

Rôles et usages contemporains d'un objet culturel aborigène : le *Churinga*

BERNARD MOIZO

UN MATIN, après dix-sept mois de terrain dans une communauté aborigène des Kimberleys (nord-ouest de l'Australie), je fus sollicité par les leaders cérémoniels d'un groupe ethnique, originaire du désert, pour participer à un périple sur leurs terres ancestrales. Ils énumérèrent ce que j'avais appris, ce qu'on avait bien voulu me transmettre des cultures aborigènes locales depuis mon arrivée, quel était, à leurs yeux, mon grade d'initiation. Puis d'un ton péremptoire, celui qui était mon plus proche « parent » me dit qu'il était temps, à présent, de voir les vraies choses (sic). Il me parla longuement et avec beaucoup d'émotion de son territoire d'origine où, depuis le départ du dernier homme de son groupe il y a près de 50 ans, ne vivaient plus que des dingos. Il ajouta que, là-bas, il restait le plus important, dans une cache secrète appartenant à son groupe totémique : leurs « morceaux de bois » (*sticks*). À présent c'étaient ces objets et non les humains qui veillaient sur leur territoire. Pour connaître leur territoire, il me fallait voir ces objets, et eux, les descendants des ancêtres mythiques, créateurs du territoire, ils devaient les sortir de leur cache et les manipuler afin que puissent se perpétuer les pouvoirs procréateurs de ces *Churinga*.

En utilisant de nombreuses périphrases et

métaphores, il tenta de me faire comprendre l'importance des objets culturels que sont les *Churinga*. Comme tout socio-anthropologue travaillant en Australie, j'avais beaucoup lu sur les *Churinga*, j'en avais vus dans des musées, mais jamais encore je n'avais réellement abordé le sujet sur le terrain. Au cours de ce périple dans le désert australien j'ai pu comprendre une partie de leur utilisation dans un contexte cérémoniel.

Il n'est pas dans le propos de cette contribution de décrire, ni même d'analyser les rites accomplis avec les *Churinga* dans ce sanctuaire, mais plutôt d'insister sur l'importance du territoire, fondement de l'identité du groupe, dans la culture aborigène, et les responsabilités des hommes à son égard : en prendre soin, y veiller, le contrôler, même à distance et quand les hommes n'y évoluent plus ou l'ont quitté. Cette surveillance à distance se fait alors via des objets culturels, les *Churinga*, lors de rites qui prennent souvent l'allure de pèlerinages. C'est à mon sens sur la nature de ce lien premier, entre rite et territoire, qu'évoquait J. Bonnemaïson (1995) à propos de la notion de territoire en géographie humaine, qu'il convient d'insister : « *le territoire commence avec le rite. Il est même le plus immédiat des rites, on le sent d'autant mieux qu'il est physique, par exemple lorsqu'on marche à*

ped – d’où le sens des pèlerinages qui vont vers des sanctuaires (laïcs ou religieux) ».

Le Temps du Rêve

Les premières données ethnographiques sur la région des Kimberleys montrent que l’unité sociale de référence était le groupe local. Chaque groupe local portait le même nom que son territoire, regroupant un certain nombre de sites sacrés ou sanctuaires, associés à des êtres surnaturels qui vivaient dans le passé mythique des Aborigènes : le Temps du Rêve. Dans ces sanctuaires, se trouvaient les « sites conceptionnels » de la plupart des membres du groupe local. Très schématiquement, le Temps du Rêve est, pour les Aborigènes, la période onirique durant laquelle tout a été créé : le relief, les espèces animales, végétales et humaines, les territoires, les tribus, les groupes locaux, les règles sociales, les cycles cérémoniels. En fait, il s’agit plutôt d’un modelage final, géographique, social et culturel à partir de l’informe qui préexistait, que d’une réelle création du monde physique et social à partir du néant. Les êtres surnaturels responsables de la mise en forme étaient de nature hybride (mi-humains, mi-animaux, végétaux ou minéraux) ; ils étaient nomades et vivaient de chasse et de collecte comme les Aborigènes.

Ces êtres mythiques sont de nature totémique car s’ils étaient fondamentalement humains, leur identité, voire leur apparence, étaient également animale, végétale ou minérale. Les êtres hybrides sont appelés du nom de la composante non humaine de leur identité : ancêtre émeu, varan, nénuphar ou ocre rouge. C’est durant leurs déplacements sur le territoire et leurs activités quotidiennes qu’émanaient de leur corps les « esprits-enfants » de l’espèce à laquelle ils étaient associés, tant sous des formes humaines que non humaines. Par exemple, l’ancêtre émeu disséminait au cours de ses pérégrinations sur le territoire des esprits-enfants émeus et humains. Un individu associé à l’in-

carnation d’un esprit-enfant issu d’un ancêtre émeu possède l’identité totémique émeu qui est liée à une responsabilité rituelle : participer à des rites censés stimuler et favoriser la multiplication des esprits-enfants de l’espèce émeu.

Ces êtres totémiques ne connaissaient pas la mort, où plutôt ils mourraient mais ressuscitaient car, en ces temps, la mort n’avait pas un caractère irréversible et définitif. Pourtant, suite à la transgression d’un tabou par l’un des leurs, ils ont tous disparu de la surface de la terre, qu’ils se soient pétrifiés ou qu’ils soient entrés dans le sol, laissant en divers lieux des particules de leurs pouvoirs créateurs et fécondateurs. Ce sont ces lieux qui sont devenus les sanctuaires. Quand une femme passait à proximité de ces sanctuaires, elle était « fécondée » par les particules spirituelles de l’être surnaturel qui y reposait (esprit-enfant), c’est-à-dire que le fœtus qu’elle portait, issu d’une union charnelle avec un homme, prenait enfin vie. L’enfant qui naissait de cette « fécondation » était en quelque sorte une réincarnation temporaire et partielle de l’être hybride du Temps du Rêve. Durant toutes sa vie, cet enfant, qu’il soit fille ou garçon, avait des liens privilégiés, d’une part avec l’être surnaturel et le sanctuaire, d’autre part avec les « réincarnations partielles » du même être surnaturel, qu’elles soient humaines ou non. Ces liens d’ordre spirituel étaient symbolisés par des objets culturels, individuellement identifiés – un objet pour un être surnaturel et un humain –, mais qui appartenaient au groupe local. L’identité traditionnelle aborigène se fondait sur la symbiose entre ces éléments : un sanctuaire, des individus, des êtres surnaturels et des objets culturels symbolisant le lien entre les trois.

Les Churinga

L’association entre individu et *Churinga* commence avant la naissance du premier et se poursuit jusqu’à sa mort, voire au delà dans certaines circonstances. En effet, dès qu’une

femme ressent les signes de sa grossesse (en principe les premiers mouvements fœtaux qu'elle perçoit), elle doit en informer son époux afin qu'il détermine, en compagnie des leaders cérémoniels du groupe local, quel sera le *Churinga* de cet enfant. Pour ce faire, la femme doit se remémorer le lieu précis où elle s'est rendue avant de réaliser son état ; dans le cas où elle ne s'était pas déplacée, elle doit relater son dernier rêve. Du fait que la géographie du territoire est entièrement sillonnée de traces des ancêtres totémiques et parsemée en divers lieux de sanctuaires, il est aisé pour les initiés d'attribuer un *Churinga* et un groupe totémique à l'individu qui va naître. Il arrive que pour diverses raisons (échange avec un autre groupe local, vol ou vente aux Européens, destruction, voire perte suite à la disparition du groupe local qui en avait la charge), il n'y ait plus d'objet cultuel associé à cet ancêtre totémique et au lieu de fécondation ; les hommes les plus âgés du groupe ont alors la charge d'en fabriquer un nouveau.

Dans les Kimbeleys, les *Churinga* sont des objets plats de bois très dense et imputrescible (*Acacia sp.*), de forme allongée ou ovale, arrondie aux deux extrémités, dont la largeur varie de 20 à 35 cm et la longueur de 50 cm à près de 2 mètres, pour les plus grands. Contrairement aux régions centrales du désert australien, il n'existe plus, à ma connaissance, de *Churinga* de pierre dans les Kimberleys (Moisseeff, 1995). Ils sont ornés sur les deux faces de motifs gravés non figuratifs. Ces motifs sont communs aux différentes formes d'art graphique aborigène tant traditionnelles que contemporaines. Il s'agit d'une combinaison de cercles concentriques ou en spirales, de lignes sinueuses, plus rarement droites, en plein ou en pointillé, et de demi-cercles disposés en rond ou emboîtés les uns dans les autres. Certains *Churinga* sont aussi décorés d'empreintes d'animaux, mais cela est plus rare. L'ensemble des motifs forme une séquence,

unique et particulière, de la vie de l'ancêtre totémique (cheminement, actes significatifs, création de la topographie et des rituels, disparition), dont le *Churinga* est le témoin. En ce sens chaque *Churinga* est unique et distinct de tous les autres, d'une part par la combinaison des motifs graphiques, de l'autre par les chants et les rituels spécifiques qui lui sont associés. En effet, chaque objet cultuel raconte une histoire, illustrée par les motifs abstraits, dont les clefs sont contenues dans les chants qui relatent la vie de l'être totémique auquel il se rapporte. Les chants sont transmis et deviennent la propriété du détenteur du *Churinga*. Le *Churinga* est sans doute le symbole matériel le plus fort entre les Aborigènes et le Temps du Rêve, entre les hommes et leurs ancêtres totémiques, entre le groupe local et son territoire. Il porte les « traces » de l'ancêtre et permet au détenteur des chants de « connaître » le territoire afin de pouvoir y vivre. « ... *L'aspect plat du Churinga permet également de lui attribuer valeur de trace : il est une parcelle de la surface du territoire, et comme elle il est sillonné d'empreintes. Ses empreintes sont associées au cheminement de surface d'un personnage issu des profondeurs terrestres dans lesquelles il s'est enfoncé à nouveau à la fin de sa course vitale, en laissant derrière lui, en surface, des Churinga, chacun rattaché à l'une des parties du territoire qu'il a parcouru* » (Moisseeff, 1990).

Les *Churinga* sont entreposés dans des anfractuosités rocheuses, des grottes ou des troncs creux qui constituent des caches dans certains lieux sanctuaires du territoire du groupe local. En principe, il s'agit de l'endroit où l'ancêtre totémique est entré dans le sol en laissant à proximité de nombreux esprits-enfants. L'accès des caches à *Churinga* est interdit aux femmes qui, en principe, en ignorent l'existence. Tout comme les êtres du Temps du Rêve, les *Churinga* font partie du paysage (enterrés, cachés dans un tronc, enfouis dans des rochers) ; ils donnent un sens au territoire et

permettent aux hommes de s'y identifier et de se l'approprier : « *Chaque groupe local est ainsi une sorte de "société géographique" qui se définit par son espace ou encore une "société territoriale" qui tire son identité non pas seulement de l'appropriation d'un territoire commun, mais de son identification avec celui-ci* » (Bonnemaïson, 1981).

Churinga et initiation

L'identification avec le territoire, l'apprentissage de ce dernier se font graduellement au long des cycles initiatiques. Comme seuls les hommes sont appelés à être en contact direct avec leurs *Churinga*, je n'aborderai ici que l'initiation masculine dans ses grandes lignes. Les cycles initiatiques masculins sont particulièrement longs chez les Aborigènes. Ils se composent de différentes étapes, chacune sanctionnée par des marques corporelles (circoncision, subincision), par des épreuves physiques (arrachage d'une dent), ou par l'acquisition de connaissances (chant sacré, rites totémiques). On considère généralement que le stade final de l'initiation masculine est la mort, moment ultime où l'humain rejoint son *Churinga* et se fonde dans le Temps du Rêve (Moïzo, 1983).

C'est après la subincision et avant son mariage, vers l'âge de trente ans, qu'un homme des Kimberleys est mis en contact pour la première fois avec son *Churinga*. Auparavant, lors de la période de réclusion qui suit la circoncision, on lui avait confié un petit rhombe de bois, dont la forme et les décorations rappellent celles du *Churinga*. Le jeune initié est tenu de respecter le silence durant cet isolement ; le rhombe, dont l'une des extrémités est garnie d'un lien fait de cheveux tressés, et qu'il fait tourner au dessus de la tête, lui permet de communiquer, de signaler la présence d'une femme, ou d'imiter les « voix » des esprits masculins. Après cicatrisation, et avant de rejoindre leurs familles, les jeunes initiés enterrent les rhombes de tous ceux qui ont été

circoncis en même temps, dans un endroit de leur choix qu'ils garderont secret.

Le premier contact avec le *Churinga* se fait à proximité du sanctuaire totémique. L'initié est accompagné de plusieurs aînés de son totem ; il doit respecter un jeûne mais chasse pour nourrir ses aînés. Pendant que le novice est à la chasse, les aînés sortent son *Churinga* de la cache secrète et l'enfouissent dans le sable, près du feu. Au retour du chasseur, on l'encourage à « chercher quelque chose » à tâtons, derrière son dos. Dès qu'il localise l'objet, les aînés psalmodient des chants totémiques, l'un d'eux guide les doigts de l'initié sur les différents motifs du *Churinga* en racontant le cheminement de l'ancêtre et en décrivant le paysage. Cette opération sera répétée plusieurs fois avant que l'initié soit autorisé à voir son *Churinga*. On lui expliquera les règles de manipulation de l'objet, on lui enseignera les chants et les rituels totémiques, enfin on lui assignera ses nouvelles responsabilités (tabous alimentaires, rites).

Par la suite et durant toute sa vie, l'individu se rendra périodiquement au sanctuaire où il accomplira des rites en compagnie d'autres hommes de son groupe totémique. Ces rites ont de multiples fonctions : stimuler la multiplication d'esprit-enfants de l'espèce totémique, maintenir l'harmonie au sein du territoire (équilibre entre les espèces animales, humaines et végétales), renforcer les liens avec le Temps du Rêve, formaliser les alliances avec d'autres groupes totémiques en échangeant des objets culturels. Durant ces rites, les *Churinga* sont sortis de leur cache, ils sont manipulés et « chantés », on ravive les gravures, on les frotte avec de l'ocre rouge et parfois ils sont aspergés du sang des initiés avant de rejoindre leur réceptacle-sanctuaire.

Toute sa vie, l'individu poursuit son apprentissage : graduellement il développe un sentiment d'identification à son *Churinga* pour s'y fonder et devenir à son tour un ancêtre du

Temps du Rêve, dont le *Churinga* est en quelque sorte la relique. L'homme est habité d'une partie spirituelle qui vient du Temps du Rêve, contenue dans le *Churinga*. Comme l'ancêtre totémique, il est de nature hybride (corps et esprit) : à sa mort, sa partie spirituelle regagnera l'objet culturel à jamais enraciné dans le sanctuaire du territoire.

Rôles et usages contemporains des *Churinga* dans les Kimberleys

Depuis l'arrivée des Européens dans les Kimberleys, il y a un peu plus d'un siècle, les sociétés aborigènes ont subi de profondes transformations. Elles ont été contraintes à s'adapter en abandonnant progressivement le nomadisme, la chasse et la cueillette, ainsi que les pratiques rituelles, pour se confronter à la modernité alors que leur marginalisation allait en s'amplifiant (Moizo, 1991). L'abandon de la mobilité, le déplacement puis la sédentarisation forcés hors des territoires ancestraux ont sans doute été les éléments les plus perturbateurs pour des sociétés de chasseurs cueilleurs nomades, physiquement et spirituellement très attachées à leur territoire. Parfois, comme cela a été évoqué plus haut, les hommes n'ont de contact avec leur territoire que via les *Churinga*. Ces objets culturels sont à la fois les garants atemporels de l'intégrité du territoire et l'unique référent de l'identité du groupe totémique.

Alors que les cycles initiatiques et les rites associés aux *Churinga* ont été considérablement épurés et simplifiés, les usages contemporains du *Churinga* et son rôle de plus en plus important en font l'objet culturel central de ces sociétés en mutation. En effet, le *Churinga*, en plus d'être devenu l'unique gardien du territoire, a conservé une fonction prépondérante dans l'initiation. Il est utilisé pour renforcer les liens cérémoniels entre les groupes locaux, sert de valeur refuge face à l'avancée de la modernité

et représente le fondement du contrôle politique de l'espace (Bonnemaison, 1983).

À présent, beaucoup de circoncisions sont effectuées en milieu hospitalier et la subincision disparaît progressivement. Le voyage initiatique au site sanctuaire totémique et le contact entre l'homme et son *Churinga* sont devenus la phase principale des cycles initiatiques masculins, d'autant plus que c'est parfois le premier et l'unique contact entre un homme et son territoire, son référent du Temps du Rêve et son cycle de chants totémiques. Les moyens de transport modernes et la disparition de certains rites génèrent de nouvelles alliances cérémonielles en réponse à une double démarche : recherche identitaire et renouveau culturel. Ces nouvelles alliances cérémonielles sont scellées par des échanges de *Churinga* sous forme de prêts des objets culturels, de visites communes sur les lieux sanctuaires, de partage des chants et rites totémiques. Ce ne sont plus les hommes qui circulent entre les lieux sanctuaires, mais les objets, les chants et les territoires, via les mythes et les rites, qui passent d'un groupe local à un autre.

Les problèmes d'alcoolisme, de violence et de délinquance sont particulièrement aigus dans beaucoup de communautés aborigènes des Kimberleys. Les jeunes Aborigènes en sont les principales victimes, leurs aînés attribuant l'origine de ces maux à leur déracinement et à la modernité. Le *Churinga* est alors utilisé comme valeur refuge de la tradition face à la modernité. Les formes les plus courantes sont les suivantes : les *Churinga* des groupes locaux concernés sont amenés dans la communauté où ont émergé des conflits entre les groupes pour y ramener l'harmonie. On les réunit dans un même local où ils resteront jusqu'à la fin du conflit. Dans le cas où il s'agit de jeunes délinquants, ils sont « mis au vert » à proximité du sanctuaire totémique, en présence de leur *Churinga* et sous la surveillance d'aînés afin qu'ils retrouvent le chemin des valeurs ances-

trales. Enfin et surtout, les *Churinga* sont utilisés pour justifier des droits territoriaux aborigènes en cas de conflits fonciers avec les Blancs. Les objets culturels constituent la preuve des liens entre le groupe local et son territoire. Le *Churinga* est en quelque sorte un titre de propriété.

Pour les Aborigènes des Kimberleys, la mobilité des hommes n'est plus qu'un souvenir, elle a été remplacée par la mobilité des objets culturels. Cette mobilité des *Churinga* s'effectue, nous venons de le voir, à trois niveaux, rappelant ainsi la mobilité territoriale des sociétés mélanésiennes : un voyage-initiation, un voyage-échange et un voyage-refuge (Bonnemaïson, 1983). Dans le contexte actuel, pour les sociétés aborigènes des Kimberleys, le *Churinga* combine les deux notions fondamentales et complémentaires de l'enracinement et de la mobilité, évoquées à propos des lieux de l'identité au Vanuatu (Bonnemaïson, *ibid.*).

Le *Churinga*, objet culturel qui unit les hommes, les ancêtres et le territoire, est devenu dans un contexte de renouveau culturel, de crise identitaire et de revendications foncières, l'élément culturel et culturel central des cultures aborigènes des Kimberleys : le *Churinga* est à la fois l'arbre et la pirogue.

L'ensemble de cette dynamique qui lie tradition et modernité, ainsi que les revendications territoriales qui en découlent, n'en étaient qu'à leurs balbutiements en Australie quand J. Bonnemaïson les décrivait en Mélanésie, se plaçant en visionnaire des divers mouvements identitaires qui masquaient en réalité des conflits fonciers, et qui allaient émerger par la suite dans toute l'aire malayo-polynésienne, qu'ils fussent exprimés sous la forme de « pierres errantes » ou de *Churinga* : « ce renouveau culturel qui s'effectue autour des lieux de la mémoire mélanésienne révèle bien que l'actuelle société de Vanuatu n'est pas à la recherche de son identité mais seulement à la recherche de ses racines

et des territoires, qui la fondent. Ce mouvement passe tout naturellement par une revendication sur la terre, "mère de l'identité" ; il représente un phénomène tout à la fois foncier – on récupère ainsi son espace – et culturel – on récupère son identité aliénée par les transplantations de l'époque coloniale » (Bonnemaïson, *ibid.*).

BIBLIOGRAPHIE

- Bonnemaïson (J.), 1981. « Voyage autour du territoire ». *L'Espace géographique*, X (4) : 249-262.
- Bonnemaïson (J.), 1983. « Les lieux de l'identité : vision du passé et identité culturelle dans les îles du sud et du centre de Vanuatu (Mélanésie) ». *Cahiers Orstom, Série Sciences humaines*, XXI (1) : 151-170.
- Bonnemaïson (J.), 1995. « Le territoire, nouveau paradigme de la géographie humaine ? » In Bonnemaïson J., Cambrézy L., Quinty-Bourgeois L., (eds), *Actes du colloque : Le territoire, lien ou frontière ?* Paris, 2-4 octobre 1995. CD-Rom, collection colloques et séminaires, Orstom, Paris.
- Moisseeff (M.), 1990. « Une perspective anthropologique de l'objet : le *Churinga*, un objet culturel d'un groupe aborigène de l'Australie centrale ». *Cahiers du cercle freudien*, nouvelle série, 1989-90.
- Moisseeff (M.), 1995. *Un long chemin semé d'objets culturels*. Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Cahiers de l'Homme, nouvelle série, Paris, 280 p.
- Moizo (B.), 1983. *Mort et traitements du corps chez les Aborigènes d'Australie*. Thèse de 3^e cycle en ethnologie, Université de Paris X-Nanterre, 329 p.
- Moizo (B.), 1991. *We all one mob but different. Groups, grouping and identity in a Kimberley Aboriginal village*. Thèse de Ph. D., Australian National University, Canberra, 315 p.