohibition matrimoniale la plus forte porte sur tous les membres de l'autre moitié générationnelle (où se trouvent père, mère, beaux-parents, enfants, neveux) excluant ainsi des membres à la fois de la patrimoiété et de la matrimoiété). Tout se passe comme si la régulation du mariage, via les sections – comme classes virtuelles – visait à rétablir un équilibre entre filiations patrilinéaire et matrilinéaire tout en empêchant les unions incestueuses en termes intergénérationnels – mère/fils, père/fille, tante (belle-mère)/neveu (gendre), oncle (beau-père)/nièce (bru).

Frères et sœurs héritent de par le système le nom de section à la fois de la mère de leur mère (et son frère) et du père de leur père (et sa sœur). Autrement dit, si les membres d'une section, dans une région, partagent la même terre et les mêmes totems, le système à quatre sections est aussi bien patrilinéaire que matrilinéaire. En fait, *mimi*, le terme yawuru pour mère de la mère, désigne aussi le père du père (qui est dans la même section), alors que *jamuny*, le terme pour père

13. D'après les notes de Bates (1901-1914, non publiées, et 1985), les grottes peintes de la région de Broome n'étaient accessibles qu'aux chamanes jankangurru.

de la mère, désigne aussi la mère du père (qui est dans la même section). Une telle équivalence bisexuée des termes d'adresse, qui opposent ascendants parallèles et croisés, se retrouve au niveau des descendants (voir Annexe). Contre toute tradition anthropologique, on pourrait parler d'un système de filiation alternée, où matrilinearité et patrilinearité se conjuguent dans la transmission discontinue (de la terre ou des totems) via les grands-parents (car Ego porte le même nom de section qu'eux) et non continue de par les parents. Aujourd'hui, il est courant que les Yawuru s'identifient à une terre au nom d'un grand-parent, une manière aussi de remonter dans le temps pour authentifier des pratiques de survie ancestrale. Les rituels initiatiques qui, encore à l'œuvre dans le nord-ouest, ont parmi leurs objectifs de confirmer les droits fonciers et les responsabilités totémiques des initiés, se transmettent au nom des grands-parents mais aussi des beaux-parents.

La règle d'alliance yawuru qui interdit aux frères et sœurs de se marier dans le même groupe renforce à la fois le décalage générationnel et la redéfinition des alliés. Nous avons vu que dans chaque famille, à chaque génération, c'est le premier mariage qui déterminera le sens des alliances pour les germains des deux sexes. Lorsqu'une fille épouse un homme d'une autre famille, les frères de celle-ci ne peuvent plus se marier dans la famille de son beau-frère, l'interdiction étant signalée par les termes d'adresse non réciproques qui seront dès lors utilisés entre les beaux-frères et les belles-sœurs. Tant qu'une alliance n'est pas actualisée entre deux familles, les membres de la section épousable sont tous désignés par le terme « cousin-époux virtuel » (*jalwal*), mais dès qu'un mariage a lieu, le terme d'adresse change, définissant les germains de sexes opposés de ses alliés comme interdits au mariage (les hommes *yumari* d'une femme, les femmes *yagu* d'un homme). La réciprocité matrimoniale entre les deux familles est interdite au moins pour une génération. Ainsi, à chaque génération, il faut une chaîne d'au moins trois familles pour renouveler les alliances : si les frères de la famille A se marient avec des femmes de B, leurs frères doivent se marier avec des femmes de C dont les frères peuvent se marier en A.

De tels processus de latérisation des alliances au niveau de petits groupes (à l'échelle familiale plutôt que clanique) produisent à terme des segmentations, ce qui explique sans doute la difficulté qu'eurent les premiers observateurs à définir le statut des groupes étudiés : tribus ? clans ? hordes ? unilinéaires ou non, exogames ou non ? L'expansion des alliés, dans et en dehors des unités dites tribales ou linguistiques, signifie nécessairement l'expansion des possibilités d'affiliations locales et de transmissions foncières. Une telle expansion des alliés est présente dans les généalogies et empêche de systématiser la filiation et la transmission foncière, la situation variant au sein même d'une génération.

Ancêtres des deux sexes et esprits-enfants

Lors des premières enquêtes visant à démontrer le principe d'un titre foncier autochtone (Native Title Act 1993), les Yawuru exprimèrent leurs liens à la terre en tant que descendants d'un ancêtre mâle ou femelle, mais très rarement de

façon patrilinéaire ou matrilineaire. Contrairement aux affirmations de Radcliffe-Brown (1930-1931) et d'Elkin (1927-1928, 1932, 1933a, 1933b) sur la patrilinéarité, les Aborigènes locaux reconnaissent un droit à la terre par la mère autant que par le père. La question reste ouverte de déterminer si ce contraste étonnant entre les assomptions anciennes et les revendications actuelles est lié à des changements de règles de parenté et de succession foncière, ou si cela est dû à un biais en anthropologie. J'ai tendance à penser que c'est un peu les deux, car c'est sur la base de données très restreintes que Radcliffe-Brown suggéra la patrilinéarité et la patrilocalité de tous les groupes de la région, alors que les colons et leur main-d'œuvre asiatique ont eu de nombreux descendants de mère aborigène qui constituent aujourd'hui une grande part de la communauté locale. Nous savons aussi, particulièrement depuis le milieu des années 70, que même chez les groupes qui, comme les Warlpiri du désert central, ont une idéologie patriclanique, celle-ci est compensée par l'importance des parents utérins et des alliés, qui ont un rôle de régisseurs (*kurdungurlu*, manager) à l'égard des terres et des cérémonies détenues par la parentèle en ligne paternelle (*kirnda*), rôle qui leur donne des droits à la terre (Glowczewski 1983, 1991a, 1999b). En outre, deux des plus importants responsables rituels, considérés comme gardiens des terres des Yawuru et des Jabirr Jabirr, ont acquis ce rôle par leur beau-père.

Le défi des données actuelles des Yawuru et autres populations de la région de Broome est que la descendance par la mère ou par le père est conçue non pas comme seulement unilinéaire (MM, MMM *vs* FF, FFF), mais aussi croisée, le sexe pouvant changer à chaque génération ou toutes les deux ou trois générations voire plus (FMF ou MMF, etc.). En d'autres termes, le système est presque cognatique à l'exclusion des quelques parents qui choisissent de suivre la ligne d'un membre extérieur au groupe linguistique. On pourrait dire qu'une telle logique bilatérale revient à relier tout le monde en une seule entité. Les généalogies et les intermariages sont perçus ainsi lorsque les Aborigènes locaux disent qu'ils sont « tous une seule famille ». Mais par ailleurs, les enjeux territoriaux et la mobilité des alliances distinguent très fortement au moins une douzaine de familles. L'enquête généalogique que j'ai entreprise à Broome, à la demande du groupe de femmes, Jarndu Yawuru, montre que ces familles recrutent leurs membres de manière cognatique, et il en va de même de l'incorporation récente de certaines familles en association. Toutes se désignent par leur identification à des lieux, correspondant plus ou moins aux régions distinguées par le Père Worms. Interrogés sur la régionalisation des groupes avant la création de ces associations, la plupart des anciens reconnaissent à peu près la même segmentation tout en insistant sur le fait que de nombreux lieux leur étaient communs (Glowczewski 1994, ed.).

La collecte de l'histoire orale locale et l'analyse des données anciennes suggèrent que traditionnellement la constitution des « clans », « tribus », groupes linguistiques ou locaux et de leurs droits à s'identifier à une terre ou simplement à l'utiliser était animée d'une dynamique politique et de conflits d'intérêts. Ce n'est pas seulement le changement colonial, social et économique qui rend dif-

ficile de dessiner des frontières territoriales et linguistiques en Australie (Sutton 1995, 1998). La formation des groupes a toujours été le résultat d'un processus constant de recomposition, pour trois raisons au moins : l'organisation sociale fondée sur la parenté se reconstruisait au rythme des alliances, l'affiliation des terres et des totems concernait des sites et des itinéraires les reliant plutôt que des parcelles, et enfin chaque individu était censé incarner un esprit-enfant qui le liait à une terre donnée.

Elkin (1927-1928, 1932, 1933a, 1933b) a remarqué l'importance chez les Jugun et les Yawuru de ces esprits-enfants tutélaires, *rayi*. Il s'est étonné de constater que le *rayi* d'un individu était souvent différent de celui de son père (ou de sa mère), mais n'en a pas tiré de conséquences quant au modèle foncier, parlant de « hordes patricaniques » localisées pour les Yawuru, sans donner de liste exhaustive ni classer les totems liés à ces lieux. Avec les revendications territoriales, certaines familles ont insisté dès le départ sur les différentes identifications à la terre de leurs membres en fonction du totem et du lieu de leur *rayi*. Comme ailleurs en Australie, c'est souvent en rêve que la mère, le père ou un autre membre de l'entourage découvre avant la naissance d'un enfant l'identité totemique et le lieu d'origine de l'esprit-enfant qu'il va incarner au cours de sa vie. Les femmes comme les hommes ont leur *rayi* et peuvent voir les *rayi*, non seulement des enfants à naître, mais aussi ceux des vivants. Les *rayi* « little people » sont parfois en état de veille, ils habitent et protègent leurs lieux ancestraux, même si avec l'expansion urbaine on y a construit des maisons. Ainsi à Broome (neuf mille habitants), la plupart des Aborigènes locaux ont vu – ou parlent – des *rayi* et continuent à trouver des identités *rayi* pour leurs enfants. Lors des enquêtes pour le Native Title, le statut des *rayi* a été beaucoup discuté. Selon certains, leur légitimité à donner un droit territorial devrait s'effacer au profit de la filiation. Mais chacun sait qu'on ne peut ignorer les *rayi* : quand ils sont négligés et que leurs sites sont désacralisés, cela provoque maladies et accidents mortels qui touchent de plus en plus la population locale.

Les *rayi* en tant qu'esprits tutélaires et individuels localisés dans des sites sacrés sont à rapprocher des objets sacrés : comme eux ils constituent pour les Aborigènes des preuves matérielles de l'affiliation spirituelle d'un individu à une terre. Dans les revendications territoriales du Territoire du Nord, les objets sacrés (peints ou gravés) étaient exposés aux juges comme des titres de propriété, jouant le rôle d'un texte écrit pour ces peuples sans écriture ; de façon similaire, les juges étaient invités à se rendre sur les sites sacrés pour voir de leurs yeux cette preuve de l'affiliation de ceux qui s'en disent les propriétaires rituels. Les revendications de Native Title tentent de suivre la même logique, mais les Aborigènes sont de plus plus réticents à devoir exhiber ainsi en justice leur savoir culturel et spirituel le plus intime – qu'ils considèrent comme secret.

La circonscription de droits fonciers à des groupes bien définis, comme l'exige la loi actuelle du Native Title, va complètement à l'encontre de la fluidité traditionnelle des alliances et des affiliations spirituelles, de la part d'adaptation conjoncturelle qui permettait de changer l'affiliation des lieux au rythme des

nouveaux événements qui s'y déroulaient et aussi au nom de l'éthique ancestrale du partage. En effet, certains lieux, tels les estuaires de la région de Broome, étaient des espaces de rencontre où les droits se partageaient entre plusieurs groupes qui pouvaient être de langues différentes. C'est là que plusieurs communautés dispersées sur des centaines de kilomètres se retrouvaient pour initier ensemble leurs jeunes gens après des semaines de voyage rituel qui avaient pour objectif de les transformer en futurs chasseurs autonomes. Au tournant du siècle, Daisy Bates (1985) a enregistré nombre de ces voyages et cycles initiatiques dans plusieurs lieux de rassemblement dont les anciens se souviennent avec émotion. Les négociations stratégiques entreprises pour définir le chemin initiatique de chaque nouvel initié participaient à l'actualisation des droits à la terre des familles et groupes linguistiques impliqués dans ce processus. C'est par de tels rituels que le statut de gardien (*custodian*) était renforcé pour certains, mais aucun groupe ne pouvait avoir l'exclusivité de ces lieux qui étaient, par définition, des espaces de rencontre.

Échange rituel et production d'altérité

Huit années de longs séjours sur la côte nord-ouest auprès de groupes traditionnellement à quatre sections, les Yawuru, Karajarri, ou seulement à moitiés exogames, Ngarinyin, ou endogames, Nyul Nyul, Jabirr Jabirr, Bardi, m'ont fait découvrir la richesse des échanges entre ces groupes et d'autres groupes du désert, à huit sous-sections. Les Yawuru et les autres tribus de la région partagent par exemple une « Loi » (mythe-itinéraire et rites associés), celle des Deux-Hommes qui seraient à l'origine de leurs différents systèmes de parenté, d'une forme d'initiation et aussi du chamanisme (Glowczewski 1998a). Pour les groupes de la côte nord-ouest, la Loi des Deux-Hommes (Two-Men Law) est aussi partagée par les groupes du désert à quatre sections, les Mardu, ou à huit sous-sections, les Walmajarri, Kukatja et Warlpiri. Le mythe que j'ai recueilli chez ces derniers (à 1 500 km de la côte ouest) raconte qu'un père incestueux épousait ses filles et les filles de ses filles tout en faisant tuer ses fils, jusqu'à ce que deux garçons grandissent en cachette et se révoltent, événements ponctués par la formation de plusieurs toponymes (Glowczewski 1991a, 1991b). Le voyage des Deux-Hommes continue avec de nombreux autres épisodes, souvent secrets, reliés les uns aux autres sous la forme d'un itinéraire balisé de toponymes dont le gardiennage est pris en relais par des groupes de langues différentes jusqu'à la côte ouest (Broome et Port Hedland) où ces Deux-Hommes rencontrent deux autres héros avant de retourner dans le désert jusqu'en Australie du Sud (Glowczewski 1997). Or, ce parcours est/ouest/sud-est correspond en partie à la diffusion supposée des langues pama-nyungan (est/ouest) il y a 6 000 à 2 000 ans, des sections (sud/nord/ouest/est) et des sous-sections (nord/sud) il y a 2 000 à 60 ans (Mc Convell 1985, 1996).

La Loi des Deux-Hommes est aussi liée à un culte secret, développé à la suite du naufrage d'un bateau qui transportait du nord au sud des prisonniers abori-

gènes (enfants, lépreux, etc.). Rêvé en 1913 par un homme de Port Hedland (région des Kariera), ce culte fut transmis dans les années 20 aux Karajarri et Yawuru qui l'ont greffé sur un autre plus ancien et enrichi de danses du feu Kadranya relatives aux bombardements japonais de Broome durant la Seconde Guerre mondiale. Transmis aux Nyikina, Mangala, et Kukatja dans les années 70 sous le nom de « Balgo business », le culte secret a atteint les Warlpiri d'Australie centrale en 1979 (Glowczewski 1983 ; Swain 1993)¹⁴. L'exemple de l'itinéraire mythique des Deux-Hommes, héros civilisateurs qui ont donné différents systèmes de parenté aux groupes rencontrés du désert à la côte et vice versa, et que le nouveau culte fait repartir de la côte vers le désert, montre que pour les sociétés australiennes la culture et ses systèmes de parenté sont pensés comme un réseau de relations virtuelles (Dreaming) constamment à actualiser par les itinéraires mythiques et les échanges rituels qui relient les pays entre eux et redéfinissent les frontières des alliés et la composition des groupes.

Le génie aborigène consiste à avoir toujours favorisé une grande circulation par les rites et les alliances, tout en redéfinissant des identités locales distinguées par leurs langues, leurs attaches foncières et leurs systèmes de parenté. Aujourd'hui, le phénomène de segmentations familiales par rapport aux ensembles tribaux (linguistiques) est une nouvelle façon de fabriquer des identités locales. Malheureusement, les experts anthropologues des revendications territoriales australiennes ne semblent pas prêts à traduire ces phénomènes de façon positive, car cela exigerait de concevoir la tradition comme dynamique et non pas réifiée, à l'instar des modèles artificiellement clos qu'on exige de produire pour légitimer la restitution des terres. À l'heure où les Aborigènes sont sommés de prouver une continuité avec la tradition quant à leurs modes de transmission foncière et d'usage de la terre, l'une des urgences, plutôt que de chercher à conformer les témoins aborigènes à des modèles de descendance et de survivance, est d'insister sur le système d'échanges qui lie tous ces groupes en voie de continue recomposition. Car c'est là que réside la vitalité de cette transculture aborigène, argument qui devrait suffire pour que ses membres soient enfin pleinement reconnus comme des partenaires locaux sur les terres qui étaient les leurs avant l'arrivée de toutes les vagues de migrants¹⁵.

MOTS CLÉS/KEYWORDS: Australie du nord-ouest/*North-Western Australia* – Native Title – quatre sections/*four sections* – moitiés générationnelles/*generational moieties* – éthique/*ethics*.

14. Ayant observé son arrivée chez les Warlpiri, j'ai défini le culte secret Juluru comme un syncrétisme permettant aux participants de symboliser la violence du contact avec les Européens et l'afflux de nouveaux objets de consommation, en assimilant ces changements traumatisants à des références mythologiques traditionnelles liées aux esprits d'ancêtres noyés en 1913. J'ai aussi rapporté le culte tel que raconté en 1980 par un Aborigène métis de Broome qui l'avait observé chez les Karajarri de La Grange (sud de Broome) dans les années 20, précisant qu'il était Nyikina (tribu de l'intérieur), mais qu'il avait reçu la charge de la région de Broome des Jubid Jubid (Jabirr Jabirr) qui se seraient éteints sans descendants (Glowczewski 1983). Or, en retournant à Broome en 1991, j'ai pu observer que ce monopole de gardien foncier et rituel lui était contesté par des familles d'origine Jabirr Jabirr et Yawuru-Jugun, dont les descendants métis ont repris l'initiation des jeunes hommes avec l'assistance des Karajarri au sud, des Bardi au nord, des Nyikina à l'est, des Mangala et autres groupes du désert du sud. Au début du siècle, la plupart de ces groupes participaient aussi à l'initiation à Broome (Bates 1985).

Génération des grands-parents

mimi : mère de la mère, ses sœurs et frères ; toute personne âgée de la section d'Ego.

mimi ou *gami* (*rda*) : père du père, ses sœurs et frères.

jamuny : père de la mère, ses sœurs et frères ; toute personne âgée de la section du conjoint.

jamuny ou *gabarli* : mère du père, ses sœurs et frères.

Génération des parents

bibi : mère (et ses sœurs), toute femme du nom de section de la mère.

gaga : frère de la mère, tout homme du nom de section de la mère, beau-père potentiel.

gugu : père (et ses frères), tout homme du nom de section du père.

yirmarda : sœur du père, toute femme du nom de section de la sœur du père, belle-mère potentielle.

darlu : belle-mère d'un homme, gendre ou beau-père d'une femme.

jigal : belle-mère d'une femme ou d'un homme.

rambarr : beau-père ou gendre d'un homme.

Génération des mes pairs et petits-enfants

ngurnu : sœur, fille de la sœur de la mère ; toute femme du nom de section d'Ego.

babala (*babli*) : frère, fils du frère du père, tout homme du nom de section d'Ego.

jalwal : cousin (enfants du frère de la mère ou de la sœur du père, toute personne de la section épousable mais interdite au mariage quand une femme devient *yagu* ou qu'un homme devient *yingalbu*).

yagu : mari, beau-frère (mari de la sœur d'un homme qui appelle *yingalbu* le frère de sa femme) ; belle-sœur (sœur du mari), sœur du mari de la sœur d'un homme interdite au mariage.

yumari : belle-sœur (épouse du frère d'une femme) ; beau-frère (frère de l'épouse), frère de l'épouse du frère d'une femme interdit au mariage.

yingalbu : beau-frère (frère de l'épouse qui appelle *yagu* le mari de sa sœur).

gabarli : épouse, sœur de l'épouse, épouse du frère d'un homme, « petits » grands-parents (mère du père, ses sœurs et frères).

mimigarra : petits-enfants (des deux sexes), des fils d'un homme ou des filles d'une femme (descendance unilinéaire).

jalwal ou *gabayi* : petits-enfants (des deux sexes), seulement enfants du fils d'une femme ou de la fille d'un homme (descendance croisée) ; toute personne de la section adéquate au mariage, conjoint(e) potentiel(le) sauf s'il est *yumari* d'une femme ou si elle est *yagu* d'un homme).

Génération des mes enfants et arrière-grands-parents

wuba : enfants (d'un homme ou d'une femme).

jira : fils (d'un homme ou d'une femme).

nganyju : fille (d'un homme ou d'une femme).

jalangka : enfants (des deux sexes) d'une femme (et de ses sœurs), enfants de la sœur d'un homme ; mari ou épouse de *jarlbi* ; certains arrière-grands-parents.

jarlbi : enfants (des deux sexes) d'un homme (et de ses frères), enfants du frère d'une femme ; mari ou épouse de *jalangka* ; certains arrière-grands-parents.

15. Il est choquant que certains auteurs continuent à se référer de manière totalement décontextualisée à Mauss, Durkheim, Lévi-Strauss ou Freud sur le totémisme, la parenté et les rituels australiens, ignorant l'aspect dynamique des sociétés aborigènes et de leurs cosmologies. Tout se passe comme si les archétypes primitifs de notre discipline déniaient l'existence des Aborigènes (ou d'autres populations indigènes) au nom d'une prétendue authenticité fondée sur une fiction anthropologique archaïque. C'est insultant pour les descendants de ces peuples qui vivent et pensent aussi bien leur présent que leur passé.

Bates, Daisy

1925 « Organisation sociale des Biroungamat et des Djouamat (Australie occidentale) », traduit par M. Delafos, *Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires* 121 : 27-48.

1985 *The Native Tribes of Western Australia* (Edited by Isobel White). Canberra, National Library of Australia.

Bishofs, P. Jos

1908 « Die Niol-Niol, ein eingeborenens-tamm in Nordwest-Australien », *Anthropos* 3 : 32-40.

Clifford, James

1988 *The Predicament of Culture*. Cambridge, MA, Harvard University Press.

Dumont, Louis

1975 *Dravidien et Kariera. L'alliance de mariage dans l'Inde du Sud et en Australie*. Paris-La Haye, Mouton.

Durkheim, Émile

1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, PUF. (Réed. 1990.)

Elkin, Adolphus Peter

1927-1928 *Fieldnotes (Kimberley Tribes)*. Canberra, Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies (micro-fiches de notes non publiées).

1932 « Social Organization in the Kimberley Division, North-Western Australia », *Oceania* 2(3) : 296-333.

1933a « Totemism in North-Western Australia (The Kimberley Division) », *Oceania* 3 (3) : 257-296 ; 3 (4) : 435-481 ; 4 (1) : 54-64.

1933b « Studies in Australian Totemism », *Oceania* 4 (2) : 113-131.

Geertz, Clifford

1973 *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books.

Glowczewski, Barbara

1983 « Manifestations symboliques d'une transition économique : le "Juluru", culte intertribal du "cargo" (Australie centrale et occidentale) », *L'Homme* XXIII (2) : 7-35.

1991a *Du rêve à la loi chez les Aborigènes. Mythes, rites et organisation sociale en Australie*. Paris, PUF.

1991b *Yapa. Peintres aborigènes de Balgo et Lajamanu*. Paris, Baudoin Lebon Éditeur (édition bilingue français anglais).

1992 « La terre, ma chair (Australie) », *Études rurales* 121-124 : 151-158.

1997 « En Australie aborigène s'écrit avec un grand "A". Aborigénité politique et nouvelles singularités identitaires », in Serge Tchekézo & Françoise Douaire-Marsaudon, eds., *Le Pacifique-Sud aujourd'hui*. Paris, CNRS Éditions, chap. 6 : 169-196. (Version anglaise, « "All One but Different" : Aboriginality : National Identity versus Local Diversification in Australia », in Jürg Wassman, ed., *Pacific Answers to Western Hegemony. Cultural Practices of Identity Construction*. Oxford, Berg International, 1998, chap. 14 : 335-354.)

1998a « Le corps entre deux vents : à propos du mythe "Two-Men" dans le nord-ouest australien », in Maurice Godelier & Michel Panoff, eds., *La production du corps. Approches anthropologiques et historiques*. Amsterdam, Éditions des archives contemporaines (« Ordres sociaux »), chap. 9 : 203-227.

1998b *Yapa. Aboriginal Painters and Story Tellers*. Paris, Virtuel Bazaar, CD-ROM (version pilote pour l'école de Lajamanu ; version française 2000).

1999a « Dynamic Cosmologies and Aboriginal Heritage », *Anthropology Today* 15 (1) : 3-9.

1999b *Les Rêveurs du désert*. Arles, Actes Sud-Babel. (1^{er} éd. Paris, Plon, 1989, 2^e éd. Babel, 1996.)

1999c « The Meaning of "One" in Broome, Western Australia : From Yawuru Tribe to Rubibi Corporation », *Aboriginal History*.

Glowczewski, Barbara, ed.

1994 *Liyan. A Living Culture. Jarndu Yawuru Oral History Project*. Broome, WA, Jarndu Yawuru Women's Resource Centre, ms. non publié.

1996 *Language and Culture Survey in the Kullari Region, Conducted for the Aboriginal Arts and Culture Centre Working Party*. Broome, WA, Aboriginal Culture Centre (rapport).

Héran, François

1998 « De Granet à Lévi-Strauss. 2. Le doute et le double », *Social Anthropology* 6 (2) : 169-201.

Hobsbawm, Eric & Thomas Ranger, eds.

1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.

Hosokawa, Komei

1991 *The Yawuru Language of Western Kimberley*, Ph. D. non publié. Canberra, The Australian National University.

Lawrence, W.E.

1937 « Alternating Generations in Australia », in George Peter Murdock, ed., *Studies in the Science of Society Presented to A. G. Keller*. New Haven, CT, Harvard University Press.

Lévi-Strauss, Claude

1949 *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, PUF. (Nouvelle édition revue et corrigée, La Haye-Paris, Mouton, 1967.)

Marcus, George & Dick Cushman

1982 « Ethnographies as Texts », *Annual Review of Anthropology* 11 : 25-69.

McConvell, Patrick

1985 « The Origin of Subsections in Northern Australia », *Oceania* 56 (1) : 1-33 ; (2) : 181-205.

1996 « Backtracking to Babel : The Chronology of Pama-Nyungan Expansion

in Australia », *Archeology in Oceania* 31 (3) : 3-27.

McGregor, William

1988 *Handbook of Kimberley Languages, V. 1 : General Information*. (A Project of the Kimberley Language Resource Centre). Canberra, The Australian National University (« Pacific Linguistics », series C, 105).

Merle, Isabelle

1998 « Le Mabo case. L'Australie face à son passé colonial », *Annales* 2 : 209-229.

Radcliffe Brown, Alfred Reginald

1913 « Three Tribes of Western Australia », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 43 : 143-194.

1930-1931 « The Social Organization of Australian Tribes », *Oceania* 1 (1) : 34-63 ; (2) : 206-246 ; (3) : 322-341 ; (4) : 426-456.

Rohrlich-Leavitt, Ruby, Barbara Sykes & Elisabeth Weatherford

1975 « Aboriginal Woman : Male and Female Anthropological Perspectives », in Rayna Reiter Rapp, ed., *Toward an Anthropology of Women*. New York, Monthly Review Press : 110-126.

Spencer Baldwin & F. Gillen

1927 *The Arunta. A Study of a Stone Age People*. London, Macmillan & Co. Ltd. (Rééd. 1966.)

Sutton, Peter

1995 *Country. Aboriginal Boundaries and Land Ownership in Australia*. Canberra, Aboriginal History (« Monograph » 3).

1998 *Native Title and the Descent of Rights*. Perth, National Native Title Tribunal.

Swain, Tony

1993 *A Place for Strangers. Toward a History of Australian Aboriginal Being*. Cambridge, Cambridge University Press.

Tindale, Norman B.

1974 *Aboriginal Tribes of Western Australia*. Canberra, Australian National University Press.

Tonkinson, Robert

1978 *The Mardu Aborigines. Living the Dream in Australia's Desert*. London, Holt, Rinehardt and Winston, Inc.

Wagner, Roy

1975 *The Invention of Culture*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall.

White, Isobel

1981 « Generation Moieties in Australia : Structural, Social and Ritual Implications », *Oceania* 52 (1) : 6-27.

Worms, Ernest

1940 « Religiöse Vorstellungen und Kultur einiger Nord-westaustralischen Stämme in fünfzig Legenden », *Annali Lateranensi* 4 : 213-282.

1944 « Aboriginal Place Names in Kimberley, Western Australia », *Oceania* 14 (4) : 284-310.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Barbara Glowczewski, *Au nom du père et de la terre. Les Aborigènes aux prises avec le passé*. — Les modèles de descendance et de transmission foncière proposés par Radcliffe-Brown et Elkin au début du XIX^e siècle représentent un enjeu politique dans le cadre des revendications territoriales contemporaines. L'exemple de la côte nord-ouest australienne, terre d'origine de groupes pratiquant traditionnellement des systèmes dits à quatre sections (Yawuru) ou seulement à patrimoitiés exogames (Ngarinyin) ou moitiés générationnelles endogames (Bardi), et terre d'accueil de groupes du désert pratiquant les moitiés générationnelles à quatre sections (Mardu) ou huit sous-sections (Mangala), permet d'aborder les questions éthiques et scientifiques que pose cette situation aux anthropologues.

Barbara Glowczewski, *In the Name of the Father and of the Land. Aboriginal People Coming to Grips with the Past*. — Models of filiation and transmission of land that were proposed by Radcliffe-Brown and Elkin in the early 19th century constitute a political challenge in the current land applications for Native Title. The example of the Australian North West coast, homeland of groups who traditionally used the four sections system (Yawuru), or only exogamous patrimoities (Ngarinyin) or endogamous generation moities (Bardi), and adopted land of desert groups using the generation moieties with four sections (Mardu) or eight subsections (Mangala), allows to present some ethical and scientific questions that this situation generates for anthropologists.