

Bertrand-François Gérard

Le temps des rêves : Plenty Coups, Cowboy, Tutu

Dans nombre de discussions est évoquée « la dimension culturelle », appelons-la ici *le facteur c* soit celui de la *culture d'origine*, souvent affirmée comme irréductible au mouvement de la *civilisation* (irréductible à la *Mondialité*) ; l'une comme l'autre, la culture *originelle* et celle de la *modernité* relèvent, à suivre Lacan, d'une même algèbre discursive¹, celle des discours. Nous appuyons le texte qui suit sur la mise en évidence par Lacan (1960-61) de l'émergence au langage du sujet de la science sous la plume de Descartes, l'année suivante, dans un article étonnant, « Kant avec Sade », Lacan détoura la prise littéraire du sujet de la science sur la question de la jouissance : si l'homme Sade fut peut-être sadique, l'auteur Sade est sadien, ce qui ne saurait se confondre². Ce qu'engagea cette émergence du sujet au XVII^e siècle fut le détournement de la vérité comme place, se pose dès lors la question de ce qu'il en était d'une logique discursive avant.

Je souscris ici à l'avancée de Lacan qui posa l'irréversibilité d'une bascule des discours *d'avant* (ceux d'*avant* l'arrivée des Blancs³), presque téléologique, sous l'impact intrusif du discours de la science et de ses effets politiques et économiques contaminants, lors des premiers contacts entre

¹ Les quatre pivots ou opérateurs sont des places et les quatre termes des lettres dont la rotation ordonnée exprime la syntaxe discursive. Ces places sont celles de l'agent, de la vérité, du travail et du produit. Les lettres dénotent respectivement S₁ le signifiant maître, S₂ ceux de la langue, S le sujet divisé et *a* l'objet cause du désir dont la rotation ordonnée écrit successivement le discours du maître, de l'universitaire, de l'hystérique et du psychanalyste. Ces discours sont disjoints mais non dissociables, l'agencement des places écrit, à notre sens, le discours de la science comme *né-trouvés* (*a.hullen kondo* dans la langue des Kurumba) du sujet contemporain. Soit ce que l'enfant trouve à sa naissance et qu'il incorpore dès avant : « l'enfant suce les nés-trouvés avec le lait » dit un proverbe *a.kurumfe*.

² Cf. J. Allouch, « Ça de Kant, Cas de Sade », Paris, *Cahiers de l'Unebévue*, EPEL, 1998.

³ « Avant que le(s) Blanc(s) n'arrive(nt) » est une phrase récurrente du discours indigéniste postcolonial.

des univers sociaux qui s'en tenaient à l'écart et des représentants de *la Civilisation* : quel que soit l'univers culturel considéré dès les premiers contacts avec le *Monde occidental* comme on dit, avec *le sujet de la science*, qu'il fût voyageur, missionnaire, colon, soldat, colporteur ou ethnologue, s'imposa de ce contact même l'emprise du « discours de la science ». Le contact fait là *catastrophe* au sens ordinaire de ce terme tout autant qu'à celui que lui donna René Thom à l'usage de la théorie qu'il élabor⁴ : celle d'un changement de structure, pouvant se repérer comme le passage d'une figure topologique à une autre. Les témoignages abondent des effets dévastateurs de la rencontre d'un univers culturel a-scriptural et de la *Civilisation* dont le nom ne convoque pas le trait dominant, celui de la lettre s'imposant comme dispositif scriptural décisif. La *Civilisation* dans son unicité freudienne est ce mouvement qui imposa aux cultures européennes de se soumettre à l'autonomie de la lettre tel que l'écriture y subvertit sa fonction manifeste de transcription de la langue ou de notation comptable ; elle fit inscription de la Loi et rendit possible l'invention du monothéisme. La *Civilisation* pour Freud n'était pas dissociable du *religieux*, soit de l'invention du monothéisme ; Lacan y rajoute ceci qui instaure le discours de la science, la place de la vérité, celle d'un sujet divisé entre savoir et vérité. Ce savoir, il est celui de l'inconscient, la vérité, il la sait mais ne peut rien en dire car ne pouvant s'exprimer que comme mi-dire du fait même de sa division subjective.

D'innombrables témoignages d'intrusion de la lettre et de ses effets dans des mondes qui s'en étaient préservés ou tenus à l'écart, nous ne retiendrons ici que quelques-uns, le premier tiré de la lecture d'un ouvrage traitant de cette douloureuse et dévastatrice rencontre du monde indien d'Amérique du Nord et des migrants européens, les autres relèvent de notes prises et remaniées au fil de ma propre errance géographique, professionnelle et subjective en Australie, en Polynésie et en Afrique.

⁴ Théorie des catastrophes généralisée à partir d'un modèle conçu pour rendre compte de l'embryogenèse. Stabilité structurelle et morphogenèse, Paris, Interéditions, 1972 ; 1977.

*Indian, indian why did you die for ?
Nothing ! (Jim Morrison)*

Le rêve de *Plenty Coups*, *Aleek-chea-ahush* (nombreux exploits)

Le rêve que fit Plenty Coups, un indien Crow⁵ alors âgé de neuf ans, comporte deux temps ; il nous est rapporté par Jonathan Lear dans un ouvrage consacré à ce chef, *Radical Hope, Ethics in the Face of Cultural Devastation*⁶.

La première séquence de ce rêve correspond à une *prophétie* autrefois assez répandue dans les populations amérindiennes confrontées à l'extension de la *Frontière*⁷ au-delà du Mississippi : « un jour viendra où les bisons auront disparu » signifiant la fin du monde des Indiens des Grandes Plaines et de leur mode de vie :



buffalo (aujourd'hui), *bishée* (autrefois)

Plenty Coups dans son rêve aperçut un bison dont il ressentit comme un appel. Il s'approcha de lui et vit un homme vêtu d'une peau de bison qui l'invita à le suivre dans une anfractuosité de la terre.

⁵ *Apsaalooke*, le peuple des oiseaux, corbeau se dit dans la langue crow * alithe*, ce nom Crow s'est imposé comme ethnonyme par la suite.

⁶ Harvard University Press, 2006.

⁷ Au sens anglo-saxon du terme *Frontier*, soit celui d'une la ligne de bord entre le monde civilisé, chrétien et le *wilderness*, la « sauvagerie » païenne : a deadly paradigm.



(LC-USZ62-96188) *Crying to the Spirit*

Là vivaient d'innombrables bisons de tous âges, mâles et femelles. Ils remontèrent à la surface et l'esprit agita son hochet cérémoniel. Peu à peu les bisons sortirent en grand nombre de cette même cavité, envahissant bruyamment la plaine à l'infini et la colorant de leur pelage comme un flot puissant surgi d'une source intarissable. Brusquement pourtant il s'interrompit tandis que la horde incommensurable disparut à l'horizon.

La plaine devint alors une immensité vide à l'exception ici ou là de quelques antilopes perchées sur un monticule. L'esprit agita de nouveau son hochet, alors le surgissement sembla reprendre, d'autres bovins sortirent à nouveau du ventre de la terre, mais ils étaient plus frêles, plus fins, leurs robes plus bigarrées aussi. Par petits groupes ils se dispersèrent lentement, paisiblement et en silence, sur l'étendue herbeuse et se mirent à

brouter. De leurs queues plus longues, mollement agitées, ils semblaient balayer la prairie. Ils n'avaient ni la majesté ni la puissance des buffalos.

« Comprends-tu ce que tu vois ? », demanda l'esprit.

« Non ! » répondit l'enfant.

Cette première séquence du rêve peut sembler prémonitoire, elle annonçait en effet la fin du *Rêve* des Amérindiens des Plaines et la naissance du *Rêve américain*, l'*American Dream*. Plenty Coups dans les années 1885-1890 s'était lié d'amitié avec Frank B. Lindermann qui en recueillit et publia la biographie, *Plenty-Coups : Chief of the Crow*⁸. Cette rencontre eut lieu alors que les Crow venaient d'être déplacés et confinés dans une réserve où ils devinrent des agriculteurs sédentaires et christianisés, ayant dû abandonner vers 1875 leur vie de chasseurs nomades et de guerriers. Plenty Coups, lui-même devenu chrétien et agriculteur, mourut en 1932 et ne fut pas remplacé à la chefferie. Les Crow avaient signé en 1851 un premier traité avec les États-Unis qui ne fut pas respecté par les autorités u.s., un second traité fut signé en 1867 restreignant et leurs droits de chasse et leur territoire qui fut à nouveau réduit en 1882 et enfin restreint à une réserve sur laquelle les Crow furent confinés et contraints à la sédentarité et au christianisme. Cette dégradation de leur habitat et de leur mode de vie ainsi que les épidémies propagées par l'intrusion envahissante des colonisateurs provoqua également un désastre démographique : dans sa réserve du Montana, la nation Crow devint l'ombre d'elle-même.

Ces quelques précisions attestent de ce que le rêve de Plenty Coups ne fut pas un rêve prémonitoire, il fut celui d'un enfant immergé dans *l'esprit de la Frontière* mais de l'autre bord, celui des nations amérindiennes. Il devint un guerrier renommé, s'illustra dans les combats contre les Sioux avant de devenir l'agent endotique de la réduction du monde crow à une minorité indigène nord-américaine. Ce rêve semble être intervenu entre les deux traités soit entre la première délimitation du terrain de chasse et l'attribution de quelques terres résiduelles. 1882 fut aussi l'année de lancement du *Buffalo Bill's Wild West*, un spectacle de cirque qui parcourut les USA et l'Europe où des guerriers indiens, parmi lesquels Sitting Bull, jouèrent le rôle de leur propre destruction par les *Frontiers men* dont le *renowned pioneer quartette* composé de *Daniel Boone, David*

⁸ University of Nebraska Press, 1962.

Crockett, Kit Carson et Buffalo Bill. En 1891, la presse publia les photographies du massacre de Wounded Knee prises par George Trager de la Northern Photographic Company, qui évoquent celles de My Lai au Vietnam prises par le Sgt Ronald Haeberle de l'US Army près d'un siècle plus tard dans ce que les GI's nommaient alors l'*Indian Country* par opposition à *the World*, les USA.

Un rêve d'enfant qui prit acte de ce que le monde amérindien était irréversiblement condamné à sa dissolution dans un autre discours, celui du cirque et de l'épopée du Wild West, ou à disparaître : après la suppression de l'*Indian Territory* (Oklahoma) et l'exécution de nombreux chefs ou leaders amérindiens, le billet de 5 \$ u.s. (1899) porta l'effigie de *Running Antelope*, un Hunkpapa Dakota Sioux, photographié en 1872 par Thomas W. Smillie, augmentée d'une coiffe de plumes plus fournie que celle figurant sur le cliché. La figure de l'Indien des plaines entrainé dans la légende sous les traits de l'Indien mort.

La seconde séquence du rêve de Plenty Coups se poursuit ainsi :

La plaine donc est vide, peuplée de troupeaux de vaches et de quelques rares antilopes. L'esprit-bison invite alors Plenty Coups à porter son regard sur un vieil homme assoupi au pieds d'un arbre.

« Connais-tu cet homme, Plenty Coups ? »

« Non ! »

« Cet homme c'est toi, Plenty Coups — reprit l'esprit — il y a eu une violente tempête, les Quatre Vents se sont abattus et acharnés sur ce qui fut autrefois une forêt, tous les arbres furent abattus à l'exception de celui-là. »

Une voix s'éleva comme venue de l'arbre : « Cet arbre est celui du Chickadee. Le Chickadee (mésange à tête noire) a l'oreille fine, rien ne lui échappe, car il en cultive la sensibilité. Que l'un ou l'autre parle de ses succès ou de ses échecs, le Chickadee écoute, mais il le fait à sa manière. Il est économe de ses mots et n'impose pas son point de vue car ce qu'il sait, il le tient des autres. Lorsque les Quatre Vents se sont abattus sur la forêt, elle fut dévastée, mais un lieu fut préservé, la demeure du Chickadee. »

La forêt détruite par les Vents venus des lointains horizons peut être ici lue comme celle des *coups sticks*, des bâtons de combat que portaient sur eux les guerriers et qu'ils plantaient au sol comme marque

d'un point de non recul, de *last stand* ; ils étaient aussi requis pour porter un coup à un adversaire sans le blesser, et lui signifier qu'il allait mourir. Chaque *coup* ou exploit guerrier était comptabilisé par une plume d'aigle sur la coiffe d'apparat ou de combat, de là le nom de *Plenty Coups*⁹.

Plenty Coups ne fut pas un chef résistant, il soutint les forces u.s. contre les ennemis traditionnels des Mountain Crow, les Sioux, puis accepta de gagner une réserve où il se sédentarisa, se convertit au christianisme et soutint l'effort de scolarisation. Prenant acte de ce rêve d'enfant qui s'imposa à sa nation comme celui d'un devoir et d'un accomplissement, contrairement à Sitting Bull, Geronimo, Big Foot et tant d'autres, Plenty Coups refusa à lui-même et aux siens la gloire posthume de « l'Indien mort ». En 1921, lors d'une cérémonie commémorative au cimetière d'Arlington dédiée aux morts du premier conflit mondial auquel participèrent de nombreux Amérindiens, à la surprise générale Plenty Coups déposa sur le catafalque sa coiffe et son *coup stick*, dans un geste d'acceptation de la séparation d'un monde qui pour avoir été le sien, cessait de l'être de ce mouvement même : *to peek over to the other side* peut se traduire ici par *passer à autre chose*.



Plenty Coups au côté du Maréchal Foch

⁹ « Coup » est un terme français introduit dans le vocabulaire de la Frontière par les trappeurs et les voyageurs au temps de la Louisiane, celle de la cession de cette immense territoire par la France, qui englobe 13 États nord-américains courant du Grand Bassin au nord à l'actuelle Louisiane au Sud.

Pour autant son récit autobiographique s'interrompt avec la disparition des bisons : « *after this nothing happened* » — une expression au centre du propos de l'ouvrage de Lear, plus haut cité, qui questionne à partir de la biographie de Plenty Coups les effets dévastateurs de la Frontière et la réponse éthique qui s'en engagea pour ce chef, afin d'éviter l'extermination de son peuple : elle fut celle de passer d'un discours à un autre, plus encore, d'une logique discursive à une autre et de s'affronter et se confronter pour ce faire à la loi ancestrale. Le rêve de Plenty Coups alors âgé de 9 ans et ce qui s'en engagea pour lui et pour les siens par la suite atteste de ce que ce franchissement avait déjà eu lieu pour chacun, le rêve revêtant alors non une valeur prémonitoire mais celle d'un acte, plus tard mais bien plus tard relayé par un autre, celui de la déposition des insignes de son appartenance, de son histoire et de sa fonction, faisant fondation et par là engageant une transmission.

Les signifiants circulent, se croisent, se tissent d'une langue à l'autre, par là les langues s'enrichissent et se créent, ce n'est pas là le trait caractéristique de la modernité contemporaine. Cette dernière se marque au contraire de la contrainte qu'elle exerce d'un monolinguisme lexical certes (celui de la communication et de la technique) mais plus encore syntaxique visant à l'économie de la métaphore au profit d'un sens univoque tendant à la dénotation la plus épurée, celle du constat, du bilan, du mode d'emploi. Le rêve de Plenty Coups ne fut pas d'adaptation à la réalité mais fit injonction après-coup d'en accepter une élaboration ouverte qui ne fut pas sans risque, dont celui de passer pour un couard auprès des siens, un traître pour d'autres ou un sauvage déplumé pour les colons : reconnaissance d'une méconnaissance, prise de risque sur laquelle s'aligna sa communauté. Pour autant la déposition des signes et insignes de la chefferie contribua à instaurer pour d'autres la figure de l'Indien mort comme représentant et habitant du lieu de l'Autre : nombre de parachutistes us lors du second conflit mondial portèrent une coupe de cheveux à la Hurons ou Iroquois convoquant l'imaginaire des *guerres indiennes*. Témoignage d'un rêve écrasé par l'Histoire certes mais se constituant en un enjeu médiatique contemporain.

Le rêve de Cow-boy

« Je n'ai compris que plus tard ce que vous cherchiez à comprendre. » (Cow-boy)

Les signifiants circulent, en témoignait par exemple cet abri de tôles ondulées près duquel se tint à Lajamanu, dans une communauté warlpiri du Désert Central australien, une longue discussion à la suite d'une *ballade* sur un site ancestral sur lequel nous avait conduit Cow-boy : les tôles portaient l'inscription *Indian House*.



Lajamanu, Northern Territory

Cow-boy était un Aborigène de plus de 80 ans qui fut dans sa jeunesse un auxiliaire de police. Très âgé, il savait que son monde disparaîtrait avec lui. Sa tribu avait été massacrée dans sa petite enfance, lui-même n'étant resté en vie que pour avoir été protégé par le corps de sa tante qui s'était couchée sur lui pour le protéger des balles, son frère aussi survécut par miracle.



photo A-J. Cambell, 1902

Seuls survivants de ce massacre, ils furent recueillis et adoptés par les Warlpiri qui s'étendirent sur ce territoire désertique et désormais déserté du Tanamai, dans les Territoires du Nord. Ils demeuraient les deux derniers locuteurs de leur langue, qu'un linguiste en quête de terrain refusa d'étudier car elle était pour lui déjà morte. Nous nous rendîmes sur un site situé à quelque 200 km de Lajamanu (Hoocker Creek) où ils résidaient : un point d'eau enserré dans l'ocre des dômes rocheux d'où sourdait une source d'eau vive. Cow-boy nous fit signe d'attendre à l'orée du petit défilé qui y conduisait. Puis d'une voix haute et forte, le visage tourné vers une absence, l'endroit était vide de toute présence du moins le semblait-il, il parla dans sa langue comme s'adressant au vent, aux rochers, aux arbres peut-être. Il fut vite interrompu par le chant d'un oiseau, une bergeronnette. L'oiseau se tut, Cow-boy reprit et fut à nouveau interrompu par le chant de l'oiseau. Ils parurent réglés l'un sur l'autre en un dialogue insaisissable qui se poursuivit une quinzaine de minutes.

L'oiseau était une figure totémique gardienne du site et Cow-boy le seul à le savoir encore, lui-même étant le gardien des rituels sur ces terres désormais habitées par les Warlpiri et des *Bushmen*¹⁰ d'une station d'élevage, ces derniers indifférents au *Dreamtime*, aux temps des rêves. Dans un livre au fil duquel Barbara rend compte de son expérience

¹⁰ Ici, « broussards », le personnel Kariëra (Blanc) des stations d'élevage.

ethnographique parmi les Warlpiri, *Les rêveurs du désert*¹¹, elle relate cette anecdote et y précise que Cow-boy adressait à l'oiseau le rêve de Bergeronnette, qui raconte qu'une mère se refusant à se séparer de son enfant s'en prit aux femmes que ce dernier avait épousées un jour qu'il avait quitté le ventre de sa mère pour partir chasser pour elle. Pour protéger ses épouses, il tua sa mère.

Se référant à ce rêve, Cow-boy s'adressait à l'oiseau qu'il appelait « ma mère ». J'entendis quelque chose d'autre qui n'invalide en rien ce que Barbara put écrire, et ce sans doute parce que je ne parlais pas la langue : ce quelque chose d'autre me vint d'ailleurs, de mes montagnes peut-être où les bergers et les bûcherons lançaient leurs chants depuis les crêtes surplombant les vallées encaissées à l'adresse de quelques présences du passé. J'entendis Cow-boy adressant à l'oiseau, certes le rêve de Bergeronnette, mais aussi ce qu'il venait faire sur ce site ancestral, ce qui l'avait conduit à revenir sur ce lieu qui fut autrefois habité par sa langue et par son peuple. Un drôle de mot que celui de *peuple* ! Il existe chez Freud, mais comme tension entre une appartenance génétique et une figure de la transmission, non comme *Volk* pris dans la LTI¹², dont un ouvrage relativement récent de Steven Pinker, *The Language Instinct* (1994)¹³,

¹¹ B. Glowczewski, *Les rêveurs du désert*, Paris, Plon, 1989.

¹² LTI, la langue du III^e Reich où il se confondit avec une identité raciale et culturelle juridiquement assignée.

¹³ Morrow, 1994. Actuellement se développe, notamment aux USA, un courant de pensée qui traque les fondements neurobiologiques du langage. Il en est résulté nombre d'articles et d'ouvrages dont le plus diffusé fut celui de Steven Pinker, *The Language Instinct*. Le langage procéderait de l'instinct (donc par-là d'une inscription génétique) ; il en résulterait que des pensées et des représentations préverbaux pourraient être biologiquement transmises, ce qui convoque le retour d'une inscription biologique de la culture qui en son temps justifia la quête d'une race parfaite. La réalisation du langage dans une langue relèverait d'une inscription neuronique extrêmement complexe qui pourrait à terme être déduite puis restituée sur un mode analogique par des machines informatiques devenues ainsi de véritables machines à penser. Pour ce professeur du MIT, le langage relèverait d'une grammaire profonde, *deep grammar*, à l'origine de toutes les langues, inscrite dans le dispositif neurologique. Ainsi le retour de la langue mère, sur fond de lexique, fait-il cause commune avec une grammaire originaire pour la réalisation technique, un jour possible, d'une langue parfaite. Pinker se pose ainsi en prophète et agent de la naissance à venir du premier cybernanthrope. Lacan (*Le Sinthome*, 9 décembre 1975) faisant référence à Chomsky, soutient un « comme un organe » du langage mais comme condition générative d'une langue qui suppose et

atteste que la *Civilisation* actuelle n'en est toujours pas quitte. Freud : « Je n'ai jamais compris pourquoi j'aurais dû avoir honte de mon *ascendance* ou, comme on commençait à dire, de ma *race*. Quant à l'*appartenance à la communauté* du *peuple* qui m'était refusée, j'y renonçais sans beaucoup de regret¹⁴. »

Ce jour là Cow-boy retournait sur ce site crédité de son ascendance, stigmatisé par une assignation raciale, appartenant au *peuple* qui l'avait recueilli, les Warlpiri. Il y revenait accompagné de deux *Kariera*, deux Blancs mais d'*oversee*, de l'autre rivage. Il n'avait pas honte. L'oiseau gardien des lieux à cet endroit et dans ce temps-là se fit boîte postale d'une adresse à un autre, à l'Autre, à ceux du *Dreamtime*, au Temps du Rêve qui demeurait le sien. De sa parole actuelle les répons de l'oiseau firent une parole immémoriale. Cow-boy rompit là avec son origine, le temps était venu pour lui, à l'approche de sa propre mort, de prononcer ce qui faisant séparation, instaurerait les Warlpiri, dont participait sa propre descendance parmi eux, comme les habitants depuis toujours déjà là de ces lieux : faire trou pour ne pas faire déchirure, ouvrir au possible, à ce qui a lieu par une séparation qui ne soit pas rupture.

À notre retour je m'ouvris à lui et à d'autres Warlpiri de notre parentèle adoptive commune, leur racontant que je tenais cette interprétation d'un long séjour chez des *gens de la pluie*, les Kurumba du Lurum en Afrique, où mon nom avait été associé à celui de la chefferie, *a.Sinda*, le silence et à celui des maîtres de la pluie, *Sawadugu*, les nuages, ainsi qu'à un autre séjour parmi des Polynésiens des Iles de la Société où s'était tissée une amitié profonde et durable avec des Teva, les descendants d'une chefferie éminente dont la mythistoire était aussi associée à la pluie ;

produit du sujet (ici **S**) comme singularité, aliénée au machinisme de la science, mais lui demeurant irréductible. Que le langage fasse trou dans le réel ne saurait se confondre avec une origine raciale ou ethnique.

¹⁴ In S. Freud, « Autoprésentation », Paris, PUF, 1992, Œuvres complètes, t. XVII, p. 51. « *Ich habe nie begriffen, warum ich mich meiner Abkunft, oder wie man zu sagen begann : Rasse, schämen sollte. Auf die mir verweigerte Volksgemeinschaft verzichtete ich ohne viel Bedauern.* », (G.W.: 34). *Verweigern* connote tant le refus que l'objection: Freud objecte à la honte que se devrait d'impliquer pour lui d'être stigmatisé comme juif contrairement à Theodor Lessing auteur de *Der jüdische Selbsthass* publié à Berlin en 1930.

sans encore rien en savoir les Warlpiri de Lajamanu m'avaient assigné à la sous-section des gens de la pluie et nommé de son nom : Jangala.

Nous discutâmes longtemps, sur fond d'échanges de récits et de rêves, émerveillés et parfois surpris de leur puissance à tisser la trame d'une part commune des fils propres à chacun : échange, tissage et tressage d'une part d'ailleurs. Le récit du rêve de Bergeronnette m'importait moins que le fait qu'il fût convoqué en ces circonstances. Dans l'après-coup de cette discussion je fus saisi d'un certain désarroi, non seulement celui de n'être pas en mesure d'en rendre compte terme à terme, mais encore celui de n'éprouver aucun désir de le faire jusqu'à aujourd'hui, comme si ma vocation (mon attrait pour) ethnologique s'était dissoute ou évaporée dans le sable du Tanamai, comme autrefois mon élan archéologique s'était brisé sur l'écueil des *tupapa'u* de Polynésie, des mauvais-morts, des ancêtres païens dont les noms furent effacés de la langue, du *reo ma'ohi*. Je ne pouvais qu'en élaborer quelque chose à l'épreuve (à l'éprouver) de quelque autre rencontre ou entretien. À notre départ, ma belle-mère classificatoire et adoptive, Barbara Nakamara, m'offrit une peinture de *mon* rêve, celui qu'elle avait rêvé, pour que je la transmette à mes enfants, des Jampinjimpa dans la nomenclature classificatoire des Warlpiri



dreaming

Cette peinture de rêve associe les figures du père, des fils, du feu (foyer), à l'éclair et à la pluie ; cette dernière, représentée par une ligne ourlée enserrant le tableau, n'est pas dans la tradition picturale des Warlpiri, elle est inspirée de la ligne de chevrons que j'avais tracée au sol lorsque j'offris à ma parentèle adoptive¹⁵ le récit des Sawadugu (prêtres de la pluie) du Lurum et celui des Teva de Tahiti. Ce rêve ne figure ni ne représente aucun tracé d'un quelconque destin, il n'est pas divinatoire mais inscription de ce qui a eu lieu et de ce qui s'inscrira sur cette toile comme ce qui (de structure) était déjà là, non comme sens ou événement mais comme récit ouvert, en attente, sous couvert et à la condition desdits Jampinjimpa qui auront à en élaborer le texte pour sa transmission.

Ce style de peinture s'est imposé aux Aborigènes du Désert central relativement récemment, à la suite de l'instauration d'un dispositif scolaire dans la communauté warlpiri de Yuendumu¹⁶. Les initiés¹⁷ peignirent alors à l'acrylique les portes des différentes classes de motifs rituels jusqu'alors peints sur le sol pour différents rituels. Ainsi les jeunes traversaient les rêves le temps de leur formation chez les Blancs et franchissaient de l'autre sens ces portes du *Dream Time* pour regagner leur communauté. Les portes firent seuil d'une division, séparation et passage, vite récupéré dans sa matérialité par les touristes, les agents de l'administration, les collectionneurs et amateurs d'art « tribal » ou « premier ». Les galeries s'en mêlèrent et comme il est plus aisé d'emporter une toile qu'une porte... cette nouvelle ressource se diffusa dans les communautés aborigènes tandis que s'imposèrent des styles singuliers et cette nouvelle forme d'affirmation de la singularité, l'artiste comme artisan individualisé et signature. Les portes firent seuil mais pas bord.

¹⁵ « Adoptive » à défaut d'un meilleur mot, Jangala est un nom d'appartenance mais qui ne fit pas inclusion.

¹⁶ Cf. Warlukurlangu Artists, Yuendumu Doors — Kuruwarri, Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies, 1987.

¹⁷ Lacan, à plusieurs reprises insista sur « il n'y a pas — ou plus — d'initiation » qui vient dire deux choses, l'une est qu'au moment où il parlait le « discours de la science » avait fait intrusion dans l'ensemble de l'œcoumène sans aucun retour possible à ce qu'il en fut avant, l'autre étant que dans le sens que ce terme a pris dans nos univers savants, ce pas d'initiation objecte à la fiction d'un autre de l'Autre. La psychanalyse ne relève ni de l'ésotérisme ou de l'occultisme ni des sciences cognitives.



dreaming

Ce qui fait trace du passé, d'un passé-présent, les Aborigènes le nomment *Dream Time*. Le *Dream Time* est réactualisé comme mémoire des hommes par des pratiques rituelles. Il est inscrit dans des monuments naturels amorphes à l'échelle d'une vie humaine, tel celui d'Uluru plus connu des touristes sous le nom d'Ayers Rock, il est signifié par la vie des hommes et celles des espèces animales et végétales dont l'extension ou la régression traduisent différents états du monde, il est figuré par des motifs gravés ou peints sur des objets, des parois rocheuses, à même le sol et des corps humains comme autant d'inscriptions supports de récitations mythiques et de pratiques rituelles. Par-là la communauté réaffirme sa permanence sociale et celle de son dire, remanie ses dits mais aussi les liens qui l'unissent aux autres communautés aborigènes et les ancrent à leur sol indépendamment des aléas politiques et historiques qui les ont sur près de deux siècles maintenues sur les marges de la noosphère coloniale. Les signes graphiques « capturent » de nouvelles tournures, de nouvelles formulations comme autant de nouvelles exigences de la vie humaine, celles d'un être à la parole, depuis toujours déjà inscrite dans le *Dream Time*. Aujourd'hui de nouveaux récits mythiques associés à d'autres plus anciens viennent affirmer et garantir les droits légaux des Aborigènes à se voir restituer les terres dont ils furent dépossédés mais qu'ils n'ont jamais concédées aux récents arrivés, ces migrants venus d'ailleurs qui créèrent un

nouvel État, l'Australie. Ce que recèlent ces signes graphiques est un savoir déjà là (structure) en attente d'élaboration (dire).

Le chant de la bergeronnette m'évoqua les tambours du Lurum (Burkina Faso) lorsqu'ils scandaient à l'adresse de gravures immémoriales les récitations des hommes. L'oiseau lui-même signe, gardien du lieu, s'exprimait dans la langue primordiale, celle de sons structurés comme une partition musicale, évidés de sens mais non d'une adresse, les répons de l'homme inscrivaient son chant dans des paroles actuelles. En retour le chant de l'oiseau inscrivait le dire de l'homme dans le registre du tout-temps, du *Dream Time*. L'oiseau faisait signe de la présence actuelle du passé tout comme un pétroglyphe, une pierre gravée ou d'autres espèces animales ou végétales. Ces signes sont en attente d'une parole qui donne consistance actuelle à un savoir considéré comme depuis toujours déjà là, qui invente l'immémorial et du même mouvement le découvre.

Si l'oiseau avait quelques soucis de notre présence, ce ne devait concerner que notre capacité de nous en prendre à lui ou de piétiner ses plates-bandes. Il ne s'agissait pas davantage d'un recours à je ne sais quel métalangage, infra ou supralangage, permettant à la pensée humaine de communiquer avec la Nature ou la Surnature. Il n'était question que d'un Aborigène s'adressant en ce lieu géographique, investi d'un nom convoquant le *Dream Time*, à ce qui pour lui et en ce lieu, pas nécessairement ailleurs, représentait la Loi ancestrale ; l'oiseau était considéré comme le gardien de ce lieu par cette même Loi, du fait de son nom d'espèce valant pour un nom propre. Cette anecdote atteste de ce qu'un oiseau peut faire parfois et à moindres frais fonction d'archéologue et peut-être de psychanalyste pour ce qui est de restituer les signifiants du passé à leur fonction actuelle, qui est de valider une transmission pour le premier et d'hystorisation (autorisation → hystérie ◇ histoire) pour le second. Il n'y a pas de métalangage et par-là pas de système sémiographique et sémiologique universels et transculturels ou transhistoriques permettant de substituer à la signifiante d'un groupe de signes réalisés dans un contexte culturel donné une vérité ou un savoir objectivement établi, mais inscription toujours actuelle d'un dire.

Il y avait donc cet homme et il y avait l'oiseau, l'un s'adressant à l'autre et l'autre à l'un. Mais quel autre puisqu'ils se répondaient sans même chercher à se comprendre. L'oiseau ne prenait pas Cow-boy pour un autre,

son chant s'adressait à quiconque, humain ou oiseau ; Cow-boy lui s'adressait à l'oiseau comme à un autre, au gardien du lieu, faisant passage de son dire au *Dream Time* et par-là à la Loi. Autre ici peut s'écrire avec A en tant qu'altérité radicale, celle qui préexiste et survit à tout individu au-delà même de la perte d'une langue. La sienne a disparu avec son frère et lui mais pas sans effets de traces. Des dessins corporels, des peintures au sol délimitant des espaces rituels et des peintures sur toiles ne cesseront pas de témoigner du savoir de cette langue dont l'effacement des mots était déjà presque achevé.

Chez les Crow le rêve individuel engageait le corps social dans un effort d'élucidation des effets inéluctables d'un changement de discours déjà là, mais dont la prise en charge fut confiée à l'un d'entre eux. Un siècle plus tard, chez les Warlpiri, le rêve matrice de l'élaboration mythique fut convoqué par l'un d'entre eux pour soutenir et étayer quelque chose d'une vacillation subjective relayée par la communauté. Se creuse dans l'un et l'autre cas, de par l'effet intrusif d'une incontournable acculturation, la place de la vérité d'un sujet divisé entre deux discours. Bien que demeurant immergés dans leurs langues respectives, leurs traditions et leurs coutumes, Plenty Coups, le Mountain Crow, et Cow-boy, le Warlpiri, étaient engagés dans leurs vies comme sujets de la science. Tous deux en des lieux et des temps différents acceptèrent la présence d'un Blanc comme scribe de cette division.

3

« *Des histoires de tupapa'u, chacun a la sienne* »
(le pasteur de Tautira, Tahiti)

Il n'en va pas toujours ainsi. Dans un contexte différent, celui du monde polynésien alors christianisé depuis un siècle et demi (1972), mon propos, celui d'une conférence donnée sur la Polynésie d'avant la conversion au christianisme, me fut retourné sous la forme d'une critique amère du travail dans lequel j'étais engagé :



ti'i api, statues anthropomorphes récemment sculptées et édifiées pour tahitianiser le paysage urbain

Toi, Européen, tu fais de notre passé ton métier, tu en vis alors que nous en mourons, car c'est au nom de notre passé que l'on nous a condamnés à être chrétiens, cessant ainsi d'être nous-mêmes.

De notre passé, nous ne savons plus rien, et le peu que nous en savons encore, nous ne te le dirons pas. Tu étudies les pierres, mais nous sommes, nous, l'âme de ces pierres, nous sommes ce que tu ne peux comprendre.

Rechercher le passé pour qu'un Européen l'apprenne à nos enfants qui ne parlent plus tahitien, nous ne le voulons pas, je préfère pour eux le mystère des explications des vieux qui n'existent plus. Ils sauront que les vieux ont su et garderont en eux la nostalgie de leur être, alors que si tu leur expliques le passé à ta façon qui n'est pas la nôtre, ils deviendront des Européens comme ceux d'Hawaii qui ne sont plus que des Américains à la peau brune, qui sont des Américains dont les Américains ne veulent pas.

Si ce que tu nous dis est vrai, que tu t'intéresses aux Tahitiens et à leur passé, si tu veux vraiment protéger ce passé, alors rentres chez toi car ici tu n'es qu'un voleur¹⁸. »

Cette diatribe répondait aussi à un texte publié dans le bulletin de la Maison de la Culture de Paofai¹⁹ par Henri Hiro, comme introduction à cette conférence :

Que nous importe-t-il que ceux du passé aient vécu une vie avec des instruments de travail et un système d'organisation sociale différents des nôtres ?

Que nous importe-t-il donc que notre histoire polynésienne soit en passe de devenir une manifestation folklorique tout juste bonne à satisfaire la curiosité du touriste ?

Et puis, posons la question autrement, que nous importe-t-il finalement que nous soyons aujourd'hui un peuple sans histoire, c'est-à-dire sans âme, ni personnalité s'adaptant individuellement au goût du jour ?

La vie aujourd'hui est tellement différente avec ses modes de travail, d'information et de circulation, que le passé ne peut que nous rester étranger à tous points de vue... »

Suivi d'un complément :

Les Polynésiens plus que jamais sont engagés de plain-pied dans la « civilisation moderne ». Ils s'y trouvent, bon gré mal gré, dans l'obligation de se créer une identité²⁰. Le vague et le flou définissent leur situation actuelle. La fascination se lit encore dans leurs yeux émerveillés par les apports techniques et culturels dont ils n'ont pas suivi l'évolution. Faire parler les pierres, vestiges de leur âme profonde engluée de nostalgie où sourd une vague de révolte étouffée, leur serait-il un stimulant approprié qui leur permettrait de prendre de l'élan vers un avenir où tout peut se jouer pour ou contre la naissance d'une « culture polynésienne authentique ? ²¹ »

¹⁸ Texte remanié à partir de mes notes prises au fil du propos et d'éléments de traduction que m'en proposa Henri Hiro. Jugé non scientifique car « portant atteinte à la discipline » (archéologie), ce texte fut retiré de ma thèse et réintroduit lors de sa soutenance orale.

¹⁹ Papeete, Tahiti.

²⁰ Souligné par moi.

²¹ Bulletin de la Maison des Jeunes, Maison de la Culture de Polynésie française, n° 2, février 1974 (pp. 1 et 3).



'orero, jeune oratrice, Papeete 2001

Dans ses deux interventions écrites Henri pointa dans un premier temps les effets de l'acculturation suscités par une modernité intrusive et dans un second l'injonction identitaire. Le tripode en surgit qui demeurait jusqu'alors étranger à la langue tahitienne : *Civilisation, Identité, authentique*, venu des Caraïbes et des Amérindiens — nous étions alors en 1973. Le terme « identité » surgit dans la version française et se diffusera dans cette même langue, contraignant dans les années 1980 la langue tahitienne à lui trouver un équivalent lexical ; de fait 3 : *'iho, papa* et *tumu* qui pointent respectivement l'essence ou la sève, le socle ou le fondement, la souche ou l'origine.

Dans la version tahitienne du texte Henri Hiro fit appel au terme *tiara'a* pour évoquer d'un même mouvement la « civilisation » et « la culture », à celui de *tau* convoquant la temporalité et l'expérience (*te taunei*, la modernité, *te tau tahito* l'autrefois préchrétien). Les effets de la modernité contemporaine avaient fait entame d'un mode de vie plus

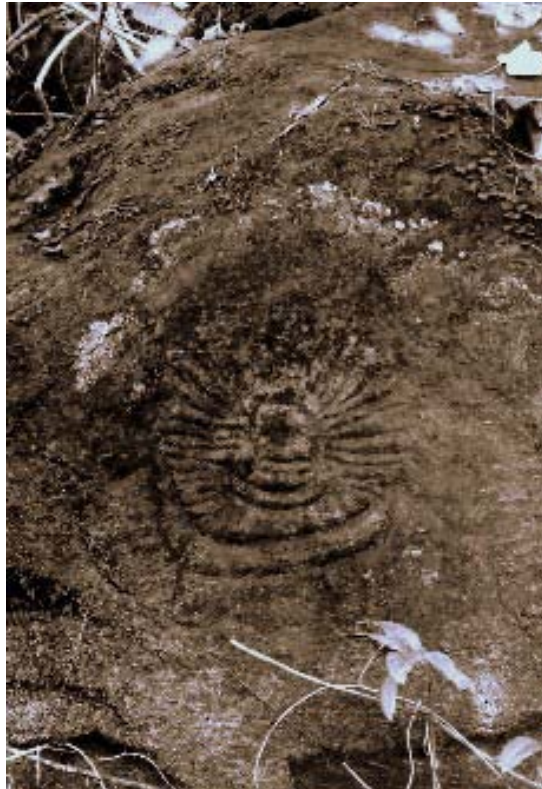
traditionnel, la langue tahitienne peinait à en rendre compte. A contrario le texte s'ouvre sur l'expression *te nuna'a ma'ohi*, résolument actuelle et qui peut se traduire par le « peuple polynésien », peuple au sens allemand de *Volk* : celui d'un enracinement dans l'immuable de la terre, de substance immémoriale, d'une différence irréductible et par là inaliénable ; *ma'ohi* s'appliquait autrefois à des plantes natives par opposition à celles importées ou introduites par les navigateurs. Or ce qui est *ma'ohi* du côté biologique de l'humain en Polynésie comme ailleurs est le métissage, mais de celui de la parole s'impose une fondation, *fa'atumu*, une création et une invention, *fa'atupu* (faire croître) ne faisant pas effacement et brouillage d'une origine multiple et buissonnante.

Près de 10 ans plus tard Chantal Toata Spitz publia *L'île des rêves écrasés*²². Le signifiant « rêve » vint des Aborigènes d'Australie²³, convoquant la perte, l'insistance et la créativité. À la douloureuse question posée par Henri Hiro, Tutu répondit par la nécessité de détourner la déchirure d'une perte irréparable dont la langue par son appauvrissement faisait symptôme, un détournement qui ne soit pas couture scientifique mais tel que les générations futures puissent s'adosser à cette béance. Je n'étais pas pour lui, par ma fonction archéologique ou ethnohistorique, un voleur d'objet mais un usurpateur de transmission ou pire encore un voleur de signifiants : les connaissances ethno-archéologiques n'étaient pas substituables à un savoir susceptible de faire transmission, fût-il perdu dans son contenu. Cette perte Henri Hiro la situait du côté de la modernité contemporaine, des effets du discours du capitaliste, Tutu de celui de la conversion au christianisme. Deux temps donc que l'on peut repérer sans trop d'arbitraire comme l'année 1964 pour le premier, correspondant à l'établissement du Centre d'Expérimentation (nucléaire) du Pacifique, et pour le second 1819, qui fut l'année de la promulgation du Code Pomare, celle du christianisme contraint. Deux temps donc qui restitués à leur chronologie marquent deux étapes, celle de la déchirure qui invalide par la religion chrétienne toute transmission et exclut de la parenté les ancêtres païens *déchirant* la langue de leurs noms, et celui de son forage par la

²² Nouvelle édition, Au Vent des Iles, Papeete, 2003.

²³ Il prolifère dans la littérature aborigène, cf. Mudrooroo, *Master of the Ghost Dreaming*, Mudrooroo Nyoongha, 1991 ; Philip McLaren, *There'll be New Dreams*, Magabala Books Aboriginal Corporation, 2001 et gagna la Nouvelle-Zélande, cf. Raumoana Ormsby, *Dreams Lost Never Walked*, Vintage Book, New Zealand.

destitution de ceux qui étaient en charge de transmettre le savoir de la langue au profit de celui de la science, de la technique et de l'économie : un corpus de connaissances tirant à ce que la mer, *moana*, se fasse ressource touristique et halieutique évidée de tout imaginaire non comptable. La passe, *te ava*, qui faisait lien entre la mémoire vive de la langue et l'immémorial des dieux se fit béance tentaculaire.



pahu, les tambours de Honoura,
représentation préchrétienne d'un parae, masque funéraire — *parahi*, au revoir ! de ceux qui partent à ceux qui restent. La mer, la pierre et le vent y font résonner la voix de ce qui ne trouve plus à se dire, les noms de ceux qui n'ont plus de noms.

Plenty Coups et Cow-boy endossèrent ce premier temps comme une contrainte d'insertion dans la modernité naissante mais récusèrent le second, acceptant une perte mais à la condition d'une transmission créative adossée à cette perte même. Les Tahitiens eurent plus de mal, l'ancienne chefferie s'étant faite l'agent de la colonisation des esprits par le discours de la science et de la bureaucratie. Crow, Warlpiri, Ma'ohi et Maori, bien d'autres encore se trouvent aujourd'hui sollicités jusqu'à la contrainte à un *cultural and genealogical cleansing*, une épuration du passé généalogique

et culturel, d'où s'impose un rêve identitaire, comme modalité d'affirmation d'une identité collective pour faire bord d'un effondrement du lien social et d'une déliaison des noms qui, pour être oubliés, perdus ou forclos, n'en sont pas pour autant désaffectés au point de ressurgir sous les espèces des *mauvais-morts*, des *tupapa'u*²⁴. La perte de la langue tahitienne qui fait déliaison ou empêchement du tissage des liens entre les aïeux et les jeunes a entraîné depuis quelque 20 ans l'effacement des *tupapa'u*, « un truc de vieux » me dit un jour un étudiant en sciences économiques ; les fonds de vallées qui furent autrefois leur refuge n'en sont pas devenus plus sûrs pour autant, y prolifèrent désormais la violence, la délinquance, l'exclusion, les trafics et les plantations d'*herbe, paka*.

Il y a quelques années je préparais à Tahiti une intervention sur les *gang members* de Los Angeles dont je donnais à lire différents états de préparation à l'écrivaine Flora Devatine : « Dis-moi si j'en dis trop, si il ne me faut pas lisser tout ça ? » « Je n'en sais rien, me répondit-elle, nous connaissons ça ici aussi, mais nous n'en parlons pas. »

' *E aha to 'oe te hina'aro ?*
Que me veux-tu ?
' *O vai to 'oe te hina'aro ?*
De qui t'autorises-tu ?

Cette petite improvisation dans une langue qui n'est pas la mienne peut ici se condenser en cette simple question adressée aux enfants, qui n'en sont plus aujourd'hui, de ceux qui furent autrefois confrontés à l'irruption intrusive de la modernité contemporaine :

²⁴ Terme souvent traduit par diables ou fantômes, qui s'en prennent aux corps des vivants suscitant des maladies ou provoquant des accidents.



Apsaalooke, Yapa, Ma'ohi, Kurumba, Gangsta...²⁵ « *Wha gonna be you dreamin' ?* »
« De quelle transmission te réclames-tu ? »

La bonne réponse jamais ne surgit : *Nuts* !, « c'est mon affaire — ou — je m'en débrouille ! » (d'autres traductions sont possibles...) ; la doxa (l'inaltérable lien entre le discours du maître et celui de l'universitaire, entre le bureaucrate et l'expert) s'y oppose, celle qui impose comme suture de la destitution des noms la garantie identitaire. Faire suture ou faire bord puis évidemment ? Dégraisser la béance du/des nom(s) d'une surcharge imaginaire et restituer par là une déchirure à sa fonction de trou,

²⁵ Peuple des oiseaux (Crow), Aborigènes (Australie), Autochtones (Polynésie), Hommes du commencement (Afrique de l'Ouest), « Racailles » (USA) et ailleurs... demeurent ou sont devenus des auto nominations.

là se situe la ligne de bord entre le discours contemporain de la science et celui de la psychanalyse sur ce douloureux terrain de la transmission, et pour cette dernière une ligne de crête pour son adresse au social. Ni le revivalisme culturel (Amérindiens), ni la restauration de la Loi ancestrale (Aborigènes), ni la nostalgie des origines (Polynésiens), ni le dénigrement acerbe de la modernité (Kurumba), ni la forclusion contrainte du nom (Gangsta), ni... même la compassion pour l'irréductible et la reconnaissance d'une différence culturelle ne sauraient niveler, aplanir ou lisser ce qui d'une perte ne saurait faire fondation.

