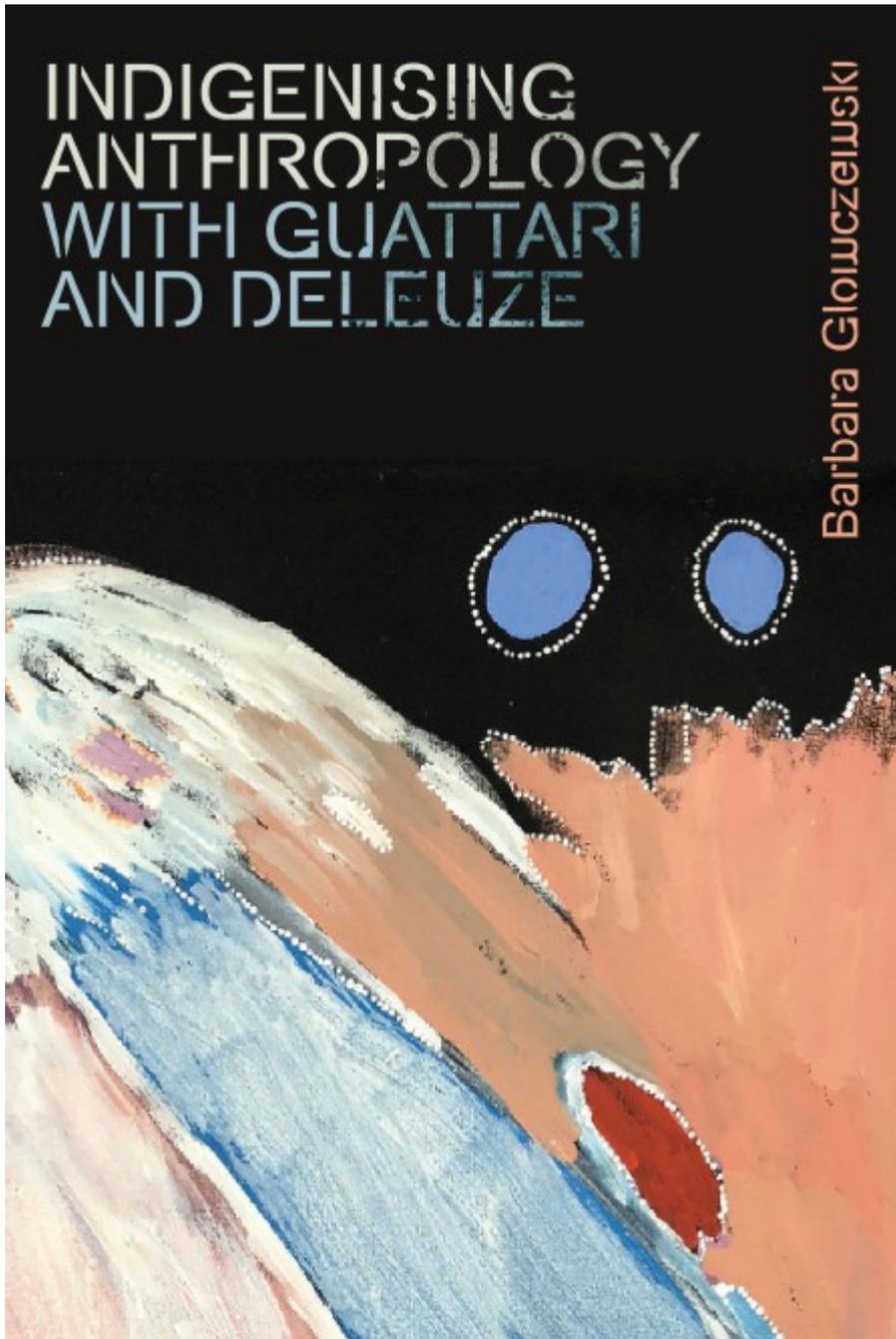


« *DEVENIR TERRE* »

Nous proposons ici une traduction du premier chapitre (« Becoming Land ») du dernier ouvrage de l'anthropologue Barbara Glowczewski, *Indigenising Anthropology with Guattari and Deleuze*, Edinburgh University Press, 2020. La traduction est réalisée par Idris WEBER (M1, Département de philosophie Paris 8)

Source en ligne :

[https://edinburghuniversitypress.com/pub/media/resources/9781474450324\\_Indigenising\\_Anthropology\\_with\\_Guattari\\_and\\_Deleuze\\_-\\_Preface\\_and\\_Chapter\\_1.pdf](https://edinburghuniversitypress.com/pub/media/resources/9781474450324_Indigenising_Anthropology_with_Guattari_and_Deleuze_-_Preface_and_Chapter_1.pdf).



## NOTE DU TRADUCTEUR

C'est le compte-rendu de Céline Travesi<sup>1</sup>, paru dans le *Journal de la Société des Océanistes* (2020/1 n°150) qui a attiré mon attention sur le plus récent ouvrage de Barbara Glowczewski. Alors que je cherchais des pistes d'épistémologies décoloniales pour les sciences sociales, je fus fasciné par le projet « d'anthropologie indisciplinée » que dessine l'autrice en nous livrant son parcours intellectuel et personnel.

*Indigenising Anthropology with Guattari and Deleuze* est un ouvrage foisonnant de références et de citations, à travers lequel Barbara Glowczewski revisite, relie et éclaire des contributions anthropologiques étendues sur quarante ans de carrière académique et de rencontres intellectuelles, tant avec des penseurs Aborigènes qu'avec Guattari et Deleuze.

Certains des textes qui le composent ont été originellement écrits en français. Parmi ce qui reste inédit en français, j'ai privilégié la traduction du premier chapitre (*Becoming Land*, Devenir terre au sens des terres et non de la planète), car il situe le projet d'ensemble que porte l'ouvrage. Les liens qu'il trace entre les différents chapitres nous montrent qu'il s'agit autant d'une anthologie que d'un manifeste pour cette « indiscipline » clastrienne d'une anthropologie coécrite et guidée par les penseurs et penseuses autochtones, dont les enseignements permettent l'émergence d'une « anthropologie des réseaux », ou pensée réticulaire, en résonance avec les projets écosophiques de Guattari.

---

1 Disponible en ligne : <https://journals.openedition.org/jso/11651>.

## Table des Matières de l'ouvrage et liens vers les versions francophones

Remerciements

Prélude : « L'œuf de bois m'a rendue malade », avec Nakakut Barbara Gibson  
Nakamarra

1 – Devenir terre

Partie I – *L'Expérience autochtone australienne du rhizome*

2 – Espaces de Rêve Warlpiri : Séminaires de 1983 et 1985 avec Félix Guattari

Texte français disponible en ligne : <https://www.revue-chimeres.fr/18-01-83-Felix-Guattari-Barbara-Glowczewski-Espaces-de-reves-1-les-Warlpiri>

3 – Guattari et l'anthropologie : Territoires existentiels chez les Autochtones

Australiens

Texte français disponible en ligne : <https://www.cairn.info/journal-multitudes-2008-3-page-84.htm>

Partie II – *Totem, tabou et Loi des femmes*

4 – Faire et devenir : rituels et mythes Warlpiri

(Extrait de *Du Rêve à la Loi*, PUF, 1991 : téléchargeable sur HAL)

5 – Interdire et apprécier : tabous Warlpiri

(Extrait de *Du Rêve à la Loi*, PUF, 1991 : téléchargeable sur HAL)

6 – Une approche topologique de la cosmologie et de l'organisation sociale  
australienne

Synthèse de la thèse de doctorat de l'autrice parue dans la revue *Mankind* (Glowczewski  
1988)

Partie III – *La Pratique Aborigène de la transversalité et du dissensus*

7 – En Australie, c'est « Aborigène » avec un A majuscule : Aboriginalité, politiques et  
identité.

Adapté et traduit depuis *Le Pacifique Sud aujourd'hui* (1997).

8 – Le culte de la culture : circulation rituelle d'objets inaliénables et appropriation de  
savoirs culturels (Australie centrale et du Nord-Ouest).

9 – Lignes et intersections : les hyperliens dans les récits autochtones australiens

Partie IV – *Micropolitiques de l'espoir et de la dés-essentialisation*

10 – Mythes de la « supériorité », et comment dés-essentialiser les conflits socio-  
historiques

Article jusqu'ici inédit, écrit pour la conférence internationale *Racismes dans le Nouvel Ordre  
Mondial : Réalités de la Culture, de la Couleur et de l'Identité*. Institut Cairns, Université  
James Cook, Australie, 2010.

11 – Résister au désastre : entre épuisement et création

Texte français disponible en ligne : <https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-anthropologie-sociale-2011-1-page-23.htm>

12 – Se tenir debout avec la Terre : de l'épuisement cosmopolitique aux solidarités  
autochtones

Texte français disponible en ligne: <https://www.multitudes.net/debout-avec-la-terre-cosmopolitiques-aborigenes-et-solidarites-autochtones/>

Partie V – *Danser avec les esprits de la terre*

13 – *Cosmocouleurs* : une performance filmée d'incorporation et une conversation avec la Preta Velha Vo Cirina

14 – Le pouvoir de guérison *ngangkari* : une conversation avec Lance Sullivan, guérisseur Yalarrnga

Bibliographie

Index

## ***Prélude : L'Œuf de bois m'a rendue malade, avec Nakakut Nakamarra***

« L'autre nuit, après que Yakiriya t'a raconté le Rêve de l'Émeu, j'ai rêvé que j'étais assise avec elle et des femmes ancestrales. Nous nous préparions pour une cérémonie et une foule de personnes blanches nous prenaient en photo ! Ma belle-mère m'a appelée, très en colère, et elle a dit qu'elle ne voulait pas être photographiée par toutes ces personnes blanches. Mais je répondis : « Ne t'inquiète pas, ils vont nous donner un camion ! »

Le jour suivant je devais aller à Yuendumu pour une réunion sur les droits de propriété, où j'avais l'intention de réclamer compensation à la compagnie minière pour mes droits traditionnels à la terre dans la région des Granites !

Mon rêve continua en me révélant deux nouveaux chants de Rêve, l'un pour Émeu et l'autre pour Pluie. Ils me furent donnés par l'œuf femelle. Le pauvre, il est tout seul maintenant que Yakiriya t'a donné le mâle. Je les ai faits tous les deux pour elle, et c'est pourquoi l'œuf a chanté pour moi, me rendant malade avant même mon rêve. J'avais froid et je ne savais pas pourquoi. Quand j'ai pris l'avion, je me sentis pire.

Quand je revins de la réunion, je dis à Yakiriya : « C'est Yankirri, l'Émeu, le pied craquelé, qui m'a donné si mal au ventre ! Je portais ses deux chansons dans l'avion !

Yakiriya était dans le rêve avec deux autres Nangala qui chantaient la nouvelle chanson de l'Émeu : « *Karnanganja nangu nangu mangurrularna mangurrungurru* ».

*Karnanganja* veut dire les parents de l'œuf, *nangu nangu* c'est le trou à eau qu'ils ont vu, et le reste signifie qu'ils se sont reposés là-bas. Toutes les chanteuses de mon rêve, y compris moi, furent peintes avec le Rêve de la Pluie.

Deux Napanangka, Betty et Nyilirpina, ont érigé le bâton *mangaya*, juste à l'endroit où Émeu et sa femme élevaient leurs œufs. Je dansais avec les autres femmes, et nous chantions la nouvelle chanson de la Pluie : « *Muraninginti kutakuta jurrdungku jurrdungku luwarninya* ».

*Muraninginti* signifie l'autre côté, c'est-à-dire à l'ouest de la piste Émeu : *kutakuta* est le tonnerre ; et *jurrdujurrdu*, la tempête de sable. Enfin, *luwarni*, lancer, se réfère aux éclairs.

Soudain, un nuage de sable s'élança vers nous. Un vent très fort soulevait le sable. Nous étions couverts de poussière. Et il commença à pleuvoir. Parce que nous chantions le Rêve de la Pluie, il nous envoyait la tempête de sable et les éclairs.

Toutes les femmes coururent se réfugier sous les buissons, qui formaient un cercle autour du terrain de danse. « *Venez ici, il y a trop de sable !* » ai-je crié aux deux Napanangka. Mais elles ont continué à danser pour récupérer le bâton sacré qu'elles avaient érigé plus tôt. Et elles nous ont rejointes pour le cacher.

C'est là que je me suis réveillée, au beau milieu de la nuit. J'ai pensé à nos vieux *yawulyu* Pluie et Émeu. J'ai pensé aux deux Nangala décédées. Elles étaient autrefois les meneuses de ces rituels, étant les gardiennes du Rêve Pluie de Kulpulunu et le Rêve Émeu dans cette région où le couple a découvert les noix *miyaka*. Ces deux femmes m'ont enseigné, comme à l'école. Toute le groupe de Kulpulunu était ma famille, parce que le clan de mon père leur rendait visite à chaque saison sèche. Je me sentis très triste en pensant à ces deux anciennes.

M'endormant à nouveau, je retournai dans le même rêve. La tempête de sable était finie. Il n'y avait plus qu'un petit groupe de femmes à présent, deux Nakamarra, ma

sœur Beryl et moi-même, Yakiriya et une autre Nangala, une Nampijinpa et Betty Napanangka qui menait. Nous dansâmes jusqu'au marais de Kuraja, près de Katherine. Partout aux alentours, des roches noires qu'on appelle « nuages noirs » sont la trace du Rêve Pluie. Ils se réfèrent aussi à l'eau salée, la mer plus au nord (Darwin).

Les peintures du Rêve Pluie que nous avons sur nos poitrines se transformèrent en peintures Émeu. « *Maintenant tu vas pister le Rêve de l'Émeu jusqu'à l'eau salée* », dit Napanangka. Elle prit un grand plat de bois qu'elle peignit du Rêve Émeu. Nous dansâmes loin, jusqu'à Jikaya, un endroit où il y a de nombreux petits trous à eau. Chacune d'entre nous dansait et trempait son pied dans les trous, le retirant dès que l'eau montait. Nous nous sommes amusées à goûter l'eau de chaque trou avec nos pieds !

Nous avons dansé toute la nuit. A l'aube, juste avant le lever du jour, nous avons vu la mer, l'immensité noire d'eau salée. « *C'est ici qu'il te faut finir, parce que la sœur et le frère Émeu ont disparu ici.* », a dit Napanangka. Alors chacune d'entre nous a goûté la mer avec un pied, comme nous l'avions fait à Jikaya. D'immenses vagues se levaient, et j'ai eu peur. Soudain nous nous sommes trouvées à nouveau sur le rocher à eau des « nuages noirs » près de Katherine (à 200 km au Sud de la mer). J'ai vu un espace en cercle là-bas, et une foule de femmes ancestrales dont je ne reconnaissais pas les visages.

Je me suis réveillée. Le soleil se levait. Les femmes de Rêve m'avaient montré tout le Rêve Ancestral pour Pluie et Émeu, juste là où les deux pistes finissent, bien loin du pays Warlpiri. Nous dansons et nous chantons toute cette piste pendant la Loi qui fait les hommes (l'initiation). Nous dansons tout le jour et la nuit. Avant la tombée de la nuit, nous chantons Kulpulunu, un site qui croise Pluie et Émeu. Vers minuit, les chansons nous amènent à Jikaya. Et à l'aube nous chantons et nous dansons l'arrivée à la mer, où les corps des deux enfants Émeu se reposent pour toujours.

Nous peignons tout ce voyage sur le plat rituel *parraja*. Nous dansons avec le plat et dans le sol nous érigeons le bâton *mangaya* peint de lignes blanches et noires, qui représente, comme sur le plat, la mer et les nuages. »<sup>2</sup>

Nakakut Barbara Nakamarra Gibson, qui m'a raconté ce rêve en 1984, est née juste avant la seconde guerre mondiale, sur la terre de son père Warlpiri dans le Désert de Tanami. Sa mère était d'une tribu voisine, les Mudpura. Nakakut a grandi en vivant une vie semi-nomade de chasse et de cueillette. Une sécheresse sévère força sa famille à trouver refuge près du site sacré des Granites, qui était occupé par des mineurs d'or. Là, le gouvernement avait établi un dépôt de rations de nourriture pour tous les Warlpiri qui étaient chassés de leurs terres et se faisaient tirer dessus quand ils cherchaient à éloigner le bétail des colons, qui contaminait leurs sources. Le père de Nakakut était le gardien des rituels de cette région, mais la famille fut déportée de force à Yuendumu, une réserve construite dans la fin des années 1940. Des centaines de Warlpiri furent forcés à vivre là, et la pression d'une cohabitation si misérable avec tant de monde mena à l'éruption régulière de conflits. Dans les années 1950, le gouvernement construisit une autre réserve sur la bordure nord du Désert de Tanami, où certaines familles, dont celle de Nakakut, furent forcées d'aller s'installer. Les conditions du début étaient horribles. Dans les années 1960, les peuples Warlpiri et d'autres peuples Aborigènes à travers le continent virent leurs luttes reconnues par une série de nouvelles lois. La réserve devint la communauté autogérée de Lajamanu. Les Warlpiri gagnèrent une

---

2 NDA 1 : Enregistré à Lajamanu, NT, Australie en 1984 à Warlpiri, traduit par Nakakut Barbara Nakamarra Gibson et édité en 1995 pour le CD-ROM *Dream Trackers/Pistes de Rêves* (Glowczewski 2000). Une version française fut publiée avec un commentaire (Glowczewski et Nakamarra Gibson 2002).

immense revendication terrestre en 1978, ce qui leur permit de re-négocier avec les compagnies minières et de recevoir une compensation financière pour les explorations qu'ils autorisaient. Si des anciens exprimaient leur inquiétude à propos de la destruction de leur terre, y compris le risque de contaminer le réseau souterrain d'eau, d'autres Warlpiri signaient et continuent à signer divers accords, ce qui génère constamment des conflits.

Dix ans après ce rêve, Nakakut vint pour la naissance de ma deuxième fille, Nidala, quand je vivais à Broome, sur le littoral de l'Océan Indien. Je l'emmenai à Gantheaume Point, que les gardiens Aborigènes locaux, les ancêtres Djugun du père de ma fille, associent avec le Rêve de l'Émeu Géant, Karnanganja, dont la piste est partagée avec les tribus du désert. Au fond de la grande falaise rouge, il y a de nombreux petits bassins qui se remplissent d'eau après le départ de la marée. Quand nous avons « goûté » cette eau salée avec nos pieds nus, je me suis soudainement sentie transportée dans le désert, pendant que Nakakut qui portait mon bébé recula de quelques pas pour s'éloigner de ce qu'elle appelait le pouvoir de l'endroit. Je ressentis un *déjà vu* vis-à-vis de son rêve, où elle avait voyagé sur les traces de l'Émeu ancestral et goûté un bassin sacré du Rêve Pluie avec ses pieds. Sentir l'eau et la terre avec mes pieds, et accéder à une expérience différente de l'espace-temps, est l'une des nombreuses façons dont j'ai été invitée par son peuple et par d'autres peuples autochtones que j'ai rencontrés pendant les quarante dernières années à partager avec eux une terre en devenir, à décoloniser mon esprit, et à travers leurs leçons, à autochtoniser l'anthropologie.



**Figure I.1** Nakakut Barbara Nakamarra Gibson mène ses sœurs Nakamara (Perilpa, Jenny, Beryl) et Melody Napurrurla pendant la danse rituelle pour son Rêve Prune Noire. Lajamanu © B. G. (1984)

## Chapitre 1 : Devenir terre

J'avais dix-huit ans, lorsque, pendant un cours stimulant sur l'histoire de la philosophie d'Héraclite à Foucault, notre jeune enseignant nous invita à lire l'*Anti-Œdipe*. Je le dévorai avec passion. En ces jours post-1968, des programmes éducatifs avaient été établis dans les lycées afin de financer des activités créatives. C'est ainsi qu'avec sept de mes camarades, nous écrivîmes un script et jouâmes dans un film que nous appelâmes *Angoisse* (1974). Notre enseignant accepta de jouer le rôle du roi-fou dans cet étrange film qui questionnait la religion et le pouvoir.

« Le visage couvert de dessins psychédélics, chacun de nous, déguisé en néo-antique, déposait à tour de rôle un objet au pied d'un monticule de sable dans une carrière. Chaque offrande de la procession était entrecoupée d'une courte séquence où le déposant mettait en scène, dans son quotidien, une angoisse cristallisée dans l'objet de son offrande. Pour ma part, je déposai un cadre vide car dans ma séquence j'essayais de dessiner le contour de mon reflet, depuis la main gauche posée sur le miroir, jusqu'à la main droite qui tenait le feutre et ne pouvait donc se contourner elle-même : impossibilité de représenter le mouvement, et allusion au dessin d'Escher où une main sort d'un dessin pour dessiner une autre main créant l'illusion d'optique d'une bande de Moebius. Le film se terminait par un banquet dans la carrière où l'une d'entre nous, parée de voiles blancs, était portée sur une table pour être peinte avec la nourriture du festin. »<sup>3</sup>

L'année suivante, inscrite à l'université de Jussieu-Paris 7 (maintenant appelée Université Paris Diderot) pour étudier l'économie et l'administration sociale, j'ébauchai un bref commentaire à propos de l'*Anti-Œdipe* qui consistait à systématiquement souligner chaque mention de Marx que faisaient les auteurs. C'était ma façon de valider un cours critiquant le développement capitaliste à travers les pays du Tiers-Monde. D'abord assez sceptique à la réception du texte, mon professeur finit par me remercier pour l'avoir incité à lire Deleuze et Guattari, car son cercle marxiste d'économistes voyaient l'*Anti-Œdipe* avec suspicion. C'était une toute autre affaire pour les admirateurs qui s'entassaient dans l'amphithéâtre à l'université de Vincennes-Paris 8, où Deleuze présentait ses cours en dialogue constant avec Guattari. Je finis par m'inscrire là-bas en 1977, pour un Master en cinéma avec une mineure en philosophie. C'était bien avant que Deleuze ne publie *L'Image-Mouvement* ([1983] 2008). Mais il venait juste de publier l'essai "*Rhizome*" avec Guattari, et sa proposition d'une conception anti-hiérarchique des choses m'enthousiasma. Je n'étais pas un de ces étudiants ou spectateurs qui arrivaient bien avant le cours afin de s'assurer une place dans l'amphi. Je préférais les marges, dans tous les sens du terme.

Il y avait tant de choses créatives qui arrivaient dans cette université expérimentale, située à l'orée du bois de Vincennes. En particulier, les rassemblements organisés par le MLF (Mouvement de Libération des Femmes), les séminaires tenus par le groupe Psyché & Po organisé par Antoinette Fouque, sans oublier les cours dispensés par Hélène Cixous (1976), qui, en 1974, fonda le premier Centre d'Études Féminines en Europe au sein du nouveau département Textes et Sociétés. Je me retrouvai à filmer et documenter un remarquable festin,

3 B. Glowczewski (2012) Collures : Du cinéma expérimental à l'anthropologie. Disponible en ligne : <http://www.cinedoc.org/%2Fuserfiles%2FCOLLURES%2520-%2520%2520DU%2520CIN%2520%2520MA%2520EXP%2520%2520RIMENTAL%2520-%25202013.pdf&usg=AOvVaw0T5zc-ibI1OUo3zqL9k08W>.

NDA 2 : Voir le film : <https://vimeo.com/315628049>

exclusivement destiné aux femmes et qui rassembla des centaines de femmes dansant sur l'esplanade autour d'un feu de joie<sup>4</sup>. C'était sous la direction et la supervision de Claudine Eizykman, autrice de films expérimentaux et créatrice de la Paris Films Coop, que j'achevai mon Master en présentant l'un des films expérimentaux que j'avais fait avec une petite caméra Webo<sup>5</sup> mécanique à ressort. Pour ce film expérimental, *Picturelure*, je finis par créer toutes sortes d'effets visuels basés sur des petits dessins et des techniques d'animation, sans son, et en travaillant image par image. Tous mes autres films expérimentaux se concentraient sur l'exploration du corps féminin. De nombreuses femmes à l'époque découvraient leurs corps à travers une variété d'expériences privées et publiques, à travers l'amour, l'écriture, l'action politique et les performances artistiques. J'ai eu la chance d'avoir bénéficié d'un atelier d'été en études de genre à l'université de Californie, Santa Cruz en 1974, suivi d'un cours enseigné par l'anthropologue féministe américaine Judith Brown à l'université de Jussieu-Paris 7. Elle nous offrit une synthèse du biais masculin omniprésent dans la littérature anthropologique, qui était à l'époque l'objet d'une vive critique, notamment par certaines anthropologues féministes qui réinterprétaient systématiquement l'histoire de l'anthropologie, en particulier aux États-Unis<sup>6</sup>. On pouvait aussi voir ce mouvement féministe de l'anthropologie prendre place en France, sous l'égide de figures emblématiques telles que l'anthropologue Nicole-Claude Mathieu (1985) à l'EHESS, qui co-fonda le journal *Questions féministes* en 1977.

Alors que l'*Anti-Edipe* et *Mille Plateaux* fourmillent tous deux de références anthropologiques, ils ne contiennent pratiquement aucune critique de la domination masculine ou de débats concernant le genre. Certes, le « devenir-femme » est affirmé comme l'une des virtualités rhizomatiques qui traversent les deux sexes, ce qui dans une certaine mesure questionne la dualité du genre, mais le travail acharné et les résultats qui questionnent le biais androcentré que l'on trouve dans les interprétations des sciences humaines et sociales, y compris dans la psychanalyse, ne sont aucunement mobilisées dans l'un ou l'autre des deux volumes de *Capitalisme et Schizophrénie*. Guattari, cependant, soutenait une pluralité de luttes minoritaires, y compris le mouvement du FHAR (Front homosexuel d'action révolutionnaire) créé en 1971 par l'auteur Guy Hocquenghem avec Françoise d'Eaubonne, co-fondatrice du MLF. D'Eaubonne allait plus tard créer l'association Ecologie-Féminisme en 1978 et proposer les concepts d'écoféminisme et de phallocratie<sup>7</sup>.

Guattari était l'ami de plusieurs anthropologues, et notamment Pierre Clastres, qui est devenu plutôt célèbre pour sa *Société contre l'État* inspirée par les Amérindiens du Paraguay et du Brésil, ainsi que Robert Jaulin, auteur de *La mort Sara* et *La Paix Blanche*, deux livres critiquant la colonisation, l'un focalisé sur l'Afrique et l'autre sur la forêt amazonienne. Jaulin dénonçait l'ethnocide déployé contre les peuples autochtones, un concept créé par l'anthropologue et spécialiste du Viêt-Nam Georges Condominas ([1957] 1977). A la suite de Mai 1968, Jaulin fut aussi responsable de la création du Département d'Ethnologie à Paris 7 Jussieu. Michel de Certeau, qui enseignait aussi là-bas, fut l'enseignant référent pour mon mémoire de Master, « Anthropologie des cinq sens », dont la dernière page, comme les 63 précédentes, fut tapée sur une petite machine à écrire et ponctuée d'une myriade d'ellipses :

« Si je devais reprendre ce travail à zéro aujourd'hui, je ne partirais plus de mythes pour prétendre cerner l'appréhension sensorielle d'autres cultures, mais de films dits ethnographiques. Non que je considère l'information comme plus objective : il y a autant de subjectivité dans la transcription visuelle du comportement des gens qu'il

---

4 <http://www.cinedoc.org/film-1958-fete-de-femmes-a-l-universite-de-vincennes.html>

5 (NDT) Ce modèle : [https://fr.wikipedia.org/wiki/Cam%C3%A9ra\\_Path%C3%A9\\_Webo\\_M16](https://fr.wikipedia.org/wiki/Cam%C3%A9ra_Path%C3%A9_Webo_M16)

6 Rosaldo et Lamphere (1974) ; Rubin (1975) ; Ortnet et Whitehead (1981) ; Moore (1988)

7 Voir le documentaire : Alessandro Avellis, *La Révolution du désir* (2006) ; Albistur et Armogathe (1977 : 458).

peut y en avoir dans celle écrite et dans l'interprétation d'un mythe. Mais c'est que arrivée au bout d'une hypothèse, ayant espéré trouver « matière » à une relativisation, à l'aide de philosophies d'autres cultures, je m'aperçois que la « démonstration » est métaphysique, alors que je prétendais y échapper... tout au long de ce parcours, c'est comme si tout ce qui pouvait se suggérer comme matière s'était systématiquement évaporé, satisfaisant au principe de métamorphoses permanentes que j'évoquais tout le long : j'ai été prise à mon propre piège... il reste de garder de ce texte la sensation d'un voyage pas plus physique que métaphysique, mais alchimique... c'est une jouissance que je ne regrette pas bien qu'elle relève déjà de l'ordre d'un vieux rêve (qui n'exclut pas la prémonition !) : le passé des autres peut être notre futur...

Mon désir d'images présentes aujourd'hui correspond à un nouveau besoin, peut-être éveillé justement par ce bain d'images intemporelles, les mythes... C'est certainement avec des yeux neufs que je regarde aujourd'hui un aborigène qui prépare de la farine, ou un peul qui conduit des vaches, un indien qui se peint ou un polynésien qui brûle la terre... le rythme de ces gestes, leur complexité dans l'espace, ce qui se suggère de part d'automatisme, et de part d'extrême recueillement m'apprend de façon plus immédiate plus indélébile et précisément plus sensorielle, la présence vivante d'une sensualité qui nous échappe, toujours personnalisée bien que culturelle, et complice d'un rapport d'amour à certains objets, certaines plantes, certains animaux ou plus généralement au dessus et dessous de la terre, pareil à celui que tristement nous réduisons au genre humain et encore...

J'ai parfois l'impression que la magie c'est se surprendre de voir quelque chose que nous ne voyions pas dans ce que nous regardions, d'entendre quelque chose que nous n'entendions pas dans ce que nous écoutions, de sentir une odeur là où nous prétendions qu'il n'y en avait pas, d'être en extase en mangeant du chocolat ou de ne plus sentir la limite de jointure entre sa peau et ce que l'on touche... Nous pourrions tous alors être des apprentis sorciers, et la baguette magique ne serait autre que nos sens en un et mille ... » (Glowczewski 1978)

Cet extrait représentait une myriade d'idées diffuses qui, pendant cette période, étaient directement nourries par les écrits et des images dérivées d'autres cultures, mais aussi par expérimentation sensorielle personnelle, comme ma pratique des films expérimentaux qui cherchait à provoquer des émotions, une sorte de musique optique, pour affecter la perception sans tenter de représenter une intention symbolique. J'étais aussi imprégnée des luttes des femmes qui, à chaque coin du monde, commençaient à sérieusement questionner la domination masculine, et avec les réponses créatives de divers peuples opprimés par la colonisation, en particulier les populations autochtones qui s'organisaient entre elles pour affirmer leur propre souveraineté. En amenant ma petite caméra 16mm en Australie, j'ai essayé de prolonger la technique expérimentale en filmant les rituels des femmes Warlpiri image par image<sup>8</sup>, mais, après avoir vu les effets spéciaux d'accélération et de superposition de leurs mouvements que j'avais utilisés dans les premières pellicules, les femmes Warlpiri m'ont dissuadé de continuer à filmer de cette façon expérimentale. Elles m'ont simplement demandé de conserver les rythmes de leurs danses et de ne pas montrer ces films aux hommes de mon pays, car leurs rituels étaient exclusivement destinés aux femmes. Ce voyage allait complètement changer ma vie et chaque aspect de mon existence, en particulier vis-à-vis des questions de genre.

---

8 Dans un film 16 mm comme j'en ai utilisé, il y a vingt-quatre images par seconde mais le mécanisme de la caméra permettait d'imprimer chaque image séparément, ou en séquences courtes de deux à douze images à la suite, et ensuite de rembobiner le film pour filmer à nouveau image par image, créant ainsi des superpositions.

## *L'Expérience autochtone australienne du rhizome*

« Pour les Aborigènes australiens une errance, localisée par des itinéraires terrestres (appelés Rêves) de héros mythiques, définit un espace/temps spécifique. Les voyages de "rêve" des ancêtres mythiques (anthropomorphes, animaux, plantes ou forces de la nature) ont marqué la terre qui se présente aujourd'hui à nous comme la preuve d'un temps dit de Rêve. La terre avec ses monts, ses grottes, ses ruisseaux et ses trous d'eau, ses minéraux, ses végétaux et ses animaux est ainsi l'espace du Rêve et se lit comme un réseau de signes en correspondances intimes : la terre, en "incarnant" le Rêve, matérialise la mémoire des hommes garantissant en quelque sorte leurs liens avec elle comme avec le Rêve.

Le Rêve n'est pas un espace/temps de création mais de transformations de conditions préexistantes qui ne sont jamais tout à fait explicitées dans les mythes. Le Rêve évacue la question de l'origine des choses, il est un principe actif de métamorphoses et la métamorphose, nous le verrons, est l'image d'une dynamique sociale particulière aux Aborigènes. C'est par le Rêve que tout prend sens et vie, mais, à travers tout ce qui existe, c'est la terre qui est la source du pouvoir qui fait le Rêve ce pouvoir passe par toutes les "énergies" inhérentes à la matière, dites forces vitales des espèces qui constituent le Rêve et la vie.

Les ethnologues ont traduit en anglais par "Dreaming" - "être en train de rêver", "action de rêver", "rêvant" - les termes aborigènes que les 500 ethnies (language groups) australiennes utilisent pour parler, à la fois, de leurs histoires mythiques, du temps de référence de ces histoires et des itinéraires terrestres correspondant aux voyages des héros de ces histoires, associés à des espèces naturelles auxquelles les Aborigènes s'identifient. Pour les Aborigènes, "Dreaming" c'est la Loi. La forme progressive anglaise "être en train d'être" n'a pas son équivalent en français, mais cette traduction nous signale la notion de devenir, spécifique aux Aborigènes, du "Dreaming". Nous nous poserons le problème de savoir ce qui est supposé **en devenir** dans cette formulation car rien, a priori, - ne nous permet de postuler qu'il y a un sujet à l'"être en train de rêver". Pour la commodité d'expression nous emploierons le mot Rêve pour parler des histoires, du temps et des itinéraires mythiques qui constituent donc ce que les Aborigènes appellent leur Loi.

Le Rêve, en tant que Loi, est par excellence un principe d'adaptation à la fois au niveau symbolique et social. Nous verrons comment peut être fluctuante l'identification aux héros mythiques, de chaque Aborigène, homme ou femme, qui hérite de la responsabilité du gardiennage spirituel d'itinéraires terrestres correspondant aux voyages mythiques des héros définis alors comme ancêtres. Nous verrons que ce contrôle spirituel de la terre correspond d'une part à une certaine identité aborigène et, d'autre part, à un certain fonctionnement politique où les femmes ont une place active. » (Glowczewski 1981<sup>9</sup>)

C'est ainsi que commençait ma thèse de doctorat en anthropologie, 'Le Rêve et la Terre – Rapports au temps et à l'espace des Aborigènes d'Australie', que Félix Guattari venait de terminer de lire lorsqu'il m'a appelé un jour pour m'inviter à venir discuter à son appartement rue de Condé. Ce jour-là, le 18 janvier 1983, après plusieurs heures de questions, il me demanda de rester afin de pouvoir continuer notre discussion en public, car c'était l'heure de son séminaire hebdomadaire (il n'y avait pas d'étudiants, principalement des chercheurs et des gens travaillant en santé mentale, des militants, etc). Le séminaire fut enregistré et quatre ans plus tard il fut publié dans la première édition de *Chimères*, le journal

que Félix Guattari créerait avec Gilles Deleuze en 1987. Un second séminaire que nous fîmes ensemble en 1985 fut aussi enregistré, encore une fois à son appartement rue de Condé. La transcription de ces deux séminaires, « Espaces de rêves Warlpiri », constitue l'ouverture de la partie I du présent livre, sous le titre de « L'expérience autochtone australienne du rhizome ».

Guattari rencontra douze hommes Warlpiri de Lajamanu (la communauté dont je parlais dans ma thèse de doctorat), quand ils furent invités par les organisateurs du festival d'Automne en 1983 pour peindre une peinture de sol faite sur une tonne de sable qui recouvrait une salle entière du Musée d'Art Moderne à Paris. Ils furent aussi invités à danser un rituel qu'avait rêvé une femme Warlpiri, Janjiya Nakamarra au théâtre de Peter Brook : le théâtre des Bouffes du Nord. Nous avons ensuite tenté d'organiser – dans le cadre de la fondation transculturelle qu'il avait initié avec Jean-Pierre Faye – une rencontre avec des guérisseurs venus de ce que nous appelions à l'époque le Cinquième Monde – afin de le différencier du premier monde (les pays capitalistes occidentaux, dont le Japon et la Corée du Sud), le second monde (l'Union soviétique et le Bloc communiste), le Tiers Monde (les pays dits sous-développés de l'hémisphère Sud) ou le quatrième monde (qui désignait les personnes souffrant de la pauvreté à l'intérieur des pays riches). Le cinquième monde selon Guattari rassemblait les peuples autochtones qui avaient été colonisés par différents états mais qui résistaient dans leur affirmation d'une souveraineté existentielle, aux côtés d'autres groupes proclamant leur autonomie, dans des régions comme la Corse, le Pays basque ou Palestine. Pour Guattari ([1985] 1986), ce genre de mouvements étaient nationalitaires et non nationalistes. Nous ne fûmes pas en mesure d'assurer le financement nécessaire pour organiser l'événement que Félix voulait appeler le Festival Arc-en-ciel. Les couleurs de l'Arc-en-ciel devinrent plus tard un drapeau de reconnaissance utilisé à la fois par les peuples autochtones et les Fiertés Gays et les mouvements pour l'égalité matrimoniale. Les couleurs de l'arc-en-ciel devinrent un signe de reconnaissance pour un appel collectif contre l'homophobie, mais aussi contre l'homogénéisation d'un monde, afin d'affirmer les multiplicités émergeant à travers le globe dans des rassemblements transculturels, et des festivals chamaniques ou néopaïens.

Ma thèse en anthropologie fut supervisée par Maurice Godelier, spécialiste de la Papouasie-Nouvelle Guinée, qui analysait la domination supposée universelle des femmes à travers une grille de lecture marxiste. Je n'étais pas d'accord avec lui, car ma propre expérience personnelle et le temps éclairant que j'avais passé sur le terrain en Australie en 1979, m'avaient convaincue que reconnaître la singularité féminine n'induit pas nécessairement une domination des femmes par les hommes. Comme je l'explique dans le chapitre 2, "Espaces de rêves Warlpiri", les gardiennes de ces rituels – qui se décrivent comme des *businesswomen*, femmes d'affaires, les affaires étant la traduction en anglais aborigène de leurs activités rituelles – m'ont permis de vivre ma propre subjectivité féminine de l'intérieur vers l'extérieur. Aux côtés des femmes Warlpiri, j'ai vécu une expérience troublante et submergeante d'une dissolution complète dans un corps collectif qui ne pourrait être capturée par aucune essentialisation du féminin, mais affirmait plutôt une singularité cosmologique d'un devenir-féminin qui traversait toutes les formes de vie. Les peuples Warlpiri qui, pendant les années 1950, ont été forcés à leur corps défendant de s'adapter à un style de vie sédentaire, venaient à peine de ré-acquérir leurs droits à un vaste territoire (600 km N/S x 300 km E/O) et avaient commencé à inventer de nouvelles formes d'auto-gestion de l'ancienne réserve et de réoccupation de leurs sites sacrés ancestraux. L'opportunité de partager la vie de communauté de ces familles Warlpiri, qui ont dû apprendre à re-nomadiser en voiture, m'a donné raison de croire et d'imaginer un monde futur où les peuples Aborigènes seraient peut-être en mesure de nous aider à répondre à de nombreuses questions concernant le genre, ainsi que les impasses que nous expérimentons, relativement à la consommation prise dans des formes destructives de développement et des environnements de vie, du tissu social actuel et de ses mentalités.

« Dans les années 1970, certains médias alternatifs ou « underground », comme le magazine français *Actuel*, promouvaient une collusion postmoderne entre des tribus autochtones et la science-fiction high-tech. En arrivant à Lajamanu en 1979, je fus frappée d'une vision apocalyptique : l'entrée de la vieille réserve de Hooker Creek, établie sur la bordure du Désert Tanami à des centaines de kilomètres de la plus proche station d'essence, était jonchée de tas de vieilles voitures, de réfrigérateurs, et d'autres déchets occidentaux, répandus dans la brousse comme une parodie de notre société de consommation mais aussi comme un étalage de pièces détachées pour les Warlpiri, qui y prendraient ce dont ils avaient besoin pour construire des camps de fortune ou réparer leurs voitures. J'étais attiré par ce paysage onirique de fin du monde, qui résonnerait plus tard avec la "Zone" de *Stalker* (1979) de Tarkovski. La résistance mentale et physique minimaliste de la « Zone » était un endroit interdit, 'dangereux' à traverser. D'une certaine façon, pendant les nombreux mois que j'ai passé à Lajamanu – ainsi que dans d'autres lieux Aborigènes – j'ai aussi appris à manœuvrer à travers des espaces de connaissance interdits, incarnés dans le paysage : des zones d'information et des camps rituels étaient restreints aux hommes ou aux femmes et à différents niveaux d'initiation, des points de campement et des chemins à éviter à cause d'un décès, des sites sacrés auxquels on ne pouvait pas accéder, ou qui nécessitaient un protocole rituel de présentation aux esprits. Le paysage était plein d'esprits croisant le temps d'une façon perpendiculaire mais laissant des traces et des symptômes de maladie. Le langage était constamment fragmenté par des mots tabous à remplacer par des murmures et des gestes évoquant le défunt, des synonymes, ou simplement laissés comme des trous « sans nom », une ponctuation de vides commémoratifs, l'espace aussi pour la réémergence virtuelle à travers de nouvelles révélations de rêve, après la levée de la période de deuil. » (Glowczewski 2014)<sup>10</sup>

En revenant à mon travail de terrain initial en Australie, j'ai rêvé d'endroits de refuge qui permettraient de dériver vers l'imaginaire futuriste de désastre et de survie comme les Warlpiri en ont expérimentés dans le désert, ayant eux-mêmes déjà expérimenté la colonisation et son impact violent dès le début du XX<sup>e</sup> siècle et jusqu'aux années 1960. Un groupe de recherche collectif que j'ai dirigé en anthropologie urbaine m'a amené à rencontrer divers groupes clandestins, amateurs d'un réseau de quelques 300 kilomètres de tunnels à travers les carrières minérales souterraines parisiennes, dont l'accès était interdit au public. Avec eux, j'ai exploré leurs pratiques nocturnes de marche à travers le monde souterrain sous Paris, ainsi que leurs différentes motivations pour investir leur temps dans cette activité (Glowczewski et al. 1983). Félix accepta de préfacer notre livre *La Cité des Cataphiles*, qui portait le sous-titre « Mission anthropologique dans les souterrains de Paris ».

« A quoi bon ces implosions vertigineuses dans l'endeça du jour et de la nuit? Pour réimpulser la lutte de Thanatos contre Eros, l'un et l'autre épuisés par des décennies d'abus psychanalytiques? Ce n'est certes pas sur ce terrain que nous entraînent nos auteurs! Leur envers de la ville n'est pas un arrêt de mort. Bien au contraire, le **rhizome des intensités-catacombes** qu'ils nous font découvrir constitue une mégamachine de désir, porteuse de vie à l'incandescence ou, à tout le moins, des plus folles

---

10 (NDT) Re-traduit depuis l'anglais. Beyond the frames of film and Aboriginal fieldwork, in Arnd Schneider and Caterina Pasqualino (eds), *Experimental film and Anthropology*, Londres: Bloomsbury: 147-164.

“relances”, comme en témoigne par lui-même le caractère surprenant, “dopant” de cet ouvrage» (Guattari [1983] 1986 : 242<sup>11</sup>)

Le chapitre 3, « Guattari et l’anthropologie : Territoires existentiels parmi les Aborigènes australiens », a été initialement publié dans l’anthologie *L’Effet Guattari* (Alliez et Goffey 2011), issue du colloque organisé par le Département de philosophie de l’université Middlesex en 2007. Dans ce chapitre, je discute des divers débats autour de la notion d’un rhizome d’intensités, proposée par Deleuze et Guattari. Pour ces gens qui se nourrissent en récoltant des ignames qui poussent sur des rhizomes souterrains, ce terme n’est pas une simple métaphore poétique, mais une réalité quotidienne, une figure de pensée qui en retour devient simultanément un modèle d’organisation sociale, environnementale et mentale. Cette rencontre entre la forme d’une plante, une façon de se comporter collectivement et de penser collectivement, est l’une parmi de nombreuses autres façons de tisser et d’entremêler ce que Guattari appelait les trois écologies au cœur de son écosophie : une écologie environnementale (l’environnement naturel et culturel, incluant toutes strates machiniques supplémentaires), une écologie sociale (à la fois du local et du global) et une écologie mentale (de processus de subjectivation concernant l’individu aussi bien que le collectif).

De nombreux Aborigènes d’Australie définissent l’espace-temps des Êtres de Rêve (*Dreaming*) – le Rêve Igname, le Rêve Kangourou ou le Rêve Pluie – comme leur Loi, où la vie des êtres humains est intimement liée avec toutes formes d’être vivants, qu’ils soient des animaux, des plantes, la pluie ou les étoiles, mais aussi avec une multitude de sites auxquels ils et elles sont connectés et qu’ils et elles considèrent comme sacrés. Cette géographie simultanément onirique et géologique fit une impression durable sur Félix, et finit par le conduire à orienter son travail commun avec Deleuze de façon un peu différente. Dans ses *Cartographies Schizoanalytiques*, Guattari ([1989] 2013) développera une façon de penser son concept de territoires existentiels et la ritournelle<sup>12</sup> qui est simultanément plus multi-situationnelle et onirique. Pour les Warlpiri et leurs voisins du désert, chaque chose nommée a son propre Rêve, son rêve comme une image-force, un devenir d’un modèle de pensée et une façon d’agir qui concerne l’humain autant qu’il concerne d’autres êtres vivants, y compris des endroits dans la terre, qui sont aussi infusés de vie. En conséquence, le Rêve de l’Igname est le rêve d’un réseau ouvert sur un nombre infini de lignes imprévisibles qui sillonnent la terre d’au-dessus et d’en-dessous, qui fêlent la terre et l’ouvrent lorsque les rhizomes deviennent grands et les lianes s’accrochent aux arbres qu’elles rencontrent sur leur chemin. Le Rêve de l’Igname est aussi une série de relations entre des générations et des groupes locaux, l’expérience simultanée à la fois singulière et commune d’un esprit qui devient incarné dans certaines personnes et qui en même temps les met en résonance, à travers la vie éveillée et l’espace-temps du rêve, dans un multivers infini.

« *Puurda* (l’Igname) est venu de l’Est, depuis Yawulawulu, et il a voyagé jusqu’à Talala. Les lianes montaient, et les racines s’élançaient sous la terre, très nombreuses, en direction de Lajamanu. De petites ignames sortirent. Ces ignames, les Japanangka,

---

11 (NDT) Extrait de la Préface de *La cité des cataphiles*, Les Méridiens 1983 (édition augmentée. ACP, 2008), republié in F. Guattari, « 1983 – La ville d’ombre », *Les Années d’hiver 1980-1985*, Babelio, 1986: 239-242.

12 La ritournelle apparaît pour la première fois dans l’un des comptes-rendus cliniques de Guattari, intitulé « Monographie sur R.A. », qui fut écrit en 1956 – quand il avait à peine vingt-six ans – puis, dix ans plus tard, dans « Réflexions pour des philosophes à propos de la psychothérapie institutionnelle » (*Cahiers de philosophie de la Sorbonne 1*, 1966). Ces références sont citées dans *Psychanalyse et transversalité* (Guattari, 1972 : 18-22, 86-97), comme l’a indiqué Guesdon (2016 : 18-19). NdT : *Clinique, musique et expression – Le concept de ritournelle chez Félix Guattari et Gilles Deleuze (1956-1980)*, Thèse de Philosophie en Sciences Sociales, EHESS.

Napanangka, Japangardi et Napangardi ont tous vu le Courlis *Wirntiki*, et elles sont descendus dans le sol. Comme elles descendaient, le sol est devenu mou.

Les Ignames sont allées à Munju. La nourriture se répandait partout. Le peuple Ignose a regardé en arrière vers son pays. Mon Rêve, mon *Jukurrpa* avait grandi partout, l'Ignose de Yawulawulu qui appartient aux Japanangka, Napanangka, Japangardi et Napangardi.

Mon *Jukurrpa* est aussi allé à Yumurrpa. Pas vraiment l'igname, mais les feuilles *yuparli* qui ont donné naissance à de nouvelles ignames. La racine a grandi sous la terre et est allée à Jukakarinya. Ignose a regardé l'autre au loin. Elle a continué. Le peuple de Yawulawulu continua sa route, traversant Talala. Ensuite il s'est arrêté pour toujours. Il était fatigué d'essayer d'aller partout, tout le temps. Nos pères Japanangka et Japangardi se sont arrêtés. C'est pourquoi Yumurrpa n'est pas à nous, mais aux (hommes) Jupurrurla, Jakamarra, (et femmes) Napurrurla et Nakamarra. » (Nelly Morrison Napanangka)<sup>13</sup>

Telle est l'une des narrations mythiques des ancêtres du Rêve Ignose, commun aux ignames d'aujourd'hui et aux hommes et aux femmes qui portent le nom de ce Rêve et son devenir totémique, c'est-à-dire, l'obligation de prendre soin des ignames afin qu'elles puissent continuer à pousser. Si les peuples anciens, semi-nomadiques, chasseurs-cueilleurs ne cultivaient rien, ils et elles chantaient, dansaient et créaient des peintures afin d'assurer la reproduction de l'espèce, c'est-à-dire qu'au moyen de ces activités rituelles (qui, pour nous, sont aussi artistiques), ils et elles réactualisaient la mémoire de la relation d'interdépendance qui permettait la continuité de l'espèce. Par exemple, l'un devait transmettre, à travers des chants, des récits, des peintures cartographiques et les danses qui les performant, ce qu'on pourrait appeler des sites de multiplication de l'espèce. Pour les ignames, cela a à voir avec une grotte sacrée particulière où de très anciennes racines ne doivent pas être dérangées, au risque de mettre en danger le réseau tout entier. Selon les Warlpiri et leurs voisins du désert, c'est avec l'aide des étoiles dans le ciel nocturne qu'ils savent quand le moment est venu où ils peuvent creuser le sol pour récolter les ignames. Cette saison est indiquée quand les étoiles « pointeuses » repères de la constellation de la Croix du Sud touchent l'horizon, c'est le moment de manger les ignames qui sont alors échangées pour de la viande. Les femmes sont celles qui fournissent les ignames aux hommes, en échange des kangourous qu'ils chassent, et cet échange est davantage à propos de l'échange entre les genres : les hommes doivent donner le gibier à leurs belles-mères, qui, selon l'obligation rituelle, doivent en retour leur donner les ignames. Ce rituel d'échange, qui rappelle à tous et toutes l'alliance entre les sexes, doit spécifiquement être accompli au moment où les étoiles de la Croix du Sud brillent à l'horizon.<sup>14</sup>

Les versions chantées des mythes sont cryptées ou codées dans une sorte de code minimaliste afin de mémoriser des repères terrestres importants et vitaux, comme des balises ou des marqueurs dans le paysage terrestre et céleste intégré dans les lignes de chant qui deviennent interconnectées sur le continent dans une multitude de réseaux superposés ponctués par des sites sacrés.

« *Miyikampi kampi yarlaangka warlawuru*

Le Rêve Ignose de Miyankipi prend différentes routes entre  
Mount Theo et Yawulawulu

13 Enregistré à Lajamanu, traduit du Warlpiri avec B. Nakamarra Gibson (Glowczewski 2000).

14 Voir *Lajamanu* (60'), documentaire par B. Glowczewski, 2018: <https://vimeo.com/289440509>; voir aussi Laughren et al. (2014)

*ngamarna nguluna marimari pijarra ngulu*  
La première racine marche et la petite vient avec elle

*warlawurulu Talalapungu wirlimpangulu Talalapungu*  
*Warlawuru* la liane feuillue monte le long de l'arbre, et voici la mère (igname), la grande qui fait des jeunes à Talala

*mardi mardila jutajutarla*  
quand l'igname fait se craqueler le sol, parce que *mardi* est une grosse igname et *jutajuta* signifie qu'ils le cueillent

*mardinya laparparnka ngamarna lapirpunga*  
*Mardi* en grande nombre ils obtiennent de la racine partout

*yarla pari pari ngamarna pirlpiwangkanya*  
*Yarla* est partout dehors quand ils la prennent et la laissent

*papirdaji taja wararujuruju*  
Papirda est *yarla*, la patate douce. »<sup>15</sup>

Si les paroles des chants sont codées, c'est parce que leur performativité réside ailleurs que dans les contenus narratifs des couplets. Il s'agit de chanter les attachements à la terre comme des engrammes qui deviennent simultanément inscrits dans le sol tellurique, le corps et l'esprit. De plus, chaque enfant est supposé être une incarnation de l'un des vers du chant, semé dans le sol par l'un des ancêtres d'un Rêve dont le nom et le site d'insémination est révélé dans un rêve au père, à la mère ou à un proche ou ami de la famille dans le camp. Comme l'explique Betty Jamanawita Nungarrayi :

« *Jukurrpa* (le Rêve) pris *Ngarlajiyi* (l'Igname) de *Yarduralinyi*. Il prit le nom de mon père. L'esprit de mon père alla avec le Rêve à *Yamakangu*. La fleur d'igname a parlé au Rêve Igname. Elle a dit : *Ngarlajiyi*, et l'igname a poussé, l'esprit de mon père.

*Jukurrpa* est parti. Il est allé dans un endroit *kumanjayi*. Les feuilles ont grandi. Une nouvelle igname est née. Les racines se sont étendues très loin. Elles ont emmené le Rêve à *Ngarrnka*. Elles sont allées en lignes parallèles. La fleur d'igname a parlé.

A *Yalingparunyu* une nouvelle igname est née. Le Rêve a fait une igname dans le sol humide. Les feuilles se sont couchées. Elles étaient d'un vert brillant, nourries par l'eau dans le sol. Le Rêve de mon père a pris son nom. L'Igname a étendu ses racines. De nouvelles racines, longues, très longues, ont voyagé jusqu'à *Yinikimpi*. Le long du chemin, elles donnaient des tubercules.

Mon père a senti le sol, il l'a frappé. La terre était dure là où les tubercules ont poussé. Les racines se sont étendues jusqu'à *Lapurrkurra*. Il a creusé et creusé et il a suivi les racines jusqu'à *Ngarranji*. Le Rêve avait fait tomber les racines tout près d'ici, à *Yarunkanyi*, l'endroit de *Napaljarri*, *Nungarrayi*, *Japaljarri* et les peaux de *Jungarryi*. C'est là où le nom de mon père fut laissé. Il l'a laissé

---

15 Cycle de chant *Yarla* par *Nampiya Judy Jigili Napangardi* et les femmes *Lajamanu*, 1995, traduit du *Warlpiri* par *B. Nakamura Gibson*. Enregistré et édité par *B. Glowczewski* (2000).

avec d'autres enfants-esprits *Kurruwalpa*. Le nom de mon père est tombé dans la cave-source Pankulmanu. Le Rêve qui a conçu mon père a continué vers Waputarli, mais là-bas l'histoire ne m'appartient pas. Je suis de Yarunkanyi. C'est ici que j'ai été conçue. Mes parents récoltaient des graines dont ils ont fait du pain<sup>16</sup>, et qu'ils ont mangé. C'est comme ça que ma mère m'a attrapé en elle. Mon père a trouvé mon enfant-esprit dans les graines de son pays. L'esprit venait du Rêve *Ngarrka* (Homme Initié) qui est là-bas. Mon père et son frère étaient les gardiens de ce Rêve. Il organisait les danses et les cérémonies de Loi pour cette terre. Je suis née, et j'ai appris à danser, à chanter et à peindre mon Rêve. » (Jamanawita Betty Nungarrayi).<sup>17</sup>

Après ma quatrième longue période de terrain en Australie en 1984, je me suis trouvée sans logement permanent à Paris. Félix Guattari me proposa une pièce vide dans son appartement dans laquelle rester pour quelques mois, où je commençai à écrire mes notes pour ce qui deviendrait *Rêveurs du Désert*. Le livre obtint un certain succès à la publication en 1989, principalement parce que j'avais écrit très honnêtement à propos de mes expériences de terrain, avec une perspective très critique en exprimant mes doutes et mes déceptions autant que mes passions et mes enthousiasmes pour le monde féminin que j'avais découvert là-bas. Je raconte dans « Guattari et l'anthropologie » (Chapitre 3) que chaque matin nous discussions mon terrain et ce que j'essayais d'écrire. Félix prenait des notes sur certains des passages que je lui lisais, et jouait un peu autour de la traduction de mes mots depuis la langue Warlpiri. J'ai cherché à obtenir une compréhension de son positionnement en relation à une lecture non-freudienne des mythes et des rêves que je venais d'enregistrer. Il était très excité par le fait que les Warlpiri affirmaient voyager à l'intérieur de l'espace-temps mythique du Rêve et en même temps ramener de ces voyages des révélations oniriques directement connectées à ce qu'ils vivaient dans leur vie quotidienne.

Le témoignage de Nakakut Barbara Gibson Nakamarra en atteste (Prélude). Son récit montre la façon dont les femmes ancestrales des totems Émeu et Pluie – les Warlpiri disent *Jukurrpa*, Rêves – lui ont révélé deux chants, tandis que les femmes de son entourage qu'elle a aussi vu dans son rêve la chargeront d'une tâche parce qu'elle finira par avoir des échanges avec les Blancs pour négocier les droits au territoire pour une zone qu'une compagnie minière souhaite explorer : elle pourrait devenir la bénéficiaire de *royalties* qui sont distribuées parmi les peuples Aborigènes identifiés comme des propriétaires traditionnels d'une région spécifique. Dans son rêve, cette compensation prend la forme d'un « camion » puisque la plupart des Autochtones australiens qui reçoivent une compensation achètent souvent des 4 x 4 afin d'avoir une façon plus expéditive de voyager à travers leurs territoires.

En plus du droit à une forme de compensation vis-à-vis des minéraux extraits, les tribus Aborigènes concernées reçoivent aussi un pouvoir de veto afin de refuser des explorations minières ou des opérations sur leurs territoires. Ces droits ont été reconnus dans la Loi sur les Droits Fonciers Aborigènes de 1976 (Aboriginal Land-Rights Act) appliquée au Territoire du Nord, qui permettait aux Autochtones australiens de revendiquer des territoires où des membres hommes et femmes de chaque groupe local ont des fonctions de gardiens spirituels et rituels par leurs connexions spirituelles aux sites sacrés : les sites de leurs Rêves. Les Warlpiri ont gagné leur revendication foncière en 1978, et quand j'arrivais, à cette époque, sur leur territoire, ils venaient juste de commencer à expérimenter avec cette nouvelle

16 (NDT) Le terme employé pour ce « pain » est « damper » : synonyme de *bush bread* (pain buissonnier) et *seedcake* (gâteau de graines), ce terme européen désigne le pain ancestralement réalisé par les Aborigènes, en concassant des graines dont on fait ensuite une pâte qu'on cuit à la braise.

17 Traduit par B. Nakamarra Gibson en 1995, depuis l'enregistrement original de 1984 en Warlpiri par Glowczewski (2000).

liberté d'accepter ou de décliner de nouvelles formes de développement proposées par l'État ou par des compagnies privées. Les débats à cette époque incluaient des centaines de gens qui discutaient de savoir s'ils devaient accepter l'exploration minière pour exploiter les minéraux, et, si oui, quelles en seraient les conditions. De nombreux anciens étaient réticents à accepter des expéditions minières exploratoires qui pourraient potentiellement perturber les réseaux déjà fragiles de nappes phréatiques dans le désert. D'autres poussaient en faveur de l'autonomie économique vis-à-vis de l'État que semblait offrir cette opportunité minière. D'énormes sommes d'argent furent injectées dans des organisations aborigènes par les compagnies minières, qui pendant trente ans ont percé des trous à travers chaque partie du paysage désertique du continent. Des réunions concernant le forage des terres ont continué de se multiplier au fil des décennies, à tel point que pour certains membres autochtones de la communauté cela devint presque un emploi à plein temps de voyager à travers diverses régions d'une réunion à l'autre pour écouter les propriétaires traditionnels revendiquer des compensations financières en raison de leurs Rêves et de leurs lignes de chants qui traversent les territoires. Mais avec chaque nouveau permis pour l'exploration minière, les lois australiennes forcent les Aborigènes, une fois de plus, à statuer sur leurs liens sacrés ancestraux en leur faisant correspondre des sections spécifiques de la terre, à travers une démonstration de leurs régimes d'appartenance totémique tels qu'ils ont été décrits par les anthropologues, ceux d'antan mais aussi ceux des anthropologues qui sont aujourd'hui recrutés par les compagnies minières, l'État ou par des myriades d'organisations et d'avocats qui représentent des membres de différentes familles Aborigènes, qui peuvent soit former des alliances, soit entrer en conflit entre eux concernant des intérêts partagés.

Les Aborigènes d'Australie ont pu développer des stratégies sociales et rituelles impressionnantes face à la colonisation. Bien qu'ils étaient initialement plutôt inclusifs avec leur parenté et leurs alliés dans la distribution des compensations, afin d'éviter des inégalités de ressources et l'émergence de groupes dominants, les titulaires des droits sont progressivement devenus de plus en plus exclusifs et les conflits qui en ont résulté ont entraîné des divisions dans la communauté. Au cours de chaque nouvelle réunion, les débats devenaient plus houleux, et ce d'autant plus qu'aujourd'hui les Warlpiri ne doivent pas seulement faire face à des négociations concernant le pétrole et l'or, mais aussi l'uranium et la fracturation hydraulique (pour le gaz de schiste). La réponse immédiate à cela, apportée par maints groupes autochtones du Territoire du Nord et le reste du continent australien, fut de se rassembler en solidarité et en opposition à cette extraction continue des énergies fossiles. Le mouvement anti-extractiviste gagne en popularité, particulièrement avec la plus jeune génération qui – au travers des réseaux sociaux – ont assisté aux luttes d'autres populations autochtones autour du monde, qui ont aussi expérimenté de première main les dégâts que peuvent faire sur l'environnement certaines compagnies multinationales et de tels processus d'extraction. Confrontés à des rappels quotidiens de la multiplication des preuves et des avertissements concernant le changement climatique, cette jeune génération est fière de s'identifier comme Aborigène, même si aujourd'hui la plupart d'entre eux ont une ascendance métissée autochtone et européenne-australienne<sup>18</sup>, et ne vivent plus à la campagne mais fréquentent des écoles en ville. Les Rêves Aborigènes et l'histoire des pratiques traditionnelles et de gestion de la terre (notamment avec la gestion des feux de brousse, à travers des incendies contrôlés à la saison appropriée) sont aujourd'hui devenus une ressource précieuse qui donne l'occasion renouvelée d'enseigner et maintenir les traditions, et fournit en outre des opportunités importantes aux géologues, aux astrophysiciens et autres scientifiques d'apprendre des informations vitales pour le futur par la connaissance maintenue et transmise

---

18 Nouvelle note de l'auteur : métissage aussi avec des travailleurs d'autres continents, chameliers pakistanais ou afghans, plongeurs asiatiques, coupeurs de canne à sucre du Pacifique, soldats américains.

à travers ces pratiques anciennes (Glowczewski et Laurens [2015] 2018). Comme Noam Chomsky (2016) l'a également noté récemment :

« Je crois qu'il y a eu des développements tout à fait porteurs d'espoirs pendant les dix à quinze dernières années. Les communautés autochtones ont commencé à trouver une voix pour la première fois dans des pays avec de grandes populations autochtones comme la Bolivie... En Equateur il y a beaucoup de conflits entre les peuples autochtones et les gouvernements qu'ils soutenaient à la base. C'est une immense avancée pour le monde entier. C'est en quelque sorte d'une incroyable ironie que tout autour du monde les forces de proposition les plus importantes pour essayer d'empêcher la course au désastre sont les communautés autochtones. (...) A moins de vivre sous un caillou, tout le monde sait que nous faisons face à une potentielle catastrophe environnementale, et pas dans un futur lointain. Tout autour du monde, ce sont les communautés autochtones qui essaient de nous retenir : les Premières Nations au Canada, les peuples autochtones en Bolivie, les Aborigènes en Australie, les peuples tribaux en Inde. C'est phénoménal que tout autour du monde ce soit ceux que nous appelons "primitifs" qui essaient de sauver d'un désastre total ceux d'entre nous qu'on appelle "civilisés"<sup>19</sup> ».

### ***Totem, tabou et Loi des femmes***

Pourquoi des concepts Aborigènes qui furent traduits très tôt en Australie comme « Dreamings » ont-ils été décrits à travers l'histoire de l'anthropologie sous le nom de totem ? Le terme totem est un mot inspiré par l'un des concepts venus des Algonquins du Canada, mais qui est devenu généralisé pour décrire une forme de spiritualité commune à une diversité de peuples à travers le monde, pour lesquels des humains affirment être connectés corps et âme à des animaux et à d'autres formes de vie non-humaine. Les spécialistes se sont immédiatement multipliés, et ont présenté des arguments conflictuels dont ils tentaient de faire émerger un accord consensuel sur les critères communs qui seraient vécus et expérimentés de façon similaire par une multitude de sociétés et de cultures dites totémiques.

Durkheim et son neveu Mauss (1901-1902) ont combiné une myriade de variations complexes destinées à s'insérer dans la théorie qu'ils se sont efforcés d'affirmer comme le système fondateur de classification universelle. Les débats totémiques concernant l'existence (ou la non-existence) d'une religion parmi les peuples non-monothéistes allaient inspirer ensuite l'ouvrage de Durkheim *Les Formes élémentaires de vie religieuse* ([1913] 2008), dont les arguments reposent essentiellement sur les monographies Arrente (Aranda ou Arunta) d'Australie centrale par Spencer et Gillen (1899). J'ai montré ailleurs (Glowczewski, 2014b)<sup>20</sup> que parce que Durkheim se focalisait sur le rituel d'un seul clan, il a manqué dans son analyse l'importance de l'attachement spirituel des hommes et des femmes aux vastes pistes terrestres ainsi qu'au réseau qui interconnecte les différents clans et groupes linguistiques au-delà de leur territoire local, à travers tout le continent.

Au même moment, Freud écrivait *Totem et tabou*, où, sur la base de pratiques tirées d'observations ethnographiques similaires, il projetait la supposée universalité du tabou de l'inceste à l'aube de l'humanité et pendant la petite-enfance de chaque être humain. Après que l'anthropologue polonais Bronislaw Manilowski eut rejeté sa théorie sur la base de son travail

---

19 (NDT) « *Enlightened* ». J'ai choisi l'adjectif civilisé car c'est bien aux Lumières (*Enlightenment*) qu'on doit la notion de *civilisation* de la modernité.

20 En ligne : Glowczewski B. (2014) « Rejouer les savoirs anthropologiques : de Durkheim aux Aborigènes », *Horizontes Antropologicos* 41. *Antropologia e Políticas Globais*, dirigé par Ondina Fachel Leal & Guilherme Waterloo Radomsky : 381-403.

de terrain extensif dans les îles Trobiand du Pacifique, Freud envoya Geza Roheim pour vérifier le complexe d'Œdipe en Australie. Roheim, disciple de Freud et linguiste de talent qui travailla avec les peuples du désert dans les années 1930, développa sa propre interprétation de la scène primitive et d'un complexe de fusion avec la mère. J'ai montré ailleurs pourquoi je n'étais pas d'accord avec les interprétations de Roheim, ni avec celles de Freud (Glowczewski [1991] 2017)<sup>21</sup>. Alors que Roheim avait une vision très biaisée des femmes, j'ai examiné ces questions du point de vue des femmes du désert. Ni Freud ni Roheim n'avaient pris en considération des éléments présents dans certaines ethnographies, qui leur auraient permis de comprendre que le tabou majeur en Australie n'était pas réductible au complexe d'Œdipe, mais était d'une nature bien plus complexe, que j'avais cherché à montrer dans ma recherche entreprise dans les années 1980. Tout ceci, bien entendu, fit les délices de Guattari.

Le tabou bien connu commun à toute l'Australie autochtone interdit à tout homme d'interagir non seulement avec la mère de son épouse, mais aussi avec toutes les femmes classifiées comme de potentielles belles-mères (qui pourraient même être du même âge que lui). Ce n'est pas là, comme le prétendait Freud, une métaphore pour le tabou de l'inceste mère/fils mais plutôt, comme je l'ai indiqué dans ma recherche, une précaution contre l'inceste père/fille. En effet, la règle qui interdit à tout homme de s'approcher (et même de parler avec) des femmes dont il aurait le droit d'épouser la fille a à voir avec la neutralisation du risque qu'il soit amené à épouser sa propre fille<sup>22</sup>. Mais le tabou a aussi un autre effet : il est si honteux d'être approché par sa belle-mère en public que quand deux hommes se battent, il suffit que la belle-mère réelle ou potentielle de l'un d'entre eux approche pour qu'il fuie la scène, honteux. J'ai assisté à ceci de mes propres yeux en plusieurs occasions, en 1979 et au début des années 1980. De plus, ce tabou offre à toute femme le pouvoir d'intervenir vis-à-vis des hommes classés comme des gendres potentiels afin d'empêcher les abus conjugaux, ou l'abus d'autres femmes ou de jeunes filles. Ce dispositif était en place depuis bien longtemps et était encore en vigueur pendant mon travail de terrain ; cependant, il s'est progressivement dégradé, en partie du fait de la sédentarisation forcée des Australiens autochtones, et en partie du fait d'une promiscuité imbibée d'alcool qui a mené à une montée de la violence domestique et à l'irrespect des tabous.

À l'époque où j'ai écrit mon premier article académique : « Affaire de femmes ou femmes d'affaires. Les Warlpiri du désert central australien », j'ai avancé l'hypothèse selon laquelle certains rituels masculins consistant à faire saigner le pénis montraient que le complexe de castration en Australie n'était pas une question de « manque » (au sens psychanalytique du terme) de la part des femmes, mais indiquait le désir des hommes de saigner comme des femmes. L'évaluateur de mon texte pour le *Journal de la Société des Océanistes* (Glowczewski 1981b), Bernard Juillerat, m'a recommandé d'inclure l'essai « Les Blessures Symboliques » de Bruno Bettelheim à ma bibliographie, ce que je fis après avoir pris le temps de l'emprunter à la bibliothèque et de le lire. Le travail de Bettelheim avec des adolescents en souffrance en France, qui s'infligeaient intentionnellement du mal et se faisaient saigner, proposait l'hypothèse qu'ils s'adonnaient à l'automutilation d'une façon similaire à certaines pratiques Aborigènes par lesquelles les hommes expérimentent le flux féminin de sang menstruel qui leur manque. Je me sentais peu à l'aise pour apposer un diagnostic psychanalytique sur de telles pratiques rituelles. Nous avons beaucoup parlé de ces questions avec Guattari, en particulier pendant la période où j'ai fait de la recherche pour le Comité de Prévention du Ministère de la Santé pendant l'épidémie de SIDA en France dans le début des années 1980. Pendant cette période j'ai publié un livre en français, *Adolescence et*

---

21 En ligne : Glowczewski B. 1991 « Entre rêve et mythe : Roheim et les Australiens », *L'Homme* 118 : 125-132 (à propos de G. Roheim (J. Morton and W. Muensterberger eds), *Children of the Desert II*, University of Sydney, 1988).

22 Si une de ces femmes était enceinte de lui.

*Sexualité – L'entre-deux* (1995), dans lequel je comparais des pratiques rituelles et des discours à propos de la relation entre l'amour et la mort, les différences façons culturelles dont les adultes transforment les jeunes gens vers un devenir hommes et femmes, les risques individuels, collectifs et environnementaux du bris des tabous, et la reconnaissance variable et variée du statut adulte à travers le monde. À la suite de cette étude, il m'a semblé que les peuples aborigènes, plutôt que de pointer le « manque » d'un homme au regard du pouvoir féminin de saigner (ou vice-versa, comme il est commun dans l'approche freudienne de la castration du pénis), accordaient plutôt de la valeur à une forme d'androgynie de Rêve que l'on rencontre parmi de nombreux héros totémiques, et qui est re-jouée à travers une danse rituelle qui sépare les hommes et les femmes. Chaque groupe rejoue à sa propre façon ses devenirs homme-femme ou femme-homme, qui ne concernent pas seulement les corps mâles et femelles mais aussi d'autres corps totémiques : des animaux, des plantes, le vent, ou des objets comme un bâton à fourir. Un Bâton à Fourir, comme un Homme-Serpent ou une Femme-Serpent. De la même façon, une femme Bâton à Fourir n'est pas identique à un homme Bâton à Fourir. Le Rêve Kana (Bâton à Fourir) dit que ces femmes ont percé le pénis d'un violeur, qui détachait son long pénis de son corps pour l'envoyer, tel un serpent, afin de les pénétrer quand elles urinaient dans les buissons, comme le raconte un narrateur Warlpiri dans ce chapitre. Quand les hommes rejouent ceci, ils deviennent des hommes-femmes Bâton à Fourir, mais lorsque les femmes rejouent ceci, elles deviennent des femmes-hommes Bâton à Fourir : chaque genre expérimente ici, d'une façon différente, avec son pouvoir de Rêve transgenre.

Dans la deuxième partie de ce livre, « Totem, tabou et Loi des femmes », je propose trois essais qui ont à voir avec la relation entre totems, tabous et organisation sociale comparée à la modélisation topologique de l'hypercube que j'ai développée dans ma thèse de doctorat (1988) et qui fut publiée en 1991 sous le titre *Du Rêve à la Loi chez les Aborigènes*. Deux chapitres sont directement extraits de ce livre qui n'a pas encore été traduit en anglais : « Agir et devenir : rituels et mythes Warlpiri » (Chapitre 4) et « Interdire et jouir : tabous Warlpiri » (Chapitre 5). Le chapitre 6, « Une approche topologique à la cosmologie et l'organisation sociale australienne », est une synthèse de mes idées telles que je les ai publiées dans le journal australien *Mankind* (1989), qui résume la méthode topologique que j'ai adoptée, dans le cas présent pour comparer la société Warlpiri où j'ai travaillé avec des données disponibles à propos d'autres groupes autochtones australiens.

L'hypercube a servi d'inspiration du fait des façons dont la dérivation cubique résume les huit sous-sections algébriques de *noms de peaux* – le système de classification non-hiérarchique interprété par Claude Lévi-Strauss dans son livre *Les Structures élémentaires de la Parenté* ([1947] 1970), mais qui est aussi commenté par une diversité d'autres mathématiciens et anthropologues. Mon usage de l'hypercube au niveau des structures de parenté m'a aidé à montrer visuellement comment le système d'échange des peuples aborigènes du désert ne peut être réduit ni résumé à un échange restreint (comme le maintenait Lévi-Strauss), le soi-disant modèle « dravidien » qu'on rencontre dans d'autres régions du monde telles que l'Inde ou les Amériques, où les hommes échangent leurs sœurs comme épouses. À la place, je me suis spécifiquement focalisée sur les actions des Warlpiri qui affirment qu'ils n'échangent pas leurs sœurs mais que deux hommes échangent leurs nièces comme épouses : pour que cela se produise, la logique requiert l'implication non pas de deux, mais au moins de quatre groupes exogames. À partir de là, l'échange n'est pas restreint et réciproque (A donne à B qui, à son tour, donne à A) mais « généralisé » et « asymétrique », comme l'on dit dans les études de parenté, mais que je préfère appeler unilatéral : A donne à B qui donne à C qui donne à D qui donne à A, afin de perpétuer un nouveau cycle qui se maintient dans cet ordre mais ne peut recommencer dans l'ordre inverse. Pour résumer : c'est l'équation minimale pour s'allier avec le multiple.

Un hypercube, ou un cube avec huit perspectives différentes, était aussi très utile dans la mesure où il se présente comme une figure topologique où il n'y a pas un point spécifique ou une perspective principale mais plutôt, au strict minimum, huit perspectives avec une multitude d'autres au-dessus ou en-dessous, en fonction de l'espace de référence ou selon la façon dont nous nous situons. De cette façon, l'hypercube m'a fourni des lunettes permettant de voir plus clairement l'espace comme une multiplicité et ainsi affirmer une proposition anthropologique qui remettait aussi en question la position de Lévi-Strauss dans son ouvrage sur le totémisme (1962), où il définit les systèmes totémiques australiens comme une forme pure de nominalisme classificatoire. Il est certainement vrai que l'acte de nommer joue un rôle essentiel dans les mythologies australiennes autochtones, mais comme je l'ai souligné dans le titre de la première partie *Du Rêve à la Loi*, « Nommer et localiser », les enjeux de nommer sont dérivés de dynamiques toponymiques. En d'autres termes, les noms mettent en mouvement (pendant des voyages et en accord avec les lignes de chant), mais ils sont aussi ancrés dans des endroits et dans des territoires linguistiques. A ce titre, les langages et les visions des choses changent en fonction du site et de la ligne de Rêve en fonction de laquelle nous regardons le reste du réseau. Dans *La Pensée sauvage* (1962), Lévi-Strauss rend un véritable hommage aux objets sacrés des Aborigènes en reconnaissant que leur statut totémique est aussi territorial (ce que je discute en profondeur dans le chapitre 4 du présent ouvrage). Dans *La Potière Jalouse* (1981), Lévi-Strauss utilise la figure topologique de la bouteille de Klein pour parler des mythes Amérindiens. Sous cet éclairage, Lévi-Strauss était satisfait de voir que j'avais aussi utilisé des figures topologiques pour placer en résonance les structures de mythes, de rites, de parenté et de tabous Aborigènes. Mais en contraste avec la compréhension de mon travail qu'ont un certain nombre de mes collègues en France ou ailleurs, ma méthode n'était ni structuraliste au sens de Lévi-Strauss, ni lacanienne.

Je cherchais des structures paradoxales qui ne se positionnent pas contre leurs opposés, mais les articulent plutôt de façons complexes, telles celles qu'on trouve dans le travail de Stéphane Lupasco sur la logique non-aristotélicienne qu'il appelle « logique dynamique du contradictoire »<sup>23</sup> – une logique dynamique et non-exclusive, valorisant l'hétérogénéité et la complexité, que Dominique Temple, qui enseignait à l'université Paris 7, a appliqué aux Amérindiens et que Jean-François Matteudi et moi-même avons aussi appliqué aux pratiques cataphiles des souterrains parisiens. (Glowczewski et al. [1983] 2008). J'ai tenté de déployer une anthropologie qui soit dynamique, et non située en-dehors de l'histoire, ni même en-dehors de la continuité historique humaine. Pour être parfaitement honnête, à l'époque, j'étais plus inspirée par les peuples Aborigènes eux-mêmes, et un certain nombre d'anthropologues m'ont reproché de « devenir indigène » (*going native*). Je pense que cette critique de mon travail était basée sur un raisonnement défectueux, ne comprenant ni à quel point nous avons encore besoin de décoloniser nos compréhensions occidentales, ni comment nos sciences elles-mêmes sont devenues trop occidentalisées, suite au privilège accordé à une certaine histoire de la science, et qui est parfois même inconsciemment informée par un biais sexuel. Je travaillais depuis le modèle de l'hypercube en le considérant comme un Rêve aborigène, c'est-à-dire une image-force qui réorganisait mon réel : je l'ai testé afin d'organiser les données que j'ai collectées en Australie, et en comparaison avec les autres données que je pouvais trouver sur les peuples autochtones australiens. J'étais aussi inspirée par la science-fiction, par exemple la nouvelle qui raconte la construction d'une maison hypercubique dans laquelle nous ne savons jamais vers quel extérieur nous sortirons, ni à travers quelle porte nous reviendrons (Heinlein 1941).

23 Stéphane Lupasco était un philosophe roumain qui vivait et travaillait en France. Dans *Trois matières* ([1960] 2003), il utilise les catégories « actuelle » et « potentielle » permettant de résoudre des éléments contradictoires à un niveau plus élevé de réalité ou de complexité. Les trois matières évoquées dans le titre sont définies comme : physique, avec une logique d'homogénéité ; biologique, avec une logique d'hétérogénéité ; et psychique, avec une logique du contradictoire et la notion de tiers-inclus.

La partie la plus importante de ma méthode de recherche à l'époque était d'insister sur le fait que, d'après les peuples Aborigènes avec lesquels je vivais, on disait des hommes et des femmes qu'ils et elles ne faisaient pas et ne voyaient pas les choses de la même façon, et que c'était cette différence, comme avec n'importe laquelle des différences entre les coutumes et les langues locales, qui était pour eux « la même chose, différemment ». En d'autres termes, ils étaient capables de penser l'hétérogénéité simultanément comme une reconnaissance de singularités irréductibles et comme la condition pour une communalité qui en aucun cas n'homogénéisait l'ensemble : c'est ainsi que les autochtones australiens avaient développé cette façon ingénieuse de pratiquer l'échange à travers les millénaires, d'un bout à l'autre du continent, sans pour autant devenir un peuple unique, mais en fournissant plutôt une manière de laisser s'épanouir de multiples langues, de multiples modes de vie, et de multiples façons d'expliquer leur monde.

Lorsque j'ai soutenu ma thèse (d'Etat) de doctorat en 1988, Guattari a critiqué mon approche topologique, car il voyait plusieurs raisons de s'en méfier : d'une part, son rapport apparent avec le structuralisme que Deleuze et lui avaient critiqué, et d'autre part, ce qui lui semblait être un usage de la topologie similaire à celui de Lacan et de certains autres lacaniens, qui usaient de figures topologiques telles que le ruban de Möbius, le tore, ou les nœuds, pour penser l'inconscient. Trois ans plus tard, avec la publication de mon livre (Glowczewski 1991), et ayant incité Deleuze à le lire, Guattari changea d'avis. Ayant tout juste surmonté une longue dépression, il voyait maintenant le monde dans une lumière nouvelle. *Cartographies schizoanalytiques* (1989) et *Les Trois Ecologies* (1989), ainsi qu'une variété d'autres articles sur l'écophilosophie guattarienne, avaient été publiés dans l'intervalle. Mais c'est après sa mort en 1992 que Stéphane Nadeau rassemblerait ces articles dans une unique anthologie de 586 pages : *Qu'est-ce que l'écophilosophie ?* (2013), qui demeure non publiée en langue anglaise :

« Une telle concaténation de l'écologie environnementale, de l'écologie scientifique, de l'écologie économique, de l'écologie urbaine et des écologies sociales et mentales, je l'ai baptisée : écophilosophie. Non pour englober tous ces abords écologiques hétérogènes dans une même idéologie totalisante ou totalitaire, mais pour indiquer, au contraire, la perspective d'un choix éthico-politique de la diversité, du dissensus créateur, de la responsabilité à l'égard de la différence et de l'altérité. Chaque segment de vie, tout en demeurant inséré dans des phylums transindividuels qui le dépassent, est fondamentalement saisi dans son unicité. La naissance, la mort, le désir, l'amour, le rapport au temps, au corps, aux formes vivantes et inanimées appellent un regard neuf, épuré, disponible. Cette subjectivité que le psychanalyste et éthologue de l'enfance Daniel Stern appelle le "soi émergent (1)", il nous appartient de la réengendrer constamment. Reconquérir le regard de l'enfance et de la poésie aux lieux et places de l'optique sèche et aveugle au sens de la vie de l'expert et du technocrate. [...] Se dégager donc d'un faux nomadisme qui nous laisse en réalité sur place, dans le vide d'une modernité exsangue, pour accéder aux lignes de fuite du désir auxquelles les déterritorialisations machiniques, communicationnelles, esthétiques, nous conviennent. Créer les conditions d'émergence, à l'occasion d'une réappropriation des ressorts de notre monde, d'un nomadisme existentiel aussi intense que celui des Indiens de l'Amérique pré-colombienne ou des Aborigènes d'Australie. »<sup>24</sup> (Guattari [1993] 2015:99)<sup>25</sup>

24 (NDT) Disponible en ligne : <http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2018/03/17chi07.pdf>

25 Dans la compilation de Guattari édité en français par Nadaud (2013:31-4), deux notes différentes indiquent que le *Nouvel Observateur* a publié une version courte de la « cité subjective » le 14 novembre 1981, en retranchant entre autres ce paragraphe : « Le nomadisme sauvage de la déterritorialisation contemporaine appelle à une appréhension "transversaliste" de la subjectivité en cours d'émergence, une

### ***La Pratique Aborigène de la transversalité et du dissensus***

En 1985, Claire Parnet (qui mènerait plus tard un entretien avec Gilles Deleuze dans un film documentaire d'un format exceptionnellement long : *L'Abécédaire*<sup>26</sup>) créa *L'Autre Journal* avec Michel Butel, Antoine Dulaure et Nadia Tazi. C'était un magazine sur papier recyclé, fourmillant de mondes hérités enchanteurs, ainsi que ceux en cours d'invention. Je finis par publier plusieurs articles dans ce journal, y compris un entretien en polonais avec l'écrivain de science-fiction et auteur de *Solaris*, Stanislaw Lem :

« La théorie de l'évolution que nous enseignons dans les écoles est toujours trop pauvre : nous parlons de mutations hasardeuses dues à la sélection naturelle, mais cela est insuffisant. Prigogine crée les fondations pour une théorie qui donne leurs places à la fois à l'ordre et au chaos. » (Lem 1984)

Guattari était excité par les propositions publiées dans *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science* (1979), un ouvrage d'Ilya Prigogine co-écrit avec Isabelle Stengers, qui participait souvent aux séminaires de Guattari rue de Condé. À cette période, cette dernière m'offrit son exemplaire de *Différence et Répétition* de Deleuze ([1968] 1995), fourmillant de passages surlignés et de ses notes dans les marges. Je digérai très lentement ce travail. Ce n'est que bien plus tard que je réalisai à quel point une grande partie de ce que j'écrivais pouvait être dérivée de l'articulation de ces deux notions.

Après avoir donné naissance à ma première fille, Milari, en Australie, je retournai avec elle à Paris afin que nous puissions être avec ma mère pendant ses dernières semaines, car elle se mourait du cancer. Pendant la même période, Guattari me donna un exemplaire de son dernier ouvrage, *Chaosmose* (1992). Il allait mourir quatre mois plus tard. J'ai continué à vivre à Broome sur la côte ouest de l'Australie jusqu'au retour final à Paris en 1998 avec mes filles, Milari et Nidala, et leur père, cinéaste et musicien profondément dédié à la promotion de sa culture Aborigène : Wayne Jowandi Barker (2011, 2016). Ces années dans le Kimberley m'ont menée à découvrir un nouvel univers Aborigène, que j'examine dans la partie III du présent ouvrage : « La Pratique Aborigène de la Transversalité et du Dissensus », deux concepts qui étaient au cœur des contributions de Guattari pendant ses collaborations avec Deleuze.

« En Australie, c'est "Aborigène" avec un 'A' majuscule : Aboriginalité, politiques et identité » (Chapitre 7) a été publié dans un ouvrage collectif intitulé *Le Pacifique Sud en Mouvement* (Douaire-Marsaudon et Tcherkézoff eds. [1997] 2005). Il discute la question de la pan-Aboriginalité et l'essentialisme stratégique dans l'identification tribale territoriale. De fait, les peuples Aborigènes avaient des centaines de noms pour se désigner dans différentes régions australiennes. Certains noms étaient utilisés pour désigner des voisins d'une façon différente que le nom employé par les membres de ce groupe avoisinant pour se désigner eux-mêmes. Parmi de nombreux peuples autochtones dans le monde, le mot employé pour s'identifier en tant que groupe signifie « humain », mais ce n'est pas systématique. Le peuple Warlpiri par exemple s'identifie comme la tribu Warlpiri avec des variations de langues distinguant les Warnayaka dans le nord-est, la majorité des personnes qui vivent à Lajamanu,

---

sorte de prise cherchant à articuler différents points de singularité (par exemple, une configuration particulière de l'environnement ou du paysage), des dimensions existentielles spécifiques (par exemple, la façon dont l'espace est vu par les enfants ou ceux qui sont physiquement handicapés, ou composent avec la maladie mentale), des transformations virtuelles fonctionnelles (par exemple des innovations pédagogiques) tout en affirmant un style et une inspiration qui aident à reconnaître, au premier regard, l'individu ou la signature collective d'un créateur. »

26 1988-1989 : avec des sous-titres anglais, *Gilles Deleuze de A à Z*, Pierre André-Boutang, Claire Parnet, Gilles Deleuze, Los Angeles : Semiotext(e)s (Deleuze et al. 2011)

et les Ngalia au Sud, qui vivent principalement à Yuendumu, la première réserve Warlpiri qui fut créée dans les années 1940. Elle devint si surpeuplée dans les années 1950 qu'un groupe de familles fut déporté de force vers une nouvelle réserve nommée Hooker Creek, qui devint Lajamanu. Tous les Warlpiri utilisent *Yapa* (le terme Warlpiri pour « humain ») pour s'identifier avec d'autres groupes linguistiques avec qui ils pratiquent des échanges le long d'un réseau qui s'étend sur des centaines de kilomètres à l'ouest, sur la côte de l'Océan indien, et des centaines de kilomètres au nord et au sud. D'autres peuples Aborigènes en-dehors de ce réseau étaient autrefois appelés *yapakarri*, « autres qu'humains », mais aujourd'hui ils sont reconnus comme Yapa. De façon similaire, n'importe quel peuple autochtone, ou n'importe quel peuple de couleur d'autres pays, peuvent être appelés Yapa, à la condition d'être vus comme partageant une situation similaire d'histoire coloniale ou de discrimination. Cette identification sociale peut aussi être étendue au-delà de la couleur : par exemple, dans un film à propos d'une équipe de basket étatsunienne, le héros italien, qui endurait maintes épreuves en tant qu'immigré, fut identifié comme Yapa avec beaucoup d'empathie par toute l'audience Warlpiri. De façon similaire, une personne blanche est considérée « comme » une Yapa quand elle partage avec des Yapa des expériences qui sont vues comme leur étant spécifiques, tels les rituels, le campement ou le partage de nourriture et d'autres choses.

Le mot « Européens » était communément utilisé en Australie par des personnes non-Aborigènes pour s'identifier entre eux, même s'ils descendaient de la première génération de colons. Ils sont appelés *Kardiya* par les Warlpiri et beaucoup d'autres groupes du désert. De façon similaire, dans le Nord de l'Australie, parmi le peuple Yolngu qui ont aussi des échanges traditionnels avec les Warlpiri, les Européens étaient appelés *Balanda*, une prononciation créole (Kriol) de « *Hollanders* », qui étaient les colons des îles Macassar. Bien avant la colonisation britannique, des pêcheurs Macassan voguaient jusqu'à la côte Nord de l'Australie pour récolter le *trepang*, et ils ont développé des relations d'échange avec les peuples Aborigènes du Nord jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle, quand le gouvernement australien interdit ce commerce<sup>27</sup>. À travers la période de la colonisation, des centaines de groupes Aborigènes de langues différentes avaient déjà établi des réseaux anciens d'échanges rituels à travers le continent. Mais ce n'est que dans les années 1960 qu'ils décidèrent de s'unir dans leurs luttes pour une reconnaissance commune.

En 1972, quatre militants installèrent un campement qu'ils appelèrent la Tente-Ambassade Aborigène devant le Parlement de Canberra, une performance politique qui affirmait la position d'exclusion des Premières Nations australiennes traitées comme des étrangers dans leur propre pays. Le Mouvement pour les Droits à la Terre décida ensuite d'adopter un drapeau commun pour les centaines de groupes langagiers différents, qui devint un symbole d'autodétermination et de souveraineté autochtone à travers toute l'Australie, aussi bien dans des manifestations que lors d'événements officiels. Quand la célèbre athlète, la sprinteuse Cathy Freeman, leva pour la première fois le drapeau Aborigène en célébration de sa victoire pendant les Jeux du Commonwealth de 1994, elle causa un scandale. Cependant, pendant les Jeux Olympiques de Sydney en 2000, lorsqu'elle gagna la médaille d'or du 400 mètres, la décision de Freeman de faire son tour d'honneur en portant à la fois le drapeau Aborigène et le drapeau australien avait entre-temps été reconnue et acceptée comme une pratique standard dans des événements sportifs et ailleurs. Le terme Aborigénité est devenu le signifiant d'une identité commune pour aider à créer des stratégies de pression en faveur de la reconnaissance des peuples Aborigènes comme occupants initiaux du continent. Le chapitre 6 discute deux compréhensions de l'identité. Il commence par explorer une identité de résistance, focalisée principalement sur la réécriture de l'histoire du contact. La

---

27 Voir G 2004 et le film par Wayne Barker et B G, *Esprit d'ancre*, CNRS images <http://videotheque.cnrs.fr/doc=980?langue=EN>

valorisation d'une identité nationale aborigène – symbolisée par un drapeau, des droits à la terre et la dénonciation de conditions de vie précaires – est analysée en termes d'exclusion et d'exploitation. Le chapitre se focalise ensuite sur une identité de continuité, basée sur le langage, les croyances religieuses et les pratiques. J'y montre qu'une conception Aborigène des visions du monde pré-contact est essentielle à la lutte pour affirmer la reconnaissance des droits traditionnels à la terre.

Depuis le début de la colonisation du continent en 1788, les peuples Aborigènes ont tenté de défendre leurs terres en s'opposant à ce que la loi coloniale a appelé *Terra nullius* : une terre supposée « sans habitants ». Et pourtant, les habitants vivaient en Australie depuis au moins 60 000 ans. La lutte pour les droits à la terre a mené à la Loi des Droits à la Terre du Territoire du Nord en 1976, qui autorisait les peuples aborigènes de la région – comme les Warlpiri – à réclamer leurs droits ancestraux établis par la distribution des responsabilités rituelles le long des chemins totémiques qui connectent les sites créés par leurs ancêtres du Rêve. Ce n'est qu'en 1992, après douze ans de procédures judiciaires contre l'État pour Eddie Mabo, un îlien de Torres Strait, que le concept de *Terra nullius* fut invalidé au niveau fédéral pour l'entièreté du continent. Aujourd'hui, aux côtés de quelques revendications territoriales qui ont été gagnées par voie de restitution à des groupes locaux pour le droit d'utiliser collectivement leurs terres ancestrales, plusieurs centaines de revendications sont toujours à différents stades de procédures judiciaires du tribunal institué pour prouver ce que la Loi des Titres Autochtones Mabo (Mabo Native Title Law 1993) entend par « titre autochtone » : la reconnaissance d'un principe autochtone de titularités précoloniales doit être démontrée en prouvant « la continuité de l'occupation des terres et des pratiques traditionnels ». Cette clause est bien évidemment biaisée par un système gouvernemental qui favorise les groupes ayant survécu à des massacres en restant sur les réserves construites sur leurs terres, où ils pouvaient continuer un certain degré d'utilisation de la terre. La continuité de la pratique traditionnelle est plus difficile à prouver pour d'autres groupes qui sont nés ailleurs, suite à la déportation ou à la fuite forcée de leurs parents. Depuis les années 1990, le processus de titre autochtone a provoqué de terribles conflits qui ont déchiré des familles, mais ce processus a aussi poussé de nombreuses personnes Aborigènes à explorer leur passé et revitaliser certains aspects de leur culture.

L'étendue totale de l'ethnocide, qui fut un véritable génocide, doit encore être convenablement mesurée, du fait du vaste nombre de victimes causées par les maladies contractées à travers des vêtements infectés, l'arsenic injecté dans leurs puits pour les empoisonner, et le grand nombre de massacres, remontant pour certains aux années 1930, et dont on continue à ce jour à découvrir les fosses communes dissimulées. Forcés par les missionnaires à adopter un style de vie sédentaire, les autochtones australiens furent convertis par toutes les églises chrétiennes – catholique, anglicane, baptiste ou évangélique – qui poursuivaient leur compétition prosélyte, après avoir interdit l'enseignement de l'Islam aux enfants Aborigènes d'ascendance métissée, dont les pères étaient des Musulmans, soit des conducteurs de chameaux importés du Pakistan dans les années 1920 pour faciliter l'exploration du continent, ou les pêcheurs de perles enrôlés par milliers depuis la Malaisie, ou d'autres îles, comme Timor, pour développer la plus grande extraction perlière du monde à Broome. Dès les premiers jours de la colonisation, les peuples Aborigènes de la côte ouest avaient été séquestrés pour du travail forcé pour la pêche perlière en eaux profondes, mais nombre d'entre eux refusaient, malgré le risque d'une rame dans la tête s'ils ne récoltaient pas les perles.

Les autochtones australiens durent aussi subir ce qu'on décrivit plus tard comme des politiques de blanchissement. Partant du principe génétique que la couleur noire de la peau semblait disparaître après quelques générations de mélanges entre les Aborigènes et les Blancs, les Arabes ou les populations asiatiques, le gouvernement nourrit le fantasme –

également partagé en Europe et en Amérique du Nord – de contrôler la reproduction Aborigène afin de favoriser la supériorité de la race blanche. Ainsi, le gouvernement décida de ségréguer les personnes à la peau la plus claire, afin de s’assurer que leurs enfants seraient encore plus « blanchis », tout d’abord en termes psychologiques, puis en termes d’ascendance génétique. Le gouvernement a ainsi créé un « protectorat » dont la fonction était d’envoyer sa police spéciale (dont le clergé) afin de réunir tous les enfants à la peau claire et de les arracher à leurs familles. Entre 1905 et les années 1970, un enfant sur cinq – entre nourrissons et adolescents – était capturé sous le prétexte que leurs familles biologiques étaient trop « tribales » et « sauvages » et ne pourraient les élever correctement. Bien que les enfants – issus soit de viols, soit d’authentiques histoires d’amour avec les premiers colons Européens – vivaient avec leurs familles, Aborigènes ou non, il était en fait illégal pour les uns comme pour les autres d’élever leurs enfants métis, même s’ils en avaient les moyens matériels. Il y a des centaines de lettres poignantes écrites aux protectorats de différents États australiens qui en attestent. D’autres enfants Aborigènes étaient eux aussi capturés si leurs parents étaient tués, ou emprisonnés pour cause de résistance.

Les « Protectors » étatiques refusèrent de rendre les enfants aux parents, puisque leur mission était de les « civiliser » (malgré eux), dans des internats qui fonctionnaient comme des orphelinats, où les jeunes enfants – tout comme les écoliers dans les colonies françaises ou en Bretagne – étaient punis s’ils parlaient leur langue maternelle ou s’ils évoquaient leurs familles perdues. On disait aux plus jeunes enfants et aux bébés que leurs parents les avaient abandonnés, et aux plus âgés qu’ils ne devaient jamais visiter leurs « tribus », sous peine de prison ou de perdre leur droit à travailler. Un « blanchissement » réussi visait à éduquer les enfants pour servir les Blancs en tant que domestiques ou travailleurs de ferme, puis épouser d’autres jeunes individus à la peau claire afin de graduellement effacer toute trace de peau noire. Dans ces institutions, ainsi que d’autres à travers le monde, un grand nombre de jeunes filles et de jeunes garçons furent violés, et bien souvent maltraités encore et encore par les familles de leurs employeurs. Certains des enfants finissaient par être adoptés et recevoir des soins et de l’amour, mais comme le récent documentaire *Serviteur et Esclave* réalisé par Hettie Perkins (la fille du célèbre boxeur et militant Charlie Perkins) l’a montré à travers des entretiens avec cinq femmes Aborigènes, le statut de servante ou de domestique masquait souvent une forme d’esclavage. Les enfants qui avaient été retirés de force à leurs familles Aborigènes furent nommés « les générations volées » – un nom qui leur fut donné par la Commission Royale, qui mena sa propre investigation dans les années 1990 sur la situation historique, et produisit, suite à des centaines d’entretiens avec les victimes ou leurs familles, le rapport dit « Ramenons-les à la maison » (*Bringing them Home*), qui recommandait une variété de programmes. Depuis, une pluralité d’initiatives pour le soin collectif ont tenté de pallier aux traumatismes passés et présents, notamment ces traumatismes qui sont passés de génération en génération, et les discriminations actuelles qui continuent à provoquer une variété de réactions violentes, la maltraitance de jeunes gens, et même le suicide. Le travail fourni par les enfants volés, adolescents comme adultes, était souvent non rémunéré, comme l’était celui des Aborigènes non métissés.<sup>28</sup> Les serviteurs et les bergers ne recevaient que de la farine, du thé ou du tabac, avec une petite ration de viande, jusqu’au moment où ils se révoltèrent dans

---

28 Entre 1963 et 1982, l’état français établit une méthode similaire d’enlever de très jeunes enfants à des familles pauvres sur l’île de la Réunion (Océan Indien) afin de les envoyer être élevés et employés par des fermiers dans la région centrale de la Creuse à cours de main-d’oeuvre. Nombre d’entre eux étaient maltraités et ne revinrent jamais sur leur île. Les survivants ont commencé un mouvement similaire à ceux des Aborigènes pour réclamer des réparations. En Guyane française, Wayana et Teko de l’Amazonie demandent depuis de longues années la création d’écoles et de lycées bilingues dans leurs propres villages, au lieu de devoir envoyer leurs enfants en ville où, coupés de la pratique des enseignements culturels de leur propre peuple, ils font face aux maltraitances et même au suicide.

différentes régions de l'Australie, grâce à des mouvements qui finirent par perturber le gouvernement d'alors.

« Le culte de la culture : circulation rituelle d'objets inaliénables et appropriation de savoirs culturels (Australie Centrale et du Nord-Ouest » (chapitre 8) fut publié dans l'ouvrage collectif *Des gens et des choses. Médiations sociales en Océanie (People and Things)*, Jeudy-Baillini et Juillerat eds, 2002). Il discute le contexte international des revendications contemporaines de la propriété culturelle, et le concept d'inaliénabilité qui, en Australie centrale et du Nord-Ouest, entoure la circulation rituelle des objets sacrés et les cycles cérémoniels dont ils font partie. L'expression « culte de la culture » dans le titre se réfère à une appropriation du terme « culture » par les Aborigènes du nord et du désert, qui n'était pas initialement utilisé lorsque j'ai commencé mes premières recherches en Australie. C'est comme si la popularité du concept occidental dans les politiques gouvernementales et les lois relatives à la terre avait presque sacralisé dans le terme de « culture » ce qui autrefois n'était employé qu'en référence à différentes pratiques, qu'elles soient rituelles ou non. L'inaliénabilité a été conceptualisée par l'anthropologue Annette Weiner qui a étendu son travail de terrain dans les îles Trobriand à d'autres sociétés océaniques. Dans *Possessions inaliénables. Le paradoxe de donner-en-gardant* (1992), elle discute des cas Aborigènes en Australie, en particulier mon analyse des données Warlpiri. Je dois dire qu'elle fut une inspiration pour moi lorsque, en 1980, elle vint parler de sa théorie dans un séminaire de Maurice Godelier à l'EHESS de Paris. Son intervention m'inspira et m'incita à étendre sa notion d'objets inaliénables produits par des femmes, telles les nattes tissées dans les îles Trobriand, aux cordes en cheveux (*hairstrings*) de femmes, coupés pendant les rituels funéraires en Australie centrale, – l'un des chapitres de ma thèse de 1981 qui avait frappé Guattari. On m'avait conseillé à l'époque de ne pas la publier comme un livre mais de traduire ce chapitre spécifique de ma thèse en tant qu'article pour la revue étatsunienne *Ethnology* (Glowczewski 1983a).

L'inaliénabilité est aussi la clé pour comprendre la circulation des rituels, des objets cérémoniels et d'autres savoirs de tribu en tribu à travers tout le continent. Mon but en me référant à l'exemple du Kimberley est de démontrer comment la circulation des objets cérémoniels après la colonisation (et jusqu'à la fin des années 1990), à travers la transmission de cycles cérémoniels initiatiques, était une véritable machine de production de culture(s), d'une part en régénérant des spécificités locales, et d'autre part en affirmant une procédure commune qui, au-delà des différences linguistiques, permettait aux échanges d'avoir lieu à travers des centaines de kilomètres. L'identité de chaque groupe local est renforcée par ce nomadisme rituel, qui est enrichi par de nouvelles formes religieuses dans lesquelles des variantes locales de ce que les Aborigènes appellent leurs Lois respectives nourrissent celles de leurs voisins. Cela est vrai des rituels des hommes aussi bien que des rituels des femmes, car les deux types de rituels aident à créer ces échanges qui renforcent le lien entre chaque groupe et ses endroits sacrés, et la possession inaliénable de ses objets sacrés. Une construction identitaire similaire peut aussi s'observer dans les rassemblements interrégionaux pour des danses mixtes traditionnelles, communément appelés « *corroborees* ». En fait, depuis les années 1980 et jusqu'à nos jours, on a pu détecter une logique similaire de transmission étendue sous la forme de festivals culturels intertribaux comme ceux créés par le Conseil de la Culture et de la Loi de Kimberley, qui rassemblent régulièrement les gens de plus de trente-trois communautés pour danser, chanter et partager leurs idées et leurs stratégies communes concernant tous les aspects de la vie, qu'il s'agisse de la culture, de la santé, de l'éducation, de la justice, de l'économie ou de l'environnement.

Dans le chapitre 8 j'examine aussi l'élaboration d'un projet pour un centre culturel dans les années 1990, impliquant les représentants d'une douzaine de langues Aborigènes et d'organisations basées sur la ville côtière de Broome, du fait d'une diaspora régionale depuis

le désert, le Nord et le Sud. Cette initiative reflétait une tentative de contrôler la représentation donnée de ces cultures par leur réappropriation de leurs objets et de leurs savoirs. À ce jour, en juin 2019, le centre culturel n'a toujours pas été construit, mais de nombreuses autres choses positives ont eu lieu à Broome, comme la victoire du titre autochtone (Native Title) des Yawuru et l'établissement d'un grand centre linguistique Yawuru qui a aidé à revitaliser la langue. Mais il y a aussi des conflits actuellement autour de la question du statut du peuple Djugun, qui fut reconnu comme une tribu séparée dans les années 1930 mais a été incorporé dans le titre autochtone Yawuru<sup>29</sup>. Aujourd'hui, les descendants Djugun revendiquent leur singularité et leur relation exclusive à la terre afin de s'opposer à la fracturation hydraulique et au développement de l'exploitation du gaz dans la région.

De façon similaire, d'autres groupes qui se sont étendus à travers tout le Kimberley et plus loin au Nord et au Sud utilisent leur affiliation tribale ancienne et leurs responsabilités envers la terre pour le même type de lutte contre les compagnies multinationales qui essaient de les corrompre avec beaucoup d'argent. Bien sûr, il y a toujours quelques familles qui acceptent l'argent et signent, mais le mouvement de résistance contre l'exploitation des énergies fossiles est fort.

« Lignes et intersections : hyperliens dans les narrations australiennes autochtones » fut publié avec un DVD dans le journal *Media International Australia* dédié en août 2005 à l'anthropologie digitale. Ce chapitre s'intéresse aux questions d'éthique, dans lesquelles le plaisir (et le désir) n'implique pas un ordre moral ou religieux mais une constante réévaluation de la façon dont chaque image ou représentation, dans n'importe quelle culture contemporaine (autochtone, musicale, professionnelle, digitale, etc.), affecte la justice sociale, l'équité, la tolérance et la liberté. Ce chapitre raconte deux formes de restitution anthropologique développée avec des personnes Aborigènes pour une audience mixte. Le premier projet était le CD-Rom : *Pistes de Rêves : Art et Savoirs des Yapa du Désert Australien*<sup>30</sup>, que j'ai développé avec cinquante artistes Warlpiri et gardiens des rites de Lajamanu dans le Territoire du Nord, et qui fut récompensé par les Trophées Moëbius de 1997 et, plus tard, publié par l'UNESCO en 2000. Le deuxième projet était un DVD interactif (*Quête en Terre Aborigène*) basé sur des films du cinéaste autochtone Wayne Jowandi Barker, qui documentent quatre régions de l'Australie (Arnhem Land, les déserts du centre et de l'ouest, Kimberley, et les Grampians de Victoria). Les deux projets cherchaient à explorer et magnifier les fondations culturelles de la façon réticulaire dont de nombreux peuples en Australie cartographient leurs connaissances et leur expérience du monde dans un réseau géographique virtuel de récits, d'images et de performances. La pertinence des jeux pour les éclaircissements anthropologiques est aussi discutée dans ce chapitre. La pensée non-linéaire ou réticulaire met surtout l'accent sur le fait qu'il n'existe pas de centralité dans l'ensemble, mais plutôt une vision multipolaire/polarisée dans chaque singularité – que ce soit une personne, un endroit, ou un Rêve-en-devenir dans le cas des cultures aborigènes – ce qui permet l'émergence de significations et de performances, de rencontres et de créations, ainsi que de nouveaux flux originaux et autonomes.

La vaste étendue de mes expérimentations multimédias depuis le début des années 1990 jusqu'à l'explosion post-digitale<sup>31</sup> a directement transformé ma façon d'écrire, la rendant plus réticulaire et me menant à développer – pendant mon temps d'enseignement à Broome (Université de Notre-Dame 1995-2000) puis à Paris (EHESS 2000-2004) ce que j'ai appelé

---

29 Discours de Pat Mamanyjun Torres pendant la visite de la rapporteuse spéciale des Nations-Unis, Mars 2017, film par B. Glowczewski : <https://vimeo.com/222221650>

30 (NDT) traduction par l'Unesco du CD-Rom bilingue : Dream Trackers : Yapa Art and Knowledge of the Australian desert.

31 (NDT) Dans les mots de l'auteur : « of the Internet and beyond », de l'Internet et au-delà. J'ai fait ce choix de traduction pour renvoyer aux études culturelles post-digitales ; cependant les termes précis employés par l'auteur ont l'intérêt d'impliquer une dimension géographique et spatiale.

une anthropologie des réseaux, ou la pensée réticulaire. Comme je l'explique dans ce chapitre, cette méthode m'a permis de valoriser la façon dont les peuples aborigènes ont toujours été des experts en « hyperliens » projetés dans le temps et l'espace de leurs environnements et leurs mondes oniriques – bien avant l'émergence de ces diverses technologies de l'Internet. J'ai écrit à profusion sur le fait que la perception aborigène du Rêve-en-devenir n'est pas celle d'un temps de rêve relégué à un âge d'or, mais une mémoire dynamique multidimensionnelle<sup>32</sup> que j'ai définie comme un espace-temps virtuel. J'ai alors proposé une conception du temps qui ne soit ni linéaire (comme la flèche d'un temps historique calendaire) ni circulaire (comme la notion d'un éternel retour cyclique).

Le fait que les ordinateurs et Internet nous ont familiarisés avec les connexions en réseau et l'accès rapide à des idées et des connaissances sur un mode non-linéaire a grandement facilité pour nous la compréhension de la complexité des systèmes de savoirs Aborigènes qui projettent la mémoire, les histoires et les rituels en des pistes entremêlées, activées pour devenir aussi bien dans la géographie que dans l'incarnation des choses vivantes, ainsi que des performances et des récits mythiques et oniriques. L'expérience que chaque personne peut faire en rêve d'aller au-delà des frontières de l'espace et du temps donne une intuition de la relativité et de la synchronicité de l'espace-temps cosmologique Aborigène. Des artistes aborigènes qui, à un âge déjà avancé, commencèrent dans les années 1970-1980 à peindre à l'acrylique sur canevas ont traversé la rupture traumatique avec leur vie nomade, ainsi que diverses formes de violence, de dépossession et de pressions exercées par l'État. Mais ils ont répondu à ce désastre écosophique avec une extrême créativité, ancrée dans leur perception réticulaire de la terre. Je pense que l'originalité de leurs productions de l'époque, ainsi que le succès que leurs peintures (et celle d'une plus jeune génération) a rencontré dans l'audience de l'art contemporain est due à un glissement de paradigme correspondant à la transversalité globale de la technologie et de l'économie qui affecte tous les aspects de notre monde, y compris la perception affective et intellectuelle<sup>33</sup>. De survivants de l'Âge de Pierre, ils sont devenus les gardiens d'un Nouvel Âge, où un nombre croissant de gens aspirent à expérimenter, au-delà de la rationalité universaliste<sup>34</sup>, la multiplicité de différentes logiques parallèles. La relativité de l'espace-temps, et l'usage actuel des notions de plurivers ou de multivers en astrophysique semblent résonner avec les expériences des chamanes de différentes cultures, et avec des cosmologies complexes comme le concept Warlpiri Jukurrpa.

« Pour sortir de l'impasse de la supposée irrationalité des pratiques et des croyances des peuples traditionnels, le structuralisme de Lévi-Strauss les a appréhendées comme des manifestations symboliques d'une pensée sauvage cachant des logiques structurales. La réaction au structuralisme a été double : d'un côté un appel à l'histoire, de l'autre un appel à l'émotion. Aujourd'hui, la tension semble opposer un certain relativisme revendiquant le pluralisme de dynamiques culturelles, et une sociobiologie cherchant à réduire le langage symbolique à une détermination matérielle. Philippe Descola a inauguré la chaire d'anthropologie de la nature du Collège de France en proposant de dépasser cette opposition par un "universalisme relatif". Personnellement, je traque le singulier et l'affect dans chaque situation, tout en poursuivant inlassablement une interrogation comparative des sociétés à la recherche

---

32 (NDT) « multifolded ».

33 Glowczewski 2015.

34 (NDT) L'auteur dit littéralement « rationalité universelle ». J'ai préféré l'adjectif *universaliste* car il souligne davantage le caractère plus eurocentré qu'universel de cette perception occidentale moderne de la rationalité, qui ne se veut universelle que dans la mesure où l'hégémonie culturelle occidentale *universalise* ses valeurs fondatrices.

d'invariants, principes communs mais dynamiques, où l'esprit porte le corps autant que le corps porte l'esprit. Je crois que c'est parce que nous nous sommes universellement « habitués » à circuler sur la toile de l'Internet que nous pouvons mieux comprendre aujourd'hui la construction pourtant très ancienne et singulière de la pensée en réseaux chez les Aborigènes. Si la biodiversité nous révèle chaque jour les étonnantes capacités de multiplication d'un langage commun, l'ADN, la diversité culturelle est, de même, source d'accès à une connaissance commune qui articule les fondements de la vie.

L'histoire a maintes fois montré que les savoirs peuvent changer de sens selon leurs applications, mais aussi disparaître, à défaut de transmission. Dans une perspective temporelle à long terme, le contenu de ce qui se transmet est en partie incontrôlable, mais la responsabilité incombe à l'humanité entière d'empêcher que les lieux et les modes de transmission préservés pendant si longtemps ne soient balayés par l'illusion de modernité de l'Occident qui croit avoir pour mission de tout supplanter. La mondialisation est entendue comme le nivellement de pratiques de consommation et de discours. Or, parallèlement au processus d'uniformisation, la différenciation du local buissonne partout : dans les parlers créoles, les cours de récréation, les associations de quartiers ou les forums en ligne. Les appels d'identité, de territorialité symbolique et de spiritualité s'ex-priment à cor et à cri depuis les villes jusqu'aux confins les plus isolés du monde. La télévision et surtout l'Internet nous renvoient une inflation de discours et de pratiques en quête d'un enracinement territorial, historique, culturel ou religieux. Dans cet afflux d'images et de paroles, les humains sont de plus en plus confrontés à un paradoxe : plus le monde se globalise, avec ses marchés et moyens de communication qui semblent nous rapprocher et nous uniformiser, plus les différences émergent et le besoin de spécificité locale s'affirme par les moyens les plus divers. Ce n'est pas en isolant et en interdisant les échanges qu'on préserve les différences, c'est au contraire en instituant des modes de circulation de gens et d'idées. Bien que peu d'anthropologues aient fait le lien entre la diversité linguistique et l'étendue des réseaux de solidarité et d'équivalences symboliques qui existent entre différents groupes aborigènes, je suis convaincue que leur force actuelle tient à cette équation. » (Glowczewski 2004)<sup>35</sup>

Ce texte est extrait de l'introduction à mon livre *Rêves en Colère*, non traduit en anglais à ce jour. Je l'ai écrit comme une forme expérimentale de rhizome connectant quinze lignes de voix aborigènes de quatre régions de l'Australie. Il est construit comme une série de seize leçons (en histoire, totémisme, psychanalyse, écologie, etc.), entremêlant des observations et des conversations avec des hommes et des femmes Aborigènes de différentes parties de l'Australie centrale et du Nord-Ouest, pour montrer à la fois leurs singularités locales et les communalités, identifiées par les Aborigènes eux-mêmes comme des connexions entre eux à travers le continent. J'argumente que la pensée réticulaire / en réseau est une pratique autochtone très ancienne – qui souligne les façons dont les rêves et la mémoire fonctionnent pour chaque humain – mais cette pratique a gagné une actualité frappante au tournant du XXI<sup>e</sup> siècle, du fait que notre perception supposée scientifique de la cognition, de l'espace euclidien et du temps linéaire ont changé avec l'usage des nouvelles technologies. Je dois admettre que je serais moins enthousiaste aujourd'hui, où Internet et ses algorithmes démontrent au quotidien leur capacité à consommer tous les aspects de la vie. Cependant je pense qu'il existe un art ancien de la connexion, que les Aborigènes ont cultivé et qui résonne avec la vision que Deleuze et Guattari promouvaient, bien que certains de leurs lecteurs aient mal compris l'impact dangereux d'une part de la logique que ces auteurs ont si bien décrit. La

réticularité horizontale n'est pas « bonne » en elle-même, par opposition à un « mauvais » pouvoir arborescent vertical : il y a des pôles en tension qui ont besoin d'être analysés et confrontés de façon écosophique, qui prenne en compte le milieu en tant qu'il entoure et traverse nos subjectivités. « Prendre les choses par le milieu... » Le milieu nous invite à retourner les choses sans dessus dessous, à être affecté·es et traversé·es par la terre, la ville, les gens et les choses. Ce n'est pas une affaire de se perdre dans la nature, comme Guattari l'explique dans un texte intitulé « L'environnement et les humains : valeurs émergentes et revenantes ou l'éthique en jeu dans l'écologie. »

« L'écologie mentale et sociale, nécessairement complémentaires des écologies scientifique et politique, ne devraient donc plus être fondées sur un sentiment de fusion éternitaire avec la nature, mais sur la reconnaissance et l'assumption de la finitude, aussi bien de la vie individuelle comme de la vie collective, que de la vie de diverses espèces que de la vie des planètes et du Soleil. [...] Il est donc nécessaire, pour faire face aux enjeux gigantesques de notre époque, pour réorienter radicalement ses finalités, de passer d'une écologie passéiste crispée sur la défense de l'acquis vers une écologie futuriste toute entière mobilisée vers la création. »<sup>36</sup> (Guattari [1989-1990] 2013 : 531)

Ce sentiment de finitude existentielle est aussi ce que Guattari avait pris l'habitude de nommer des « territoires existentiels », définis non depuis l'intérieur comme une éternité mais au contraire en accord avec des déterminants extérieurs, qu'il définit comme articulés ensemble : une constellation de valeurs ou d'univers incorporels, une dimension de flux, et un phylum ou une altérité machinique qui fonctionne comme une affirmation de soi ontologique, autopoïétique. Pour Félix Guattari, l'objet écosophique était comme un métamodèle pour prendre en compte toutes sortes de modélisations, qu'elles soient marxistes ou animistes. C'est pourquoi Guattari, en définissant ce qu'est l'écosophie, a parlé de l'éthique de son paradigme esthétique comme en tension entre des micropolitiques moléculaires et le monde molaire du capital intégré. Pour lui :

« Une ontologie ne pourrait être que cartographique, métamodélisation des figures transitoires des conjonctions intensitaires. L'événement réside dans cette conjonction d'une cartographie énonciative et cette prise d'être précaire, qualitative, intensive [...] à partir de points de singularité, laisser repartir des lignes de possible. (Guattari [1990] 2013 : 300)<sup>37</sup>

### ***Micropolitiques de l'espoir et de la dés-essentialisation.***

En novembre 2008, Brian Massumi et Erin Manning m'ont rendu visite à mon bureau au Collège de France pour conduire un entretien qui serait plus tard publié en ligne dans leur journal, *Inflexions*. L'un et l'autre avaient passé du temps en Australie et écrit des textes stimulants sur l'art aborigène. Pour conclure l'entretien, Erin me posa la question suivante :

« Je veux proposer trois façons différentes de penser au micropolitique dans le contexte de ce que tu nous as dit. Tu voudras peut-être en commenter une ou plusieurs. L'une d'elles, il me semble, est une singularité intéressante qui a à voir avec la

36 (NDT) Extrait de Guattari, F. ([1989–1990] 2013) 'L'environnement et les hommes, émergence et retour des valeurs ou l'enjeu éthique de l'écologie', in *Qu'est-ce que l'écosophie?*, ed. Stéphane Nadaud, Paris: Lignes-IMEC, pp. 523–33.

37 (NDT) Extrait de Guattari « Au-delà du retour à zéro », interview avec Toni Negri, *Futur Antérieur*, 1990, in *Qu'est-ce que l'écosophie ?*; en ligne : <https://www.multitudes.net/Au-dela-du-retour-a-zero/>

complexité du corps collectif qui inclut “les autres corps”, y compris ton corps. Il me semble que dans une politique à venir, qui prendrait radicalement au sérieux des initiatives politiques telles que celles apportées par les Aborigènes, il devrait aussi y avoir une façon de prendre la température de ces nouvelles singularités (des corps en processus) plutôt que d’entasser toutes les personnes Aborigènes dans une même boîte. Ce serait une singularité. Une autre singularité devrait avoir affaire à la question de la mémoire. Il me semble que les cultures Aborigènes que j’ai observées ont une façon très importante de penser l’espace-temps où la mémoire n’est pas conçue comme un simple passage linéaire d’un passé discret<sup>38</sup> et un futur proposé, mais est pensée plutôt comme un champ topologique complexe et non-linéaire avec des liens transversaux. Et la troisième singularité sur laquelle tu pourrais vouloir revenir serait une démarche vers les politiques globales à venir à travers l’élection d’Obama, au regard de l’inquiétude que je pense que beaucoup de groupes politiques de gauche ont, que les gens puissent percevoir qu’avec l’élection d’Obama le travail le plus important a été accompli : “Nous avons maintenant élu un président noir. Nous avons fait notre travail. Alors il n’y a plus rien à faire vis-à-vis de ça.” »

Ma réponse :

« Je suis absolument d’accord avec ce que tu dis et sur ces trois niveaux. À propos d’Obama, je pense que la même chose est arrivée en Australie quand le nouveau gouvernement a été élu, en novembre dernier, passant de libéral à travailliste, et Kevin Rudd, pour la première fois après de nombreuses années de pression publique, accepta de présenter des excuses officielles au peuple Aborigène. Ce fut fait en février dernier. C’est comme tu dis pour les États-Unis : un homme noir est élu et c’est fini. Et ici les excuses étaient faites, ce qui signifie que le problème Aborigène est réglé. Eh bien aujourd’hui, nous savons que ce n’est pas le cas. » (Glowczewski, Manning et Massumi 2009)

*Les mythes de la supériorité, ou comment dés-essentialiser les conflits historiques*, était un article que j’ai présenté à une conférence internationale sur le racisme, organisée par l’université James Cook de Cairns en 2012. Cet article montre que des accusations de racisme peuvent masquer une ontologie de la supériorité, dans laquelle les victimes de racisme sont elles-mêmes accusées de racisme. J’analyse l’exemple de la célèbre écrivaine de Polynésie Française, Chantal Spitz, qui fut accusée de racisme par des chercheurs réactionnaires au motif qu’elle promeut sa langue et sa culture Ma’ohi. Elle produit sa littérature en français (également traduite en anglais), mais l’infuse d’expressions Ma’ohi et de contexte sociopolitique local, y compris des positions autonomistes. C’est un parfait exemple de ce que Deleuze et Guattari appelaient une littérature mineure : ce n’est pas simplement une littérature écrite par quelqu’un appartenant à un groupe minorisé, mais bien une forme particulière de résistance littéraire et linguistique. Deleuze & Guattari ont utilisé l’exemple de Franz Kafka (dont la première langue était le tchèque, mais qui choisissait d’écrire en allemand) pour montrer comment un auteur d’un peuple dominé transforme la langue dominante dans laquelle il écrit.<sup>39</sup> Des auteurs anticoloniaux sont accusés de racisme par ceux qui s’identifient au pouvoir colonial. Des peuples autochtones ou migrants sont accusés de racisme parce qu’ils revendiquent leur histoire et leur culture. L’UNESCO a peut-être proclamé la diversité culturelle comme l’une de ses valeurs, mais dans de nombreuses interactions sociales elle

38 (NDT) Au sens mathématique.

39 Deleuze et Guattari ([1975] 1986, [1987] 1997 ; Deleuze ([1989] 2010). Voir aussi : <http://stl.recherche.univlille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/Macherey20022003/Sibertin.html>.

n'est pas valorisée. La différence est soit réduite à des modèles hiérarchiques (comme dominés/dominants ou primitifs/civilisés), soit niée et non reconnue au nom de l'universalisme, par opposition au relativisme culturel.

Mon objectif ici était de montrer l'existence d'une troisième option. Je choisis de parler de la situation française entre 2005 et 2012, parce que lorsqu'en 2005 une explosion historique de colère fit suite à la mort de deux jeunes hommes racisés de quinze et dix-sept ans<sup>40</sup>, cela me fit réfléchir aux façons dont, en tant qu'anthropologue et citoyenne française, il est de mon devoir de comparer les situations. En 2005, je venais de rentrer à Paris, après avoir passé deux ans en Australie où j'avais suivi le processus d'enquête après la mort violente d'un homme Aborigène en garde à vue à Palm Island<sup>41</sup>. En 2008, je publiai un livre en France, co-écrit avec Lex Wotton, un homme Aborigène qui fut accusé d'avoir initié l'émeute qui eut lieu une semaine après cette mort en garde à vue. Le livre fut écrit avec l'accord de ses avocats, mais je ne trouvai aucun éditeur en Australie : c'est pourquoi je mis en ligne la version révisée et traduite à mes frais sur la bibliothèque virtuelle de l'Université James Cook (Warriors for peace, Glowczewski & Wotton [2008] 2010). En 2017, ayant passé quatre ans en prison et ayant été libéré avant la fin de sa peine, Wotton, aux côtés de sa sœur, sa mère et son épouse, gagna un recours collectif contre l'Etat du Queensland, qui dut lui verser 220 000 dollars australiens pour « actes de discrimination raciale illégaux perpétrés par la police »<sup>42</sup>. Cela mena à une nouvelle façon pour les Aborigènes de remettre en question les décisions gouvernementales en Australie. En 2018, Wotton, avec 447 autres habitants de Palm, remporta un nouveau recours collectif relatif à l'intervention sur Palm Island par la section spéciale d'urgence de la police pour arrêter les « émeutiers », et qui mena au paiement de 30 millions de dollars australiens par le gouvernement du Queensland et des excuses officielles reconnaissant le traumatisme et la souffrance des îliens de Palm, avec une mention spéciale pour la famille de Wotton.

Aujourd'hui, alors que nous voyons la résonance globale avec le mouvement étatsunien Black Lives Matter, et la façon dont des personnes noires et autochtones se reconnaissent mutuellement dans leurs luttes, je ne peux que réaffirmer, comme je l'ai fait il y a six ans dans cet article de conférence, que bien trop de pays semblent nier à leurs citoyens le droit d'adopter des modes de vie alternatifs ; cela est vrai pour différentes raisons historiques, constitutionnelles et géopolitiques en France et en Australie. De fait, l'Australie a de grands débats publics et des confrontations locales entre différents meneurs Aborigènes vis-à-vis des politiques gouvernementales, telle que l'Intervention du Territoire du Nord qui dut rejeter l'Acte sur la Discrimination Raciale pour intervenir par la force dans soixante-treize communautés en 2007, ou le démantèlement d'ATSIC, la commission nationale élue par des Aborigènes et ses conseils régionaux. Des débats font aussi rage sur le changement de la Constitution pour en supprimer les connotations racistes, et pour reconnaître l'ancienneté de la souveraineté sur la terre de ses habitants autochtones, parmi lesquels certains continuent à exiger la signature d'un traité afin d'obtenir le droit légal de protéger leur pays de projets socialement et écologiquement destructeurs, ainsi que d'avoir leur propre forme de gouvernement. Un vaste corpus de travail a été publié sur ces questions, et sur ce qu'on a appelé les Guerres de l'Histoire, mais je préfère m'abstenir d'entrer dans une discussion qui promouvrait les noms de chercheurs qui nient la violence de l'histoire coloniale australienne,

---

40 (NDT) Zyed et Bouna, assassinés par la police.

41 (NDT) le Sergent Hurley responsable de la mort de Mulrunji fut acquitté, voir [https://www.cairn.info/revue-vacarme-2010-2-page-90.htm?try\\_download=1](https://www.cairn.info/revue-vacarme-2010-2-page-90.htm?try_download=1)

42 Cour Fédérale d'Australie (2018), Actes du procès de recours collectif des habitants de Palm Islands contre la Police de Queensland : [http://www.fedcourt.gov.au/\\_data/assets/pdf\\_file/0005/49523/24-Apr-2018-Settlement-Notice.pdf](http://www.fedcourt.gov.au/_data/assets/pdf_file/0005/49523/24-Apr-2018-Settlement-Notice.pdf).

ou, comme certains en France, qui prétendent que nous ne devrions pas réveiller les souvenirs d'un passé conflictuel.

Ma priorité est de valoriser et de disséminer l'information à propos de solutions alternatives et expérimentales qui ont été tentées en Australie, en France et dans d'autres pays qui font face à des problèmes similaires dans la destinée globale de notre planète. La dissémination de ces tentatives créatives joue aussi un rôle dans la façon dont je comprends mon propre positionnement de chercheuse qui fait circuler des critiques officielles qui sont faites sur la situation autochtone ou la crise migratoire en Australie ou en France. Par exemple, le rapport de 2017 de la rapporteuse spéciale des Nations-Unies Victoria Tauli-Corpuz sur les droits des personnes autochtones après sa visite en Australie, déclare :

« Dans ce rapport, la R.S. observe que les politiques gouvernementales ne respectent pas dûment les droits à l'autodétermination et à la participation effective ; contribuent à l'échec à atteindre les objectifs dans les domaines de la santé, de l'éducation et de l'emploi ; et favorisent l'escalade des taux critiques d'incarcération et de retrait d'enfants des Aborigènes et des îliens de Torres Straits. La révision exhaustive de ces politiques doit être une priorité nationale, et les conséquences et la prévalence de traumatismes intergénérationnels et du racisme doivent être reconnues et adressées. »<sup>43</sup>

De même, le rapport préparé par la fondation France Libertés dénonce le mégaprojet de minage d'or industriel par La Montagne d'Or (un consortium international Canado-Russe) auquel s'opposent plus de cent collectifs en Guyane française : ce projet fut dénoncé avec l'aide de la fondation par un jeune homme autochtone Kalin'a, Yanuwa Christophe Pierre, au Tribunal pour les Droits de la Terre qui a eu lieu à Bonn au rassemblement COP23 en Novembre 2017. Il est maintenant vice-président du Grand Conseil Coutumier créé l'année dernière pour traiter des terres indigènes et d'autres questions. L'orpaillage intensif non seulement menace de détruire une partie de la forêt amazonienne et sa biodiversité, mais aussi de polluer les nappes phréatiques par la lixiviation au cyanure qui est prévue en remplacement de l'ancienne technique au mercure. Le mercure utilisé par des mineurs d'or clandestins venus du Brésil et du Surinam a déjà empoisonné les rivières de la forêt, avec de très hauts niveaux de mercure détectés chez les poissons et les gens – à qui on demande depuis de ne plus manger de poisson de rivière. Et bien que cette industrie aurifère promette quelques emplois, elle menace l'existence de douzaines de villages autochtones qui luttent déjà contre la drogue et la prostitution liées à la mafia clandestine. Le gouvernement français a été sommé par les Nations-Unies de se concerter avec les peuples autochtones, et il a annoncé en début 2019 qu'à ce stade, le projet ne satisfaisait pas aux conditions environnementales requises<sup>44</sup>.

Aux États-Unis, le récent changement de gouvernements présente de façon similaire des menaces racistes et environnementales pour le futur. L'(ex) président Donald Trump (une figure contre laquelle Guattari avait déjà averti dans ses *Trois Écologies*) ignore le mouvement Black Lives Matter et annule les droits sur les terres Natives Américaines en faveur de grandes compagnies d'extraction. Au Brésil, qui a ses propres géopolitiques coloniales et postcoloniales, Michel Temer, maintenant suivi par Jair Bolsonaro, a ouvert la voie d'une destruction massive de la forêt Amazonienne, à travers l'abattage et diverses opérations d'extraction, tout en menaçant le processus de démarcation terrienne pour les Autochtones et les Quilombolas (des descendants d'esclaves en fuite, qui, en accord avec les groupes

43 Lien vers le rapport des Nations-Unies, Septembre 2017 : [https://digitallibrary.un.org/record/1303201/files/A\\_HRC\\_36\\_46\\_Add-2-EN.pdf](https://digitallibrary.un.org/record/1303201/files/A_HRC_36_46_Add-2-EN.pdf)

44 Voir : <https://www.france-libertes.org/fr/victoire-projet-de-mega-montagne-dor-condamne-tribunal-droits-de-nature/> ; voir en anglais : <https://www.theguardian.com/environment/2018/apr/27/paris-to-decide-fate-of-mega-gold-mine-in-forests-of-french-guiana>.

Amérindiens, ont établi des communautés dans lesquelles se cacher ; leurs descendants y vivent encore aujourd'hui et ont obtenu une reconnaissance légale de la part du gouvernement précédent). Temer a aussi coupé les financements FUNAI, qui cherchaient à protéger certains groupes autochtones de la forêt de l'invasion ; ces groupes sont maintenant attaqués, et parfois sauvagement assassinés, par des mercenaires travaillant pour des intérêts privés. Les vies des meneurs d'autres groupes sont elles aussi régulièrement menacées. Malgré ce tour décourageant, des initiatives émanant de la société civile locale et à travers le monde – ainsi que d'alliances transnationales de solidarité – continuent à inventer des façons innovantes d'envisager une société multidimensionnelle, dans laquelle la reconnaissance des différences et des droits spécifiques soit tenue dans la même haute estime que les droits humains universels, qui soient eux-mêmes respectés et étendus pour mieux inclure les réalités de notre monde actuel. Malgré la décision du gouvernement de Temer de cesser les projets de mégabarrages dans l'Amazonie, l'administration de Bolsonaro prévoit à nouveau des mégaprojets dans ce qu'il appelle la forêt « improductive et désertique ».

En Juin 2017, le parlement de Victoria, un Etat d'Australie, invita une délégation Aborigène du peuple Wurundjeri, dont la représentante, Alice Kolasa, soumit à l'assemblée une proposition de loi (plus tard adoptée) qui accordait à un fleuve sur leur territoire le statut d'entité vivante<sup>45</sup>. Selon Alice Kolasa, le fait que ce soit la première fois dans l'histoire australienne qu'un texte judiciaire était écrit à la fois en anglais et dans l'une des centaines de langues aborigènes – le Woi Wurrung, parlé par l'un des clans des Wurundji, qui se désigne sous le même nom – fournissait dans la loi un espace pour son peuple en tant que Première Nation : l'État de Victoria, à travers ce procès parlementaire, avait reconnu les Woi Wurrung comme une Première Nation de la Rivière Birrarung. Le nom de la législation, « Garder Birrarung En Vie », ne peut être simplement résumé comme une réponse écologique pour mettre un terme à la pollution de la rivière et un appel pour être de bons intendants pour l'écosystème, les poissons, la végétation, et les humains qui vivent dans et grâce à cet écosystème. Cette législation ne peut pas non plus être résumée par le nouveau champ de « justice environnementale » qu'on enseigne dans les universités anglo-saxonnes et qui a été mis en œuvre par les peuples autochtones (et qu'on peut notamment voir dans le tribunal inter-Américain sur les droits humains et le droit à la vie du point de vue de l'interdépendance des humains, de la société et de l'environnement). La législation de Victoria résonne d'une façon bien plus large et importante, en redéfinissant la notion même de vie : elle affirme l'existence du fleuve en tant qu'entité vivante, dans le même esprit que le précédent judiciaire en Nouvelle-Zélande (Aotearoa<sup>46</sup>), qui, en 2017, avait reconnu le statut officiel du Fleuve Whanganui comme un être vivant.

Dans les deux cas, ce sont les peuples autochtones, les peuples des Premières Nations des pays colonisés – les Maori à Aotearoa et les Wurundjeri en Australie – qui ont mené la campagne pour accorder au fleuve une personnalité juridique. Ce statut, dont le Parc Te Uruwera au Nord de la Nouvelle-Zélande avait déjà bénéficié, permet à « l'intérêt du flux de l'eau » d'être protégé par deux acteurs : un avocat pour la tribu reconnue comme propriétaire du fleuve, et un autre avocat pour le gouvernement. Selon certains, le statut de la rivière s'en trouve finalement plus proche de celui d'une corporation que de celui d'un individu. Cependant, ce qu'il importe de retenir est que la législation reconnaît une voix collective inséparable d'un site spécifique et de son environnement. Les peuples autochtones de deux pays différents n'avaient pas besoin de la confirmation de débats anthropologiques vétustes qui relativisent la vieille opposition occidentale entre nature et culture pour défendre leur

---

45 Voir : <https://truthout.org/articles/bolsonaro-government-reveals-plan-to-develop-the-unproductive-amazon/> ; voir aussi <https://www.businessinsider.fr/us/bolsonaro-plan-to-develop-amazon-rainforest-2019-1>

46 (NDT) J'ajoute ici le nom Maori contemporain de ce pays, par respect pour l'usage politique qu'en font les militants autochtones dans une perspective de décolonisation toponymique.

lutte. Ces débats, qu'on prétend très récents (comme une part du tournant ontologique<sup>47</sup>), ne font que reformuler, bien que d'une façon tardive, les multiples formes de transversalité pratiquées et pensées par les peuples autochtones que nous, anthropologues, sommes supposé·es étudier : ils affirment que les rivières, comme toutes les sources d'eau, sont vivantes de la même façon que toutes les formes de matière, dont les humains – aux côtés des animaux, des plantes et des minéraux – ne sont que des aspects particuliers. Au moment où j'écris ces mots, la Nouvelle-Zélande vient aussi de reconnaître une montagne en tant qu'être vivant<sup>48</sup>.

« Résister au Désastre : Entre Épuisement et Création » (Chapitre 11) fut traduit depuis le français (2011) pour un numéro spécial sur les *Écologies du Changement*, pour la revue en ligne *Sphères*<sup>49</sup>. Dans ce même numéro, j'ai eu la chance de faire l'objet d'un article de discussion par un spécialiste de Félix Guattari, Gary Genosko (2002b), qui m'a définie comme « une anthropologue de l'espoir micropolitique ». Dans mon article, je commence par citer Chakrabarty à propos de l'anthropocène, et je mets l'accent sur le fait que les peuples autochtones tout autour du monde se sont toujours considérés comme responsables de toutes formes de catastrophes qu'ils subissaient. Ils en situaient la cause dans l'irrespect de l'un des myriades de tabous qu'ils s'imposent au nom de lois ancestrales. Selon Genosko (2017), je déploie les trois registres d'écophilosophie de Guattari « *pour comprendre le caractère foliacé*<sup>50</sup> *du désastre dans l'anthropocène* », avec une gamme d'exemples allant :

« de réponses d'artistes aux crises et aux trahisons néolibérales, d'intelligence collective mobilisée contre la violence de la privatisation, à des expérimentations menant à des innovations micro-sociales qui remettent en cause la criminalisation des demandeurs d'asile, et des actions politiques contre les stratégies endo-colonialistes des Etats colonisateurs.<sup>51</sup> Évitant les discours victimaires échangés comme des marchandises par les médias hégémoniques, elle éviscère la logique déshumanisante du soin humanitaire sous la forme de "l'assistencialisme" et, comme le nomment certain·es Aborigènes, 'de l'argent Assieds-Toi'<sup>52</sup> ».

---

47 (NDT) B. Glowczewski n'explicite pas ce qu'elle entend par « le tournant ontologique », car l'expression renvoie à une notion désormais courante dans l'anthropologie contemporaine. De fait, dès 2013, on a vu des appels à publications autour de ce « tournant ontologique » (e.g. « L'anthropologie et le tournant ontologique », Appel à contribution, *Calenda*, Publié le lundi 30 décembre 2013, <https://calenda.org/271983>). Martin Holbraad et Morten Axel Pedersen se sont efforcés d'en déplier les gestes caractéristiques (*The Ontological Turn : An Anthropological Exposition*, Cambridge University Press, 2017). L'expression me paraît désigner un tournant crucial dans la redéfinition des épistémologies de l'anthropologie, avec une volonté de prise en compte de la pluralité des ontologies à travers les cultures et de « la relativité de la cosmologie occidentale » (M. Gameiro et al. 2020 en entretien avec P. Descola, *Horizontes Antropológicos*, <https://journals.openedition.org/horizontes/4301> ) malgré son statut hégémonique.

48 Voir <http://www.newsweek.com/human-rights-mountain-maori-people-mount-taranaki-757237>. Pour les droits de la rivière, voir O'Donnell (2018). En Australie, voir le cas Birrarung (fleuve de Yarra) et la lutte pour la justice environnementale pour Martuwarra (fleuve Fitzroy) en Australie de l'Ouest.

49 *Spheres – Journal for Digital Cultures 2* : <http://spheres-journal.org/2-ecologies-of-change/>.

50 (NDT) « Foliatedness » pourrait aussi se traduire par le néologisme *foliacité* : le caractère de feuillage.

51 (NDT) Le terme anglais, « settler state », précise sa connotation coloniale avec la notion plus distinctive de colonie de peuplement, par opposition aux colonies d'exploitation. Des Etats comme celui de Hawaï, d'Australie, de Nouvelle-Zélande, etc., sont non seulement des Etats coloniaux, mais aussi plus précisément des « settler States ».

52 (NDT) L'expression anglophone, « sit down money » dénonce la démarche de pacification qui motive l'accord de telles subventions gouvernementales. L'argent « assieds-toi ! » présente pour le gouvernement colonial l'intérêt d'apaiser des populations dont le maintien dans la précarité doit s'accompagner de gestes palliatifs pour éviter une révolte.

Ma priorité depuis les années 1980 a été d'esquiver le « piège de la victimisation » afin de porter un regard sur les formes créatives de résistance. Celles-ci sont également au cœur de l'écosophie de Guattari, qui articule quatre dimensions : (1) les territoires existentiels (réels, mais virtuels), qui peuvent être matériels ou immatériels ; (2) les flux (réels, mais actuels), liés au corps et à la terre aussi bien qu'à l'argent et à l'échange ; (3) les constellations de valeurs (virtuelles et possibles), qui sont des univers incorporels, comme les *ritournelles* ; et (4) des phylums machiniques, ou des machines (actuels et possibles) se référant à la rétroaction cybernétique, ou à l'autopoïèse : « car il s'agit bien de faire la jonction entre les machines des écosystèmes de flux matériels et des écosystèmes de flux sémiotiques. J'essaye donc d'élargir la notion d'autopoïèse, sans la réserver comme Varela au seul système vivant, et je considère qu'il y a des proto-autopoïèses dans tous les autres systèmes : ethnologiques, sociaux, etc. »<sup>53</sup> » (Guattari [1991] 2013) Francisco Varela avait proposé la notion d'autopoïèse (du grec « autoproduction ») dans un séminaire donné à l'université de Santiago en 1972, pour définir la façon dont un système vivant peut reproduire son organisation même lorsque sa composition ou sa structure change (Maturana et Varela 1980, 1987). Guattari a étendu la notion d'autopoïèse à l'analyse des sociétés humaines et à la reproduction de l'organisation sociale, ethnique, culturelle, religieuse, politique et d'autres facteurs face aux transformations structurelles imposées par la colonisation et par le Capitalisme Mondial Intégré<sup>54</sup>. Largement employée depuis, « l'idée de l'autopoïèse, lorsqu'on l'applique à un instrument d'analyse sociale, confirme la conclusion déjà établie par d'autres modes d'investigation – que nos sociétés sont des systèmes pathologiques caractérisés par l'automutilation. » (Mariotti 1999) Mais pour Guattari, tout comme pour moi, contre cette tendance destructive, il y a tout de même un espoir pour des machines de guerre et des assemblages de résistance créative.

Dans le chapitre 11, je mentionne que lorsque, en 2005, à la cour de justice de Townsville, Australie, j'assistai à l'enquête menée sur un groupe de vingt-trois hommes et femmes de l'Île Palm, accusés d'avoir incité à l'émeute à la suite de la mort d'un homme Aborigène en garde à vue, une heure à peine après avoir été arrêté pour ivresse sur la voie publique, je fus impressionnée par la capacité des habitants à faire face à l'adversité. Certains avait été déportés vers l'île, les autres descendaient des trois mille personnes Aborigènes déportées là entre 1918 et les années 1970, depuis les terres respectives d'une quarantaine de groupes linguistiques répartis à travers l'État du Queensland. Les autochtones australiens appellent leurs populations déplacées « des peuples historiques ». Leur ancrage colonial aux sites de déportation est, par là même, distingué de l'héritage ancestral des « propriétaires traditionnels » ; même si les deux groupes se disputent les droits à la terre, sur la base de la priorité du principe des titres autochtones, ils partagent cependant une histoire commune, construite sur le même emplacement d'appartenance sociale et de vie.

Palm Island est devenue célèbre pour les grèves de travailleurs qui y ont eu lieu en 1957, menées par divers syndicats et par le Parti des Travailleurs. La première grève prit place à Pilbara, en Australie de l'Ouest, le 1<sup>er</sup> mai 1946 : 800 fermiers et éleveurs Aborigènes abandonnèrent tous leurs postes le même jour à travers des centaines de ranchs, grâce à l'initiative lancée quatre ans plus tôt par Dooley Bin Bin et Clandy McKenna en alliance avec le militant communiste blanc Don McLeod. La grève paralysa l'industrie du mouton jusqu'en 1949. La plupart des travailleurs Aborigènes ne reprirent jamais leurs postes. Ils créaient

---

53 00/12/1991 sur : <http://guattaricomplex.blogspot.com/2009/12/quest-ce-que-lecosophie-par-felix.html>.

54 (NDT) B. Glowczewski n'explique pas ici cette notion issue de la pensée de Guattari. Une brève citation de l'article de Guattari, *Le Capitalisme Mondial Intégré et la révolution moléculaire*, aidera à l'éclairer : « Le capitalisme contemporain peut être défini comme capitalisme mondial intégré parce qu'il tend à ce qu'aucune activité humaine sur la planète ne lui échappe. On peut considérer qu'il a déjà colonisé toutes les surfaces de la planète et que l'essentiel de son expression concerne, à présent, les nouvelles activités qu'il entend surcoder et contrôler. » (Guattari, 1981).

plus tard leurs propres entreprises, cherchant de l'or dans le désert et achetant plusieurs fermes de bétail. Ce n'est que bien plus tard, à la suite du « Walk Off » de 1966 initié par les Kurintji, qui quittèrent la ferme de Wave Hill dans le Territoire du Nord pour occuper (squatter) leur terre, que l'État, en 1969, finit par forcer les employeurs à payer leurs travailleurs Aborigènes au même salaire que les travailleurs non-Aborigènes. En conséquence de cette décision, de nombreux travailleurs Aborigènes perdirent tout simplement leur travail.

A la suite des années 1960, une campagne nommée « Salaires Volés » fut initiée par une femme Aborigène, Yvonne Butler de Palm Island, qui reçut le support gracieux d'un groupe d'avocat·es, persuadé·es qu'elle gagnerait son cas puisque l'État avait conservé les archives salariales documentant l'argent que les employeurs n'avaient jamais transmis aux travailleur·euses Aborigènes : une somme estimée à 500 millions de dollars australiens. Le gouvernement proposa une solution minimale : 3,000 dollars australiens de compensation individuelle accordés aux survivant·es mais pas à leurs descendant·es. La plupart des survivant·es refusèrent. En 2004, le syndicat des travailleurs imprima et diffusa des tracts qui appelaient la population civile à soutenir cette campagne et à reconnaître que la construction de l'Australie telle qu'elle est aujourd'hui s'était en grande partie faite grâce au travail des Aborigènes. Très peu d'Australiens sont conscients de ce fait, présumant que tous les peuples Aborigènes ressemblent à la poignée d'Aborigènes qu'ils ou elles rencontrent dans les rues – sans domicile fixe, sans emploi, et alcooliques. Et pourtant, même ces gens à la rue, y compris en France et ailleurs, devraient être en mesure d'accéder à une vie professionnelle, sans même mentionner tous les jeunes qui sont invités à s'engager dans des stages non rémunérés sans jamais obtenir de diplôme. A ce titre, malgré la myriade de compétences qu'acquièrent ces gens dans une grande variété de domaines (mécanique automobile, paysagisme, BTP, électricité, diffusion radio), les administrations préfèrent employer des travailleurs non-Aborigènes, supposément plus qualifiés, et qui dans les faits sont souvent moins efficaces sur le terrain. Une enquête officielle en 2006 concernant les « Salaires Volés » a ramené le terme d'esclavage dans le discours actuel pour parler de cette exploitation des peuples Aborigènes qui fait suite à l'institutionnalisation passée des enfants. Mais malgré le coût énorme de cette enquête, seul un très faible nombre de personnes Aborigènes ont été compensées, et l'acceptation de réclamations de restitutions était supposée expirer en septembre 2017. En 2016, trois cents personnes Aborigènes du Queensland ont déposé un recours collectif afin de pouvoir poursuivre leurs réclamations. L'histoire judiciaire ne s'accomplit pas simplement à travers l'enquête et les commissions officielles, ni à travers l'appel gouvernemental pour certaines politiques dites de réconciliation. Si les choses changent, c'est parce que les gens se battent. Et en Australie, comme dans d'autres pays, les gens qui ont enduré des injustices ont dû se battre avant que l'État ne commence à répondre à travers des processus de reconnaissance judiciaire.

L'évolution récente des politiques australiennes envers les peuples Aborigènes a aggravé cette logique catastrophique à travers diverses régions du continent, en particulier dans le Territoire du Nord, où soixante-treize communautés Aborigènes furent placées sous « intervention » fédérale (Loi de Réponse à l'Urgence Nationale du Territoire du Nord, 2007), et sous un nouveau système administratif de grandes communes centralisé dans des villes, qui supprimait les conseils Aborigènes. Les conseils communautaires élus ont ainsi été remplacés par des administrateurs régionaux qui décident des dépenses individuelles et municipales. Les Aborigènes ont reçu des cartes de crédit afin d'accéder à leurs salaires et leurs subventions, mais ne peuvent les utiliser que pour acheter de la nourriture dans certains magasins, et doivent obtenir des autorisations pour s'en servir à d'autres fins, comme acheter des billets de bus ou d'avion. Ce système a été critiqué à merveille dans un film de fiction, *Charlie's country*, inspiré par la vie de l'acteur principal, David Gulpilil.

Le chapitre 11 se réfère aussi à la Déclaration des Nations-Unies sur les Droits des Peuples Autochtones, adoptée le 13 septembre 2007 par l'Assemblée des Nations-Unies. Que ce soit parmi les Maori ou d'autres peuples d'Océanie qui n'ont pas encore obtenu leur indépendance, parmi les autochtones des Amériques du Nord et du Sud, les Berbères marocains, les Peuls et les Touareg dans les états subsahariens, les peuples nomades d'Asie Centrale, des leaders autochtones partout dans le monde analysent actuellement leurs situations en proposant de « subalterniser les politiques autochtones » et « autochtoniser les politiques subalternes ». Au moment où j'ai initialement écrit l'article reproduit en Chapitre 11, j'affirmais que le rejet des singularités autochtones par des Etats comme l'Australie faisait écho à la situation des Rroms et des Tziganes, y compris les 900 villages qui furent démantelés en France pendant l'été 2010, malgré la tradition pluriséculaire de voyages et de campements à travers les villages français. J'ai aussi posé la question de l'asile et des droits des réfugiés qui fuient des pays ou des endroits affectés par des désastres naturels, comme l'ouragan Katrina qui a dévasté la Nouvelle-Orléans. Aujourd'hui le problème est pire encore, puisque nous savons qu'il faut nous attendre aux déplacements de réfugiés climatiques, suite aux inondations de masses de pays entiers dans les océans Indien et Pacifique. En Europe, nous sommes déjà confrontés à l'arrivée massive de flux de réfugiés pour une diversité de raisons, y compris des gens fuyant leurs pays à cause des guerres ou de la misère provoquées par des pouvoirs occidentaux, qui vendent des armes ou corrompent d'autres gouvernements à des fins de captation des ressources. Récemment, les lois concernant les demandes d'asile ont subi des changements nationaux et supranationaux au niveau européen afin de fermer les frontières sur le flux entrant d'hommes et de femmes réfugiés. Pendant ce temps, la vie des personnes déplacées demeure un cauchemar, malgré la présence de celles et ceux qui essaient de les aider mais qui risquent maintenant la prison, en France comme en Australie.

« *Debout avec la Terre : de l'épuisement cosmopolitique aux solidarités Autochtones* » (Chapitre 12) fut traduit et augmenté pour *Inflexions*, à partir d'un article que j'ai présenté en juin 2016 et qui fut publié dans le journal *Multitudes* (Glowczewski 2016b). Ce travail est directement inspiré du projet écosophique de Guattari, qu'il réaffirma quelques semaines avant sa mort le 29 août 1992, comme un appel pour « refonder les pratiques sociales ». Le choix du traducteur était d'employer le terme « *Remaking* » (refaire), au lieu d'une traduction littérale « pour une refondation » (*Refounding*). Dans ce dernier sens, j'ai proposé d'utiliser « *Regrounding* » (réancrer) à la place, parce que *remake* en anglais peut être compris comme faire une « copie réinventée », ce qui, je pense, est différent de l'action à laquelle nous appelait Félix Guattari.

« Les "cartographies écosophiques", qu'il faudrait instituer, auront ceci de particulier qu'elles n'assumeront pas uniquement les dimensions du présent, mais aussi celles du futur. Elles se préoccupent autant de ce que sera la vie humaine sur Terre dans trente ans que de ce que seront les transports urbains dans trois ans. Elles impliquent un choix de responsabilité pour les générations à venir, ce que le philosophe Hans Jonas appelle une "éthique de la responsabilité". Il est inévitable que des choix à long terme heurtent des choix d'intérêts à court terme. Les groupes sociaux concernés par de tels enjeux doivent être amenés à en délibérer, à modifier leurs habitudes et leurs coordonnées mentales, à adopter de nouveaux univers de valeurs et à postuler un sens humain aux futures transformations technologiques. En un mot, à arbitrer le présent au nom de l'avenir.

Il n'est pas pour autant question de retomber dans des visions totalitaires et autoritaires de l'histoire, des messianismes qui, au nom des "cités futures" ou de l'équilibre écologique, prétendraient régenter la vie de tout un chacun. Chaque "cartographie"

représente une vision particulière du monde, qui, même lorsqu'elle est adoptée par un grand nombre d'individus, recèle toujours en son cœur un noyau d'incertitude. C'est, en vérité, son capital le plus précieux. C'est à partir de lui que peut se constituer une authentique écoute de l'autre. L'écoute de la disparité, de la singularité, de la marginalité, voire de la folie, ne relève pas seulement d'un impératif de tolérance et de fraternité. Elle constitue une propédeutique essentielle, un rappel permanent à cet ordre de l'incertitude, une remise à nu des puissances de chaos qui hantent toujours les structures dominantes, imbues d'elles-mêmes, autosuffisantes. Ces structures, elle peut les renverser ou leur redonner sens, en les rechargeant de potentialités, en déployant à partir d'elles de nouvelles lignes de fuite créatives. »<sup>55</sup>

Le chapitre 12 traite de la question de la créativité de nouvelles ontologies comme réponses au désastre mondial qui plane tout autour de nous et affecte déjà la planète. Je commence le chapitre en citant un roman de science-fiction, qui se réfère aux quatre ontologies de l'anthropologue français Philippe Descola, comme une archive trouvée dans l'espace pendant un temps futur où les humains n'habitent plus la Terre. La nostalgie de la vie terrestre suscitée par l'interprétation de Descola de ce qu'il appelait respectivement (en les opposant les unes aux autres) les quatre ontologies du naturalisme, de l'animisme, du totémisme et de l'analogisme, provoquera dans l'espace intergalactique une multiplication de sectes qui réinventeront les pratiques afin de re-faciliter l'une de ces ontologies. A sa façon, le roman montre les limites de ce modèle. Les humains futurs n'étaient pas capables d'imaginer comment les sociétés terrestres étaient en mesure de vivre, puisqu'en reprenant certaines caractéristiques examinées par Descola, nous sommes toujours très loin de comprendre comment une société donnée fonctionnait véritablement, et, de façon plus importante, comment elle pouvait continuer à exister après la colonisation.

Invitée par Descola pour répondre à son ouvrage *Par-delà la Nature et la Culture* ([2005] 2013) au Collège de France, j'ai exprimé mon malaise vis-à-vis de son ontologie totémiste qui reposait sur des informations à propos des cultures Aborigènes recueillies en quelque sorte au petit bonheur la chance, notamment de mon propre travail, et qui ne démontrait en aucune façon la complexité du totémisme australien, qui, selon le contexte, peut aussi contenir des caractéristiques mentionnées dans d'autres ontologies de Descola : par exemple l'animisme, qui peut s'observer dans la pratique du chamanisme australien (lequel peut être vu d'une façon similaire au chamanisme pratiquée en Amérique du Sud ou en Sibérie).<sup>56</sup> On peut également détecter un analogisme pur dans la façon dont les diverses entités totémiques sont placées en relation au regard de leur forme (par exemple, la raie et l'ancre pour les Yolngu), et d'autres contextes peuvent même être considérés comme naturalistes. Cette dernière ontologie est définie par Descola comme l'ontologie de notre univers occidental de rationalité scientifique qui a séparé l'esprit (comme intériorité) du corps (comme physicalité) : l'homme comme entité biologique distinct de son esprit, ce qui se fonde sur la culture comme séparée de la nature. Son livre eut une grande influence, en ce qu'il montrait que cette séparation n'est pas universelle, puisqu'il y a eu un grand nombre de gens qui n'ont pas opéré cette rupture entre le corps et l'esprit, que ce soit dans le passé ancien ou plus récemment avec Guattari et son écosophie. Cependant, il y a toujours l'un des aspects de cette approche scientifique occidentale qui repose sur ces oppositions qu'on peut voir dans certaines opérations cognitives des chasseurs-cueilleurs totémiques, par exemple lorsqu'ils

55 F. Guattari (1992). « Pour une refondation des pratiques sociales », *Le Monde Diplomatique*, Octobre 1992, p. 26-27. URL : [http://palimpsestes.fr/ecologie/textes\\_ecolo/Pour\\_une\\_refondation\\_des\\_pratiques\\_sociales.pdf](http://palimpsestes.fr/ecologie/textes_ecolo/Pour_une_refondation_des_pratiques_sociales.pdf).

56 « Le Paradigme des Autochtones Australiens : Fantômes Anthropologiques, Créations Artistiques et Résistance Politique », dans le catalogue d'art *La revanche du genre [artistique]*, traduction révisée de 2007, in Glowczewski 2015b : 131-55.

sont en train de pister des animaux sauvages, des plantes ou des couches géologiques. Mais, comme c'est le cas en astrophysique et en mécanique quantique, les opérations de déduction et de perception de ces chasseurs-cueilleurs sont bien plus complexes que le simple dualisme qui a guidé la science occidentale jusqu'à l'époque contemporaine. Viveiros de Castro a proposé le concept de multinature, je préfère pour ma part le terme de multivers, mais les mots pris tels qu'ils sont ne peuvent vraiment rendre compte de la complexité dissimulée dans les termes des langues autochtones et les mystères que nous ne sommes pas en mesure d'expliquer.

La façon dont l'anthropologue brésilien Eduardo Viveiros de Castro critique le narcissisme occidental présent dans l'histoire des sciences, en articulant Deleuze et Lévi-Strauss, m'a fait me sentir comme si je naviguais dans un bateau au large de l'océan, ballottée par des vagues s'écrasant violemment les unes contre les autres. Il y avait quelque chose de familier à la fois dans Deleuze et Lévi-Strauss que j'étais capable de digérer malgré moi, mais il était aussi clair que la *Métaphysique cannibale* de Viveiros de Castro ([2009] 2014) était aussi profondément ancrée dans l'histoire de l'Amérique du Sud, à tel point que je perdis un peu pied en tâchant de trouver « mon » désert et d'autres paysages australiens. Son appel pour la décolonisation de la pensée nous amena finalement à nous rencontrer en 2012, pendant une conférence organisée par le philosophe Jean-Christophe Goddard à l'Université de Toulouse.<sup>57</sup> Lorsque Viveiros de Castro fut invité à São Paulo pour présenter mon livre brésilien : *Devenirs totémiques : les Cosmopolitiques du Rêve (Devires Totemicos/Totemic Becomings, n-1, 2015)*, il reconnut un manque de familiarité avec les données australiennes mais pointa le fait que nous partagions une allergie similaire aux réductions ontologiques.

Maurizio Lazaratto et Angela Melitopoulos avaient noté ce qui rapproche nos deux projets anthropologiques en publiant, dans le catalogue de l'exposition *Animisme*, nos entretiens respectifs contenus en partie dans leur installation filmique : *Assemblages : Félix Guattari et l'animisme machinique*. Je déclarai la chose suivante, filmée dans ma cuisine à Paris :

« Ce qui nous apparaît naturel – les sources, les pierres – est chargé d'histoire pour les peuples autochtones, qui pratiquent des formes de totémisme, et sont donc culturels et non-naturels... Certains parmi nous fonctionnent de cette façon aujourd'hui encore plus qu'autrefois, parce que nous avons de moins en moins d'appréhension vis-à-vis de ce qui est naturel, tandis que la catégorie que la philosophie a contribué à mettre en place oppose les humains à la nature intacte. Et plus grand était notre désir de la laisser intacte, plus cette catégorie était développée. Cette sorte d'opposition ne fait plus vraiment de sens. Cependant l'opposition nature/culture restreint beaucoup notre pensée.

C'est toujours notre paradigme, puisque nous continuons à fantasmer à propos des peuples naturels, des environnements naturels, à propos du fait que nous devons préserver la nature. Et aussi fort que nous pensions de cette façon, je pense que nous avons tort quand il s'agit de trouver des solutions pour les différents problèmes. Par exemple, la question de l'environnement n'est pas vraiment à propos de protéger la nature en arrêtant la pollution. Au contraire, il est nécessaire de l'investir avec de nouvelles formes d'assemblages et de mécanismes culturels. » (Melitopoulos et Lazaratto 2010)<sup>58</sup>

57 *Décolonisations de la pensée : Anthropologie, philosophie et politique (2). Leçons deleuzo-guattariennes*, 2012, conférence filmée, 12 juillet 2012, Université de Toulouse : [http://choplair.com.free.fr/Europhilosophie/FIPS\\_videos/index.php](http://choplair.com.free.fr/Europhilosophie/FIPS_videos/index.php).

58 (NDT) retraduit de : Melitopoulos, A. and M. Lazaratto (2010) 'Machinic animism', *Animism*, catalog: 45–56. (And related video film *Assemblages: Félix Guattari et l'animisme machinique* [55', long version 2012] [https://www.youtube.com/watch?v=4L\\_m5vPQoaY](https://www.youtube.com/watch?v=4L_m5vPQoaY))

Descola était critiqué par un certain nombre de ses collègues Sud-Américains et, depuis la traduction en anglais de son livre *Par-delà la Nature et la Culture*, il a aussi été critiqué par Bessire et Bond (2014) :

« Comme le suggère Elizabeth Povinelli (2002, la figure de l'altérité radicale pourrait organiser de nouveaux régimes d'inégalité ou créer les conditions pour l'hypermarginalité de populations Autochtones prétendument insuffisantes ou "déculturées" (Bessire 2014b). L'anthropologie ontologique ne semble capable ni de réfléchir à ce glissement, ni de confronter la question qu'elle soulève : Pourquoi le statut ontologique d'une extériorité radicale est-il encore si nécessaire pour la politique et pour nos aspirations en tant que discipline, et comment ces projets pourraient-ils coïncider ? » (Bessire et Bond, 2014 : 445)

Bien que je tende à être d'accord avec certains aspects des critiques de Bessire et Bond vis-à-vis des typologies idéales qui nous distancent d'une politique du commun, ou la réification des formes passées postulées hors du temps, je ne suis pas convaincue qu'une reconnaissance des altérités nous empêche de lutter contre les inégalités et la marginalisation. Afin de s'engager dans ce combat, il y a des choses qui valent davantage la peine d'être entreprises que de simplement continuer à critiquer le soi-disant tournant ontologique qui fut lancé d'une façon très proche d'une campagne marketing menant à un intérêt revitalisé pour la discipline anthropologique après une focalisation exclusive sur la promotion du travail de quatre hommes : Bruno Latour, Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro et Tim Ingold. Les quatre ayant été amis pendant de longues années, unis par le succès de leurs idées, ils sont cependant moins en accord les uns avec les autres qu'il n'y paraît – à tel point qu'une récente critique faite par Tim Ingold (2016) du travail de Philippe Descola mena à une forte critique en retour (Descola 2016). Mais ces débats n'éveillent que peu d'intérêt en moi.

Cependant, la scène ontologique a révélé un problème plus essentiel. Il fallut du temps pour que les commentateurs de ce ring houleux<sup>59</sup> reconnaissent qu'une myriade de spéculations ontologiques complexes avaient déjà été proposées – bien avant cette résurgence soudaine d'intérêt récent – par une penseuse comme Marilyn Strathern, anthropologue aux théories complexes inspirées par son interprétation des cosmologies Papou en Papouasie-Nouvelle-Guinée. Un grand nombre d'autres penseuses ont écrit sur ce sujet critique de l'éclatement des ontologies et de la pensée sur l'immanence, se confrontant à des questions de pouvoir et de violence d'une façon bien plus politique que ne l'ont fait les figures du tournant ontologique. Tel fut le cas d'Elizabeth Povinelli dans son travail pionnier *Le lot du labeur* (*Labor's lot*, 1993), traitant de l'histoire d'une communauté Aborigène du Nord de l'Australie, jusqu'à son projet géontologique récent.<sup>60</sup> Plus récemment, les écrits de Rosi Braidotti concernant l'affirmation m'ont aussi offert de nouveaux ancrages pour la critique sociale dans un cadre de pensée deleuzien. Et Anna Tsing a fourni un travail d'espoir particulièrement rhizomatique, prenant en compte de nombreuses complexités, dans *Un Champignon à la Fin du Monde : Sur la Possibilité de la Vie sur les Ruines du Capitalisme*, bien que les ruines soient peut-être le seul espace qu'il restera pour vivre malgré la lutte

59 (NDT) expression de l'autrice traduit dans le livre par « Rowdy bunch ».

60 Lors d'un atelier à mon laboratoire à Paris en février 2016, j'ai eu la chance de discuter avec Elizabeth Povinelli de son manuscrit, *Geontologies* (2016). Je dois avouer que je ne suis pas d'accord avec sa figure du désert, qui, de mon point de vue, ne peut être un endroit vide ni dénué de vie – comme le décrivent les fantasmes occidentaux du développement –, mais j'admire beaucoup son engagement politique et cinématique avec la communauté Aborigène qu'elle a accompagnée et suivie depuis 1989. (NDT) voir : <https://lundi.am/LE-DESERT-EN-EVEIL-de-Barbara-Glowczewski>

contre l'extractivisme pour promouvoir un nouveau monde. Nous devons toutes et tous beaucoup à Isabelle Stenger et son élaboration continue et assidue de cosmopolitiques, sa quête pour de nouveaux enchantements, et la promotion en France du travail de Starhawk, la militante Wicca, ainsi que Donna Haraway dont les jeux de ficelle inspirent des gestes spéculatifs (Stengers et Debaise 2015). Il y a ensuite une myriade d'autres femmes et d'hommes émergeant chaque jour, comme les écoféministes et les penseurs et penseuses décoloniaux. De nombreux auteurs et penseurs sont dans l'ombre, produisant des travaux qui sont réappropriés, certainement autant par des hommes que par des femmes de divers groupes à travers le monde, engagés vis-à-vis de problèmes comme la question migratoire, la violence raciale ou domestique, ou encore la justice climatique. La physicienne et militante environnementale Vandana Shiva est une inspiration claire, tandis que de nombreux chercheurs et chercheuses autochtones élèvent leurs voix à travers le monde. Par exemple, Zoe Todd appelle à « l'autochtonisation de l'anthropocène » (2015) : alors qu'elle étudiait l'anthropologie, cette jeune Canadienne autochtone a critiqué Latour et son tournant ontologique avec un argumentaire publié en ligne : « L'ontologie n'est qu'un autre mot pour le colonialisme », basé sur sa surprise face au fait qu'il n'ait jamais fait référence aux savoirs autochtones, ni aux juristes autochtones qui déconstruisent le système légal en se battant pour de nouvelles lois de justice environnementale.<sup>61</sup> Katerina Teaiwa, qui se définit comme une Insulaire du Pacifique<sup>62</sup> Africaine-Américaine de l'île de Banaba, qui fait partie de la République de Kiribati, rend hommage à la notion relationnelle et archipélique de l'identité Pasifika, exprimée par le concept « notre mer d'îles »<sup>63</sup> d'Epeli Hau'ofa, et analyse le militantisme Pan-Pacifique dans les termes suivants :

*Oceania Rising* et les Guerriers du Climat représentent tous deux des mouvements post-coloniaux et anti-hégémoniques qui sont ancrés dans des coutumes contemporaines, des réalités et des identités culturelles, tout en portant des identités régionales plus larges et en unifiant les inquiétudes (26, ...) la marée montante de cette « mer montante d'îles » se réfère non seulement aux impacts du réchauffement global et à la vision étendue de Hau'ofa d'iliens mobiles mais ancrés, mais aussi la visibilité croissante d'Océaniens critiques et engagés qui pensent, écrivent, performant, et parlent à un niveau régional et global à propos d'une diversité de questions importantes, y compris le changement climatique (Steiner 2015). (Teaiwa 2018 : 29)

Par-dessus tout, nous devons être ouverts et à l'écoute pour véritablement entendre les mots – que ceux-ci soient écrits, filmés ou déclarés en manifestations politiques – des populations qui ont été trop longtemps oubliées ou considérées comme des objets d'étude, exotiques ou proches, et qui ont été altérés par leurs origines coloniales ou du fait d'une profonde exploitation<sup>64</sup>.

Pour répondre à la double question proposée par Povellini, et à Bessire et Bond, qui la citent : « Pourquoi le statut ontologique d'extériorité radicale est-il encore si nécessaire pour la politique, et pour nos aspirations en tant que discipline ; et comment ces projets pourraient-

61 Todd (2016), publié depuis sa répercussion en ligne (voir commentaire par Glowzcewski 2015b) ; sur les sensibilités décoloniales et la recherche autochtone, voir Ribeiro et Escobar (2002), Prober et al. (2011), Rose et al. (2012), Gaad (2014), Ribeiro (2014), Whitehouse et al. (2014, 2017), Fraser et Todd (2016), Harrison et Sellwood (2016), Hunt et Stevenson (2016).

62 (NDT) Pacific Islander ne peut se traduire « Océanienne » car cette référence « continentale » n'est pas mobilisée par tous les concernés.

63 Our Sea of Islands, 1993: <https://scholarspace.manoa.hawaii.edu/bitstream/handle/10125/12960/v6n1-148-161-dialogue.pdf>

64 Voir par exemple Amilia Telford, « Pourquoi je me suis impliquée – la Justice Climatique et le Futur des Premiers Australiens », mai 2017 : [https://www.youtube.com/watch?v=45S\\_v6iaKLA](https://www.youtube.com/watch?v=45S_v6iaKLA) ; au Canada, Asselin et Basile (2018).

ils coïncider ? » Tout d'abord, je voudrais simplement affirmer que je vois deux choses ici. D'une part, à l'époque actuelle où la culture dévore la nature, au sens où l'urbanisation et ses technologies extractivistes et digitales érodent chaque territoire, et où un nombre de penseurs affirment qu'il n'existe plus d'au-dehors – d'extériorité –, maintenant plus que jamais, nous autres humains et non-humains avons véritablement besoin de l'extérieur radical des peuples en lutte qui affirment que d'autres mondes sont possibles. Qu'ils soient autochtones ou émergent de ce que Deleuze et Guattari appelaient « un peuple qui manque »<sup>65</sup> ils et elles réinvestissent dans des territoires valant la peine d'être occupés à rebours d'un monde hégémonique qui, non seulement n'accepte pas l'hétérogénéité des multitudes, mais par-dessus tout, ne pense plus à quoi que ce soit d'autres qu'à bénéficier à un petit nombre de personnes transhumanisées. Le second enjeu est celui des alliances entre toutes ces luttes. Et c'est là que la philosophie de Deleuze et Guattari, et plus spécifiquement le projet écosophique de Guattari, continuent d'inspirer les jeunes générations (Querrien et Goffey 2017).

Pendant le Festival des Arts du Pacifique de 2004, qui avait lieu dans l'Etat micronésien indépendant de Palau, et qui rassemblait des délégations de trente-trois pays du Pacifique, j'ai participé à un atelier organisé par une association d'ethnomusicologues, ICTM. Un groupe japonais de l'île d'Osagawara fit la démonstration d'une danse qui était devenue, en 2000, le « trésor culturel intangible » de leur île. La danse – inspirée par la tradition micronésienne de Palau – avait été appropriée par les colons d'Osagawara lors de l'occupation japonaise. Le fait que le contexte historique de l'origine de la danse soit reconnu par les danseurs japonais sembla satisfaire les Palauens qui les avaient invités au festival. Un jeune compositeur Palauen expliqua, avec une démonstration de pas, que, depuis les jours de l'occupation japonaise, les danseurs de Palau avaient changé leurs propres pas de danse, afin de les adapter au « groove » des soldats américains qui occupèrent l'île pendant la seconde guerre mondiale. Un doyen Aborigène Yolngu, Joe Neparrnga Gumbula, commenta alors :

« Lorsque qu'on regarde le Pacifique Sud, une noix de coco apportée par le vent d'Ouest s'en vient flotter jusqu'à notre terre, on la ramasse sur la plage depuis l'Océan. Peu importe que nous ne la sortions pas (comme ressource) de la mer ; il y a une chaîne depuis la Papouasie Nouvelle Guinée, et jusqu'à la Péninsule de Cape York. C'est ainsi que nous dansons le mouvement de la noix de coco. Nous jouons le rôle de l'Océan, qui se meut sous le courant... »

Gumbula se leva ensuite pour faire la démonstration de sa danse Yolngu, et expliqua :

« c'est ainsi que fonctionne la ligne de chant. Et en réalité tout ce dont nous parlons ici est traditionnel : les séries de chansons, la danse et tout cela. Mais seuls les droits d'auteurs posent problème : quelqu'un dit « tu ne prends pas ma chanson ». Et c'est seulement à ça que je pense quand je regarde à comment je regarde l'Océan Pacifique ici, le mouvement des courants. »

Katerina Teaiwai, se définissant comme Africaine-Américaine et comme îlienne de Banaba, qui était alors la responsable des Etudes Pacifiques à l'Université Nationale Australienne, répondit avec passion :

« Alors ce n'est pas que tu as volé ou emprunté quelque chose, parce qu'elle (la noix de coco) est venue des flots jusqu'à ton rivage. C'est

---

65 Voir aussi G. Deleuze, *Cinéma 2 : l'Image-Temps* ([1985] 2010 : p. 216). « Le peuple n'existe pas, ou pas encore... les peuples manquent. » Notez le pluriel ici.

un point très important, et c'est important qu'on en parle de cette façon, et pas simplement en regroupant tout ensemble comme de l'identité, ou de la culture ou de la tradition. Comme tu l'as dit, c'est un processus et il y a des lignes et des courants qui se connectent<sup>66</sup>. »

Les peuples Aborigènes ou des îles du Pacifique n'ont pas besoin d'être des Deleuzo-Guattariens pour penser par le milieu, c'est-à-dire l'espace dans lequel ils et elles vivent, qui est fait de courants et de flux de gens et de choses, de chants et de danses, qu'il s'agisse de l'Océan, du désert, de la forêt ou de la ville. Lorsque des personnes défendent des valeurs de partage, mais chacune à sa propre façon, elles peuvent garder prise sur leurs singularités en devenir et dont l'affirmation requiert de nouvelles façons d'exister. Les peuples Aborigènes en lutte, comme les Amérindiens aux USA, au Canada, au Brésil ou en Guyane française, nous impressionnent par leur créativité, qui repose simultanément sur un héritage ancestral et sur la spécificité du monde contemporain globalisé, sans oublier de mentionner leurs forêts et leurs déserts. Pour moi, ils et elles créent un espoir pour le futur, qui fait parallèle à la jeunesse en France qui se bat pour protéger un autre monde possible à Notre-Dame-des-Landes<sup>67</sup>, ou à ces jeunes qui veulent être reconnues à la fois comme Noires et comme Françaises. La même chose peut être dite des peuples autochtones, ou des descendants d'esclaves Quilombola, et la population noire et la majorité métisse au Brésil, à qui on impose la misère et qui tentent pourtant de résister face à une machine étatique qui essaie de les détruire. Comme l'a exprimé le philosophe brésilien Peter Pál Pelbart, un ami de Guattari, co-ordinateur de la compagnie de théâtre Ueinz, un projet schizoscénique, et également co-éditeur des éditions n-1 :

« Peut-être devons-nous considérer l'épuisement au cœur de cette intersection existentielle, micro- et macropolitique, biopolitique. L'épuisement signifie-t-il la fin du monde, ou la fin d'un certain monde qu'il nous faut laisser derrière nous ? L'épuisement est-il le signe de la fin du sujet, ou d'une certaine subjectivation ? De la désobjectivation, ou d'une certaine désobjectivation ? Est-il mortifère ou vital ? Trou noir ou ouverture ? » (Pál Pelbart, 2017)

### ***Danser avec les Esprits de la Terre***

La dernière partie du livre propose deux textes qui cherchent à se focaliser sur certaines autres voix du multivers que je m'efforce d'explorer, d'abord au Brésil puis en Australie. Guattari a visité le Brésil en de multiples occasions, avant et après 1985, l'année où le pays fut libéré de la dictature grâce au Parti des Travailleurs de son ami Luiz Inácio Lula da Silva. Ses stimulantes rencontres brésiliennes sont documentées dans la Révolution Moléculaire au Brésil, initialement publiée en portugais :

« Oui, je crois qu'il existe un peuple multiple, un peuple de mutants, un peuple de potentialités qui apparaissent et disparaissent, qui deviennent incarnées dans des événements sociaux, littéraires et musicaux. Il est de notoriété publique que bien des gens m'accusent d'être assez stupidement ou presque sottement optimiste, de ne pas

---

66 Cet échange entre Gumbula et Teaiwa est extrait de « Dancing with the Flow » de Glowczewski et Henry ([2007] 2011) ; voir aussi De Lary Healy ([2007] 2011, 2009, 2017).

67 Documentaire sous-titré en anglais, *Notre-Dame-des-Luttes* : [https://www.youtube.com/watch?v=\\_Z0mkeGp34](https://www.youtube.com/watch?v=_Z0mkeGp34) ; le projet de construction d'aéroport fut annulé par le gouvernement en janvier 2017 et les militant.es qui occupaient le territoire pour protester depuis 2012 continuent à vivre leur expérimentation sociale de la ZAD 'Zone à Défendre' comme un mode alternatif d'usage collectif de la terre : [https://www.youtube.com/watch?v=4rh\\_6j6vIrc](https://www.youtube.com/watch?v=4rh_6j6vIrc)

voir la misère de divers peuples. Je la vois, mais... je ne sais pas, peut-être est-ce délirant, mais je pense aussi que nous vivons une époque de productivité, de prolifération, de création, de révolutions absolument fabuleuses du point de vue de l'émergence d'un peuple. C'est cela la révolution moléculaire : ce n'est pas une simple phrase grandiloquente, ni un quelconque programme : c'est quelque chose que je ressens au plus profond de moi, que je vis dans les rencontres que je fais, à l'intérieur des institutions, dans les affects autant que dans les réflexions. » (*in* Guattari et Rolnik [1986] 2008: 9/préface à la 7<sup>e</sup> édition brésilienne.)

Guattari laissa une empreinte impressionnante au Brésil parmi les philosophes, les psychologues, les anthropologues et les artistes. Plusieurs départements de psychologie ont formé les étudiant.es en tant que « schizoanalystes » sur plus de dix promotions. De nombreux jeunes thérapeutes d'ascendance autochtone ou Afro-Brésilienne se réfèrent à ses écrits et sa pratique. « *Cosmocouleurs : Une performance filmée d'Incorporation et une Conversation avec la Preta Velha Vó Cirina* » (Chapitre 13) fut initialement écrit en portugais avec l'aide de l'artiste-performatrice et schizoanalyste Clarissa Alcantara, puis traduit en anglais pour être publié dans le journal brésilien bilingue d'anthropologue visuelle GIS (Gest[e], Image et Son) 2017. Le chapitre commence avec la présentation d'une expérience de performance que j'ai proposée à Clarissa Alcantara à l'exposition « La Bête et l'Adversité » à Genève (Août 2015), qui consistait à projeter sur elle des rituels que j'avais filmés dans un terreiro Umbanda à Florianópolis. Le chapitre 13 enchaîne ensuite sur un entretien que j'ai mené avec l'esprit d'une femme noire, Vó Cirina (août 2016), incorporée dans le père et maître rituel, Abilio Noé da Silveira, de cette même maison de culte. D'une certaine façon, cette conversation avec un esprit résonne avec ce qui était au cœur de l'appel de Deleuze et Guattari pour des devenirs hétérogènes. Dans cette performance, je propose de comparer ces cultes brésiliens avec les façons dont les peuples Aborigènes expérimentent une forme d'incorporation dans leurs devenirs totémiques. Dans ma conversation avec l'esprit de la vieille femme africaine, elle proposa sa propre façon de reconnaître les « Indiens » d'Australie et ceux des Amériques du Sud et du Nord comme étant « les mêmes, mais différents », comme les entités Orixás de la diaspora africaine.<sup>68</sup>

C'est un immense défi pour les anthropologues ou les historiens de la religion d'expliquer exactement ce qui, dans les rituels, actualise et virtualise les hétérogénéités dans les rites, les personnes, les objets, les endroits, les rochers, etc., qui ne peut être réduit à des « représentations » symboliques, à tel point que la question de la présence n'est pas présentée comme une image d'appui mais plutôt comme ses lignes de fuite en devenir. Deleuze et Guattari sont ici une source d'inspiration pour « imaginer une anthropologie qui échappe à la représentation » (Goldman 2015), ce que j'ai cherché à créer dans mes écrits depuis ma toute première visite en Australie. Le texte proposé ici mélange les genres : le récit de la performance, un film et un entretien avec l'Esprit de la Tente –Tenda Espirita– Vó Cirina perturbe les frontières, et les langues produisent des espaces parallèles qui néanmoins entrent en contact. Telle est ma proposition pour une anthropologie « indisciplinée » : qui permette de voir et de ressentir une multiplicité de lignes en devenir ; les Rêves Warlpiri, les Orixás et les esprits des morts, l'anthropologie, la philosophie, l'art sacré et bien d'autres choses encore sont composés dans la possibilité d'une danse singulière qui superposerait les corps et les esprits en *devenir-Cosmocouleur*.

---

68 Voir aussi Glowczewski (2016c, 2019). Un grand merci à Claude Mercier (2019) pour ses conversations inspirantes et ses écrits sur Deleuze et Guattari.

Ce type d'intervention – mêlant écrits, films, performance et rituel – fait d'une certaine façon écho à ce qu'explorait Félix Guattari quand il cherchait à réaliser un film de SF qu'il appela *Un amour d'UIQ* (Univers Infra-Quark)<sup>69</sup>. Ce cerveau multipolaire et quantique se retrouve externalisé sous la forme d'un visage constamment en flux, sans corps et sans identité fixe, un potentiel quelque peu enfantin qui apprend très vite dans l'interaction avec une diversité de personnages plus ou moins délirants, et qui finit par tomber dans les affres de la jalousie quand il tombe amoureux ; l'émergence de cet univers « infra quark », qu'il soit fou ou non, constitue la tension de l'histoire, avec le risque d'une contamination de l'univers entiers qui accorde le film sur une note de thriller complotiste à l'échelle globale. Les sept ans qu'il fallut à Guattari pour écrire le script (1980-1987) et ses différentes versions étaient pour lui, comme tant de territoires existentiels et d'univers incorporels, une machine de test pour transformer, grâce à la fiction et à la mise en scène de différents personnages, ce qu'il s'efforçait de formaliser en diagramme ailleurs dans ses cartographies. S'il n'a pas été en mesure de réaliser ce film, ce n'est peut-être pas seulement parce qu'il n'obtint pas les financements nécessaires de la part du Centre National du Cinématographe (CNC) et la production requise, mais, comme le suggèrent ses lettres avec le producteur Américain Robert Kramer, aussi en partie parce que son élan initial n'était plus le même vers la fin des années 1980. Félix voulait que son film connecte avec le grand public, à la suite du succès de *Blade Runner*. Il n'aurait pu imaginer ni anticiper le degré auquel l'image – art, installation ou cinéma – et la critique de sa représentation ethnocentrique deviendrait l'objet d'une réappropriation par d'autres peuples en résistance contre le Capitalisme Mondial Intégré, mais il avait l'intuition et l'espoir de cette créativité potentielle au début de ses années « d'hiver ». Son espoir revint à l'orée de sa mort, quand, dans ses propres mots – et à ses propres yeux –, il affirma avoir enfin surmonté une longue dépression<sup>70</sup>.

Pour Guattari, créer des cartographies était une pratique complexe qui évoquait à la fois une forme de diagrammatisation du mouvement et des tensions de l'espace et du temps, afin de simultanément saisir et lâcher prise de la subjectivité. Son métamodèle cartographique, construit à la base de quatre foncteurs (flux, phylums machiniques, univers de valeurs et territoires existentiels), polarisés entre un pliage du virtuel/actuel et du réel/possible en quatre couches, ne fut que peu utilisé jusqu'à la traduction de ses *Cartographies Schizoanalytiques*. Bien que j'ai assisté au développement de cet outil de pensée pendant les séminaires de Guattari au début des années 1980, il gagna une nouvelle applicabilité pour moi après que je vis Anne Querrien ([2008] 2011) redessiner la cartographie dans une conférence, et après avoir lu un article de Brian Holmes (2009) qui montrait comment articuler les foncteurs avec des situations de l'époque contemporaine. Cela m'encouragea à tirer de nouvelles applications des foncteurs en tension.

J'ai démontré ailleurs que la façon dont Guattari articule ses quatre foncteurs avec la chaosmose peut être déployée dans la façon dont Wanta Steve Patrick Jampjinpa dessine dans le sable ses cinq piliers du système de connaissances Warlpiri :

« J'utilisai la cartographie de Félix pour repenser non seulement la cosmologie totémique aborigène mais aussi sa récente explication par un homme aborigène, Wanta Jampjinpa, qui avait élaboré une leçon dessinée de sa cosmovision pour YouTube. Ce Warlpiri, ancien instituteur qui devint ensuite un chercheur honoré à l'Université nationale australienne (anu),

---

69 Guattari ([2012] 2016) (scripts de 1980, traduits et édités par Silvia Maglioni et Graeme Thomson)

70 « Qu'est-ce que la philosophie ? » Entretien filmé en Grève en 1991 après la publication de *Qu'est-ce que la philosophie ?* (Deleuze et Guattari [1992] 1996 : <https://novom.ru/en/watch/NAahyYZkrAo> ; à propos de Leros, voir aussi Guattari ([1989] 2012).

avait sélectionné cinq concepts aborigènes qu'il avait dessinés sur le sable comme un cercle relié à quatre autres, selon le losange warlpiri de la Croix du Sud, un agencement qui, selon lui, s'effondrerait si l'un des cinq « piliers » ou leurs liens étaient cassés. Il s'agit là d'un modèle cosmopolitique autochtone répondant à la société globale numérique.

« Chez soi », *home* en anglais (*ngurra*, littéralement « terre, » « lieu » et « campement ») est le premier concept warlpiri et cercle central dessiné sur le sable par Wanta ; le second cercle est « Loi » (*kuruwarri*), le troisième « Cérémonie » (*Jardiwanpa* pour régler les conflits, *Kurdiji*, l'initiation pour « faire un homme », « *man-making* », et d'autres rituels) suivi de « Langage » (*jaru*) et pour finir « Famille » (*warlajja* « les miens » en tant que parenté étendue et relations classificatoires entre les gens, les Dreamings et les lieux). Loi en anglais, *Law*, est une expression courante utilisée par les Aborigènes pour traduire des concepts de leurs différentes langues qui sont liés au Dreaming comme la fondation de leurs cosmopolitiques. Le mot warlpiri *kuruwarri* se traduit littéralement par « image, » « marque, » « empreinte » ou « trace. » Pour suggérer son sens cosmologique, j'ai proposé de le traduire par « image-forces » et « forces vitales » des Dreamings (*Jukurra*).

Qu'est-ce qui fait résister les Autochtones australiens et insister pour continuer à revendiquer une relation spirituelle avec la terre malgré les changements de leur mode d'existence de semi-nomades à une sédentarisation forcée soumise à tant de pressions actuelles économiques et sociales ? Sous quelles conditions la déterritorialisation peut-elle être une source de ré-ancrage dans des territoires existentiels ? Ou, au contraire, les menace-t-elle de désespoir, violence, et même de mort. Wanta, le Warlpiri, répond à sa manière quand il dit que si l'un des cinq piliers – chez soi, langage, loi, cérémonie ou famille – n'est pas assez fort et connecté aux autres, tout s'écroule, et il n'y a plus de peuple Warlpiri. Pour lui les piliers ont leur reflet dans les étoiles de la Croix du Sud, l'axe vertical étant le Dreaming Bâton à Fouir qui annonce en septembre la saison des Ignames *puurda*, une période de l'année aussi appelée « Émeu en éveil », qui peut être vu en tant que trou noir dans la Voie lactée. Ces deux Dreamings ont, comme toutes les choses dans la nature et la culture, leurs lignes de chant et chemins sur terre.»<sup>71</sup>  
Glowczewski 2015<sup>72</sup>

Selon mon analyse, quatre des cinq « piliers » de Wanta font écho aux foncteurs de Guattari. *Kuruwarri* : « image-force/Loi » opère comme un Territoire Existentiel ; *yimi* :

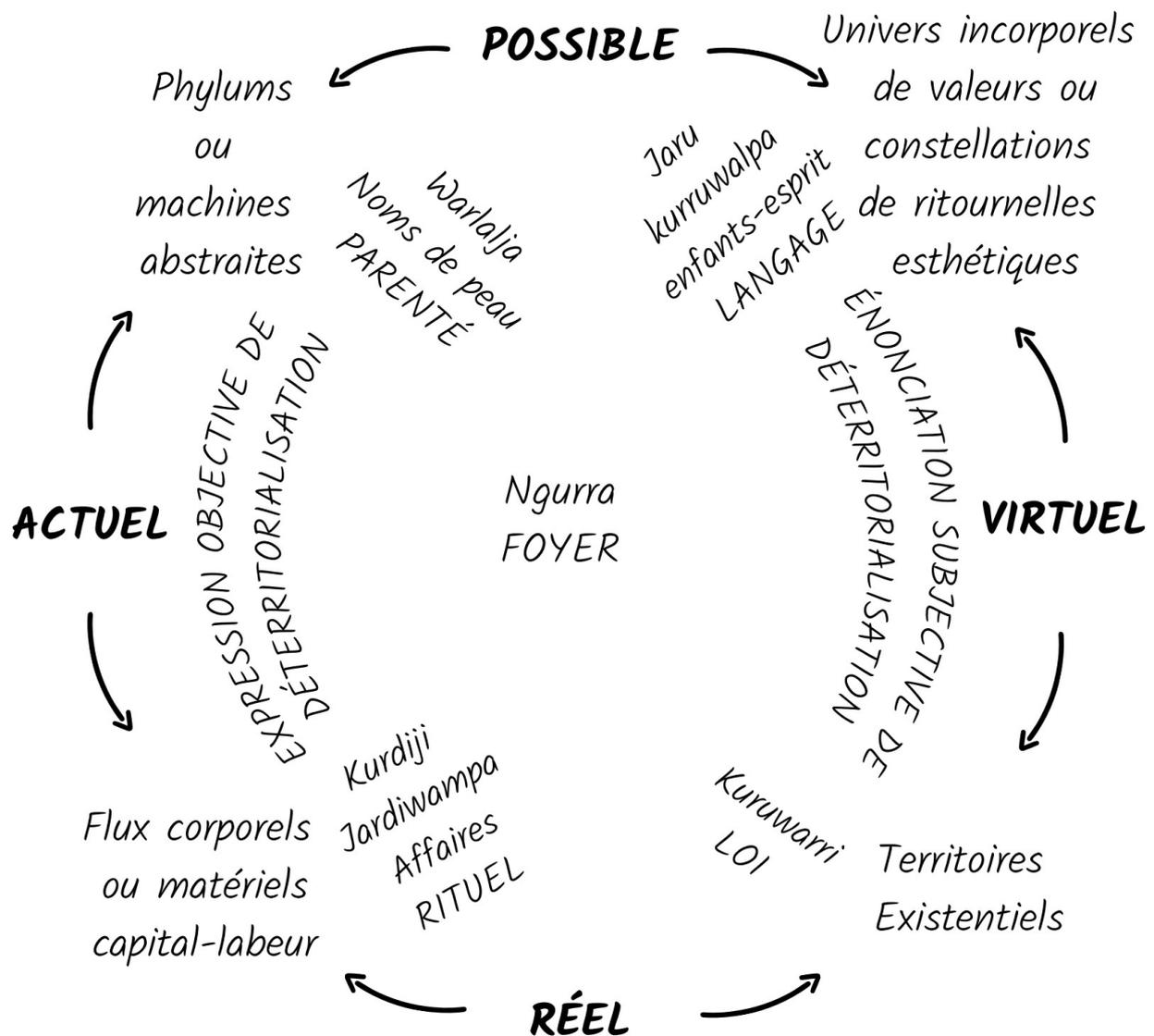
71 B. Glowczewski (2015) « Des Dreamings aborigènes aux foncteurs guattariens », in *Chimères*, 86 : 55-64. Disponible en ligne : <https://www.cairn.info/revue-chimeres-2015-2-page-55.htm>.

72 Le *Ngurra-kurlu* d'origine, la leçon filmée de Wanta sur le sable en Warlpiri (2008) a été intégrée dans le site Outils pour la Gouvernance Autochtone : <http://toolkit.aigi.com.au/video-ngurra-kurlu-the-way-yapa-life-is-governed> (consulté en octobre 2018). Voir Holmes et Jampijinpa (2013) : dessins lors d'une conférence filmée par Glowczewski.

« langage » réfère à une « Constellation/Univers Incorporel », en particulier à travers le concept d'enfant-esprit *Kuruwalpa* qui, selon les chansons, attend de naître, c'est-à-dire d'être incarné dans un nouveau bébé ; toutes les Cérémonies sont des Flux, parce que c'est à travers elles que s'opérait l'économie générale, un système d'échanges entre gens différents (générations, sexes, clans et tribus), avec une circulation des biens qui ne traite pas ce qui est échangé comme des objets mais comme des choses vivantes, y compris le médium cérémoniel, c'est-à-dire les chants, les danses, les peintures qui voyagent de lieu en lieu ; le quatrième pilier *warlalja*, « les miens, mes gens », c'est-à-dire la Famille en tant que système de parenté étendue avec des relations classificatoires complexes, correspondant aux propriétés mathématiques d'un groupe diédrique (le cube) et avec les propriétés topologiques d'un hypercube, est un exemple des Phylums ou des Machines Abstraites de Guattari. En ce qui concerne le cinquième pilier que Wanta a dessiné en premier au « milieu », *ngurra* : l'endroit, ou le campement comme foyer, multiple et différent pour chaque personne à travers sa vie, je le comprends comme le centre vide qui articule la dé-territorialisation et la re-territorialisation dans la cartographie chaomatique de Guattari. Pour les Warlpiri et leurs voisines du désert, les lieux et leurs connexions de Rêve sont au cœur du processus pour ancrer dans l'espace – et le temps – leurs voyages semi-nomadiques d'avant la colonisation. Le lieu est aussi au cœur de la résistance contemporaine contre la destruction de la terre, et au cœur de l'affirmation de leur cosmovision.

Les modes de pensées de Guattari comme de Wanta se déploient comme une pratique diagrammatique et des gestes spéculatifs pour approcher l'inconscient collectif en tant qu'intersubjectivation, et comme une force active pour mouvoir le monde. Pendant un entretien filmé en 2017, Wanta Steve Patrick Jampijinpa m'expliqua ce que je compris comme les cosmopolitiques d'un philosophe-médiateur autochtone : d'une année à l'autre, il translittère sa compréhension de certains concepts occidentaux en valeurs Warlpiri réadaptées au monde contemporain d'interactions qui s'empilent les unes sur les autres et créent constamment des interférences.

Cartographier les concepts Warlpiri du Rêve (Jukurrpa)  
avec la chaomose de Guattari.



**Figure 1.1.** La cartographie de Guattari et le système de connaissances Ngurrakurlu par Wanta Jampijinpa. © B. G. in *Totemic Becomings* (2015).

« 'Tu vois ça ? (*Wanta ouvre et ferme sa main d'une manière pulsée.*) Tu apprends ce geste dans la geste de l'Aigle. Il vole très haut. Celui-qui-Vole-dans-les-Hauteurs. Il est le haut Tonnerre. Et il peut descendre (*geste pointant du ciel vers la terre*). Il peut faire la connexion avec les nuages ou avec les étoiles. C'est cela Celui-qui-Vole-Dans-les-Hauteurs.

C'est, désolé de le dire (*il rit*), la pénétration comme je l'appelle ;

(*doigts sur le sol*)

Cette pénétration-là, qui cherche toujours à engager.

(*Main vers le ciel, qui revient à la terre*).

C'est ce qu'on appelle *malkarri* :

*Malkarri* t'apprend comment regarder le ciel et la terre.

Quand tu fais cela, tu fais déjà, comment dire...

Tu épouses les deux, et tu deviens quelqu'un Qui-Vole-Dans-les-Hauteurs,

Parce que tu as eu un savoir d'ici

(*main sur la terre*)

Et tu peux lire les étoiles, tu peux lire le pays. C'est le rapport (sexuel), oui<sup>73</sup>.

(*Wanta trace une ligne verticale descendant de sa tête le long de son corps.*)

C'est épouser les deux, et tu viens à l'existence.

(*La ligne de Wanta remonte sur sa poitrine*)



**Figure 1.2** La photo montre la main de Wanta (qui parle ici), commentant le même tableau imprimé dans le livre que j'ai publié en 2007. © B.G. 2017.

Je montrai à Wanta une photo d'une peinture acrylique sur canevas par Paddy Gibson Japaljarri, que j'avais achetée en 1988 dans sa communauté, Lajamanu. L'artiste Warlpiri l'a intitulé Kurlungalinpa, le nom de son lieu sacré connecté aux Etoiles et aux *Ngarrka*, les Hommes Initiés qui faisaient pousser des arbres à leurs pieds lorsqu'ils sortaient de la terre pendant la chute d'une comète, se transformant en la colline sacrée. La peinture est séparée par une double hélice : la Voie Lactée. Wanta traça avec son doigt la double hélice le long du tableau, commentant :

- Et cette ligne fait couler le flux, parle du flux.
- Mais celle du milieu, demandai-je, elle peut aussi être *ngalypi* (les lianes) pour la danse *Witi* (les bâtons feuillus) ?
- Oui, celle-là parle des conséquences, négatives et positives. »
- Mon père (*Japaljarri*, l'artiste que j'appelle « père » parce qu'on m'a donné le nom de peau *Nungarrayi*) disait que c'était la Voie Lactée...
- Oui, la Lactée, tout ce *Wantarri*, cette route cadeau, c'est la route des cadeaux où les gens font commerce... »  
(*Wanta lève sa tête et pointe vers le ciel*)

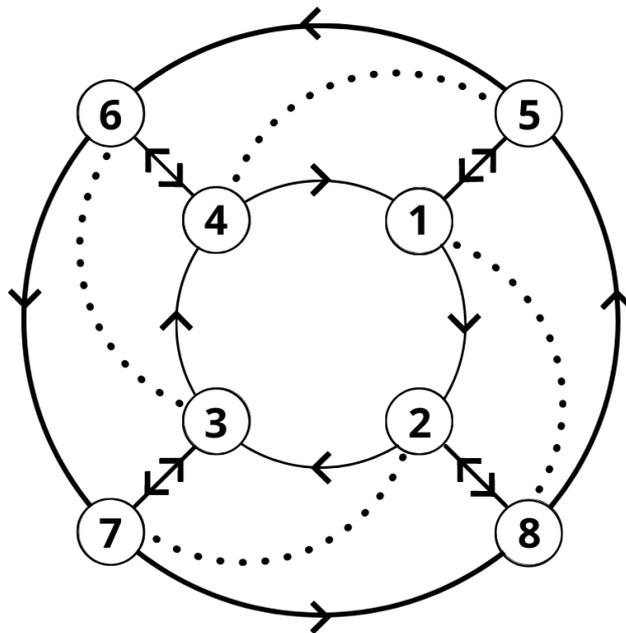
Mais cette histoire (*il pointe vers le ciel*)  
 Reflète cette histoire (*il pointe vers le sol*),  
 C'est pourquoi les deux « moitiés »...  
 (*Wanta roule ses mains vers l'avant, puis vers l'arrière*)  
 Celle-ci...  
 (*Wanta monte avec son bras son sein droit*)  
 Cette « moitié »<sup>74</sup> pour moi, pour nous (*chaîne matrilineaire de noms de peau : Jampijinpa (son nom de peau), Japanangka, Jakamarra, Jungarrayi ; Nungarrayi (mon nom de peau), Nampijinpa, Napanangka, Nakamarra*)  
 Ce côté du lait maternel  
 (*Wanta montre son sein gauche*)  
 L'autre ligne c'est le groupe du ciel  
 (*matrignée (des femmes) Napangardi, Nangala, Napaljarri, Napurrurla ; matrignée (de leurs frères) Jupurrurla, Japangardi, Jangala, Japaljarri*)  
 Mais tu sais parce qu'on fait face dans cette direction,  
 (*Wanta tourne son dos à la caméra pour faire face au mur du centre d'art au Sud*)  
 On doit essayer de devenir cette étoile, la Croix du Sud,  
 Pour pouvoir faire face dans cette direction, le Nord.  
 (*Wanta ouvre ses bras en Croix en se retournant vers la caméra*)  
 C'est-à-dire que tu es ton foyer quand tu connais ton histoire et ton savoir. Ton identité, vraiment.<sup>75</sup>

---

74 (NDT) « Moiety » désigne en chimie organique anglophone un trait caractéristique d'un groupement moléculaire. En anthropologie cela désigne une classification courante de parenté qui répartit certains totems en deux groupes, les *moitiés*.

75 Voir *Lamanaju* (60'), film par G. Glowczewski : <https://vimeo.com/289440509>.

<b>Hommes</b>	<b>Femmes</b>
1. Japanangka	Napanangka
2. Jakamarra	Nakamarra
3. Jungarrayi	Nungarrayi
4. Jampijinpa	Nampijinpa
5. Japangardi	Napangardi
6. Jangala	Nangala
7. Japaljarri	Napaljarri
8. Jupurrla	Nupurrla



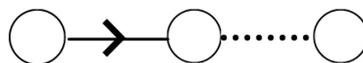
Frère / sœur  
 Père du père / petits-enfants  
 Soeur du père du père / petits-neveux



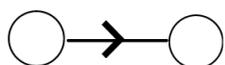
Conjoints potentiels  
 Mère du père / petits-enfants  
 Frère de la mère du père / petits-neveux



Père / enfants et inversement  
 Soeur du père / neveux



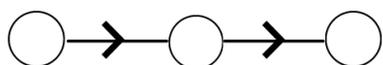
Belle-mère / beau-fils ou belle-fille  
 Frère de la belle-mère / "cousins"



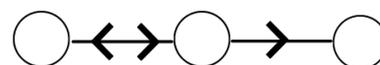
Mère / enfants  
 Frère de la mère / neveux



Beau-père / beau-fils ou belle-fille  
 Enfants / mère et neveux / frère de la mère



Mère de la mère / petits-enfants  
 Frère de la mère de  
 la mère / petits-neveux



Père de la mère / petits-enfants  
 Soeur du père de la mère / petits-neveux

**Figure 1.3** Deux cercles matrilineaires pour le système Warlpiri à huit sous-sections ou noms de peau. © B.G. in Yapa, Art de Balgo et Lajamanu (1991b).

Wanta se réfère ici à de nombreuses choses complexes, en particulier le fait que la parenté classificatoire (les matrilignées de noms-de-peaux) est reproduite à travers l'échange entre les gens et l'entière du cosmos totémique, « comme » la double hélice qui figure la Voie Lactée. De façon intéressante, pour les généticiens la double hélice a émergé en tant que structure lors de la découverte de l'ADN dans les années 1950, et plus récemment elle a été modélisée comme structure pour la galaxie de la Voie Lactée. Dans le modèle de sable de Wanta, quatre de ses piliers – (1) la parenté étendue ; (2) les rituels d'échange, (3) la Loi cosmologique des lignes totémiques, (4) le langage des enfants-esprits et des chants émergeant des lieux terrestres de l'espace-temps du Rêve – sont connectés par la Croix du Sud, avec le cinquième pilier, *ngurra* « terre, endroit, campement, foyer » à l'intersection, qui est incarnée comme un être vivant – humain, ou n'importe quel être terrestre – se tenant debout, sous, ou au-dessus de la terre, c'est-à-dire en train de *devenir terre*.

Les vues de Wanta sur le totémisme sont aussi exprimées dans l'exemple de l'une des personnifications du Rêve Émeu, c'est-à-dire l'Émeu Géant – dont les traces ont été identifiées par les scientifiques comme celles d'une espèce de dinosaure à plumes – qui voyageait à l'Est et à l'Ouest du continent et dont les groupes Aborigènes de différents lieux de l'Australie disent qu'il est devenu le trou noir de la Voie Lactée. De façon intéressante, parmi les émeus c'est le mâle qui couve les œufs et prend soin des bébés quand ils éclosent, tandis que la femelle chasse pour les nourrir. En ce sens, l'Émeu est une des images de 'Rêve' pour la complémentarité (inversés pour d'autres des rôles) mâle et femelle. Pour les gens de la côte, les bébés émeus aident les guérisseurs. Pour le peuple Warlpiri, c'est Émeu qui leur a donné la cérémonie Jardiwampa pour résoudre les conflits. Wanta explique la relation totémique de dépendance entre les humains et les non-humains, la terre et le ciel, les différents groupes aborigènes dispersés aux quatre coins de l'Australie, et les rituels fondateurs qui sont ancrés autour d'héroïnes féminines représentées comme des paires de deux mères, des matrilignées qui sont reproduites sous la forme d'une double hélice dans une multitude de formes totémiques. La tâche de Wanta est d'essayer d'expliquer un système dynamique de production de vie en accord avec les mystères du cosmos, où le multivers s'entremêle aux espaces-temps de façon similaire aux questions les plus folles posées par l'astrophysique. Un tel entremêlement est au cœur de la pratique de guérison autochtone aborigène.

Le chapitre 14 propose une conversation avec un autre homme Aborigène, un guérisseur Yalarrnga. Lance Sullivan est né dans le coin sud du Queensland, à Boulia, une colonie proclamée en 1879 comme réserve pour son peuple, les Yalarrnga, qui vivaient un mode de vie de chasse et de cueillettes et étaient chassés par les colons. L'un de ses arrière-grands-pères était un chamelier Pakistanais. De nombreux chameliers amenés en Australie par les Britanniques pour aider à la colonisation du continent désertique ont eu des enfants avec des femmes Aborigènes, bien que ce fût interdit par l'administration gouvernementale et que les enfants de telles unions fussent traqués et retirés à leurs parents.<sup>76</sup> Mais l'ascendance métisse de Lance Sullivan fut cachée par sa famille Aborigène, et il grandit en apprenant sa langue Yalarrnga et devint initié dans les rituels du peuple du désert. Après avoir travaillé en tant que conseiller culturel pour protéger les sites sacrés de l'industrie minière, il obtint des financements pour étudier l'archéologie et l'anthropologie à l'Université James Cook à Townsville, où nous nous sommes rencontrés fin 2004. Il venait de terminer un livre dans sa langue (Sullivan 2005).

Il y a quelques années, Lance Sullivan fut invité en France pour un atelier autochtone à Lyon où lui et Wanta, également invité, accédèrent à la demande du directeur du nouveau Musée des Confluences en construction de réaliser une cérémonie de fumigations dans les

fondations. Elle fut filmée par un cinéaste Péruvien autochtone.<sup>77</sup> A Townsville, où il menait sa vie d'étudiant et de jeune père, Lance était souvent sollicité pour ses pouvoirs de guérison, y compris pour de la magie amoureuse ou pour guérir les détenus frappés par la panique en prison. Il explique ici (Chapitre 14) comment il peut voir avec son pouvoir de *mungan* (*ngangkari* ou *ngangkayi* en Warlpiri), qui permet aux guérisseurs (*Cleverman* : homme intelligent, grand sage) comme lui de voir à l'intérieur du corps, à travers la peau – pas simplement comme des rayons X qui montreraient les os et les organes – mais au-delà de la matérialité du corps, dans une vision de nombreux cables colorés où une couleur spécifique indique l'endroit de la douleur ; il agit ensuite sur cette « ligne » en « tirant » la douleur, et le « cable » à l'intérieur du corps change de couleur. Ce geste chamanique de « tirer » – qui peut impliquer l'imposition distante d'une main, touchant ou même allant à l'intérieur du corps, s'explique par ce qu'il appelle les murs de verre parallèles, qui donnent accès à des univers parallèles, tous présents dans le même lieu matériel : comme un coin de pelouse, une pierre, ou un mur dans mon appartement parisien où nous avons parlé. Pour moi, sa description suggère précisément ce que les astrophysiciens appellent le multivers ou le plurivers : c'est-à-dire la possibilité d'un assemblage hétérogène, comme les différentes logiques des nanomondes, des mondes moléculaires, ou des macro-mondes galactiques, qui ne peuvent être réduits à une unité universelle. Dans un ouvrage appelé *Plurivers : Un Essai sur la Fin du Monde*, le philosophe deleuzien Jean-Clet Martin (2010) décrit divers mondes divergents, qui ne peuvent être réduits à un univers homogène : « ce qui est tout d'abord, c'est le lieu, la force du lieu, cet embryonnement de l'espace, un topos qui s'apprête à les concaténer. » Comme le disait Guattari, c'est à propos de l'émergence d'une chaosmose.<sup>78</sup>

Guattari aurait apprécié une discussion avec Lance sur ses pratiques de guérison et sa cosmovision des murs de verre parallèles comme des plis invisibles dans les lieux. Dans ma compréhension, la méthode de Guattari se distingue de celle de Gregory Bateson à travers au moins deux points essentiels : d'une part vis-à-vis de la mémoire et de l'inconscient – qui pour Guattari étaient à l'œuvre dans les concepts qu'il créait et partageait avec Deleuze vis-à-vis du virtuel, de l'actuel et de la ritournelle ; et d'autre part, sur la notion ambiguë du sujet. Bateson critique la psychanalyse pour son paradigme énergétique entropique et propose de le remplacer par un paradigme systémique\*, et la possibilité de la néguentropie comme attitude créative du patient en interaction avec l'analyste. Pour Bateson, la guérison est postulée comme une question de communication, en particulier en relation avec les schizophrènes qu'il assiste. En 1980, dans un exposé intitulé « les Hommes sont de l'Herbe », Bateson (1991) affirme la chose suivante de sa théorie de la communication : « Une meilleure façon de le dire serait peut-être *théorie de l'organisation*, ou peut-être qu'une formule encore meilleure serait : *théorie de la résonance*. » Cependant, pour Guattari, la communication n'est pas la préoccupation principale pour la guérison, ni pour toute autre forme d'appréhension des relations. C'est l'expression : pas la représentation, mais l'émergence autoréférentielle, la possibilité d'effectuer.

« Depuis une perspective deleuzo-guattarienne, il serait préférable de dire que le contenu actuel de l'expression – ce qui est effectivement signifié, manifesté, désigné ; son « objet » – émerge du potentiel expressif à travers un processus de captation de ce potentiel, et que cette émergence dans l'être-déterminé traverse nécessairement une

77 *La Terre est notre vie*, documentaire de 30', 2009, Musée des Confluences, par Cesar Galindo ; filmé pendant *Paroles autochtones*, un événement organisé par le Musée des Confluences de Lyon en collaboration avec la Haute Commission des Nations-Unies pour les Droits Humains et Survie Internationale France.

78 Traduction par l'auteur : <http://strassdelaphilosophie.blogspot.com/2012/09/plurivers-et-modalites-dexistence.html>.

zone d'indétermination systémique en vertu de laquelle toute l'affaire est teintée d'un élément de hasard passager. » (Massumi 2002b : 12)<sup>79</sup>

Guattari était de fait attiré par la méthode pratique et conceptuelle de Fernand Deligny, dont le travail avec des enfants autistes qui ne parlaient pas du tout remettait en question la notion de sujet, et focalisait davantage son attention sur le concept du réseau et du « nous », du commun créé ni par l'un ou l'autre mais plutôt par une multitude des « plus infimes gestes » – d'où les cartes de Deligny –, en évitant la parole et toute communication directe avec les enfants. Comme le montre le film *Ce gamin, là*, cette pratique permettait aux enfants de se transformer afin de saisir le monde et ses traces, rendant possible ce qui semble être une certaine joie de vivre. L'année qui suivit la mort de Guattari en 1992, Deleuze publia un volume d'essais, *Essais critiques et cliniques* ([1992] 1997). Le chapitre 9 de cet ouvrage était intitulé « Ce que disent les enfants » et parlait des enfants autistes vivant dans la région des Cévennes sous les soins d'adultes bénévoles non-spécialistes, que Deligny appelait des « présences proches » et qui étaient responsables de cartographier les trajectoires des enfants. Deleuze analyse ces cartes que Deligny appelait des « lignes d'erre », et les met en lien avec les cartographies totémiques australiennes en citant l'un de mes ouvrages.

« La libido n'a pas de métamorphoses, mais elle suit les trajectoires historico-mondiales. De ce point de vue, il ne semble pas que le réel et l'imaginaire forment une distinction pertinente. Un voyage réel manque par lui-même de la force de se réfléchir dans l'imagination ; et le voyage imaginaire n'a pas par lui-même la force, comme dit Proust, de se vérifier dans le réel. C'est pourquoi l'imaginaire et le réel doivent être plutôt comme deux parties juxtaposables ou superposables d'une seule et même trajectoire, deux faces qui ne cessent de s'échanger, miroir mobile. Ainsi les Aborigènes Australiens joignent des itinéraires nomades et des voyages de rêves qui composent ensemble “un entre-maillage de parcours”, “dans une immense découpe de l'espace et du temps qu'il faut lire comme une carte” »<sup>80</sup>.

À la limite, l'imaginaire est une image virtuelle qui s'accroche à l'objet réel, et inversement, pour constituer un cristal d'inconscient. Il ne suffit pas que l'objet réel, le paysage réel évoque des images semblables ou voisines ; il faut qu'il dégage sa *propre* image virtuelle en même temps que celle-ci, comme paysage imaginaire, s'engage dans le réel suivant un circuit où chacun des deux termes poursuit l'autre, s'échange avec l'autre. La “vision” est faite de ce dédoublement, cette coalescence. C'est dans les cristaux d'inconscient que se voient les trajectoires de la libido.

Une conception cartographique est très distincte de la conception archéologique de la psychanalyse. (...) D'une carte à l'autre, il ne s'agit pas de la recherche d'une origine, mais d'une évaluation des *déplacements*. Chaque carte est une redistribution d'impasses et de percées, de seuils et de clôtures, qui va nécessairement de bas en haut. Ce n'est pas seulement une inversion de sens, mais une différence de

---

79 (NDT) Traduit de 'Introduction', in B. Massumi (ed.), *A Shock of Thought*. Expression after Deleuze and Guattari, London: Routledge.

80 Deleuze ([1993] 1997:61-7) ; sa note e7 (page 63) réfère à des citations de Barbara Glowczewski, *Du Rêve à la Loi chez les Aborigènes* (1991 : chapitre 1).

nature : l'inconscient n'a plus affaire à des personnes et des objets, mais à des trajets et des devenirs ; ce n'est plus un inconscient de commémoration, mais de mobilisation, dont les objets *s'envolent* plus qu'ils ne restent enfouis sous la terre. Félix Guattari a bien défini à cet égard une schizo-analyse qui s'oppose à la psychanalyse. » (Deleuze [1993] 1997 : 62-63)<sup>81</sup>

Autant dans ses travaux communs avec Deleuze que dans ses propres écrits et sa pratique d'analyste, Guattari se distanciant de l'approche systémique de l'écologie de Bateson, qu'il ressentait comme trop fermée, trop structuraliste, mais aussi trop culturaliste et comportementaliste. Guattari partageait une complicité – animée de débats houleux – avec Mony Elkaim, un psychanalyste belge, qui dans ses sessions de thérapie familiale provoquait des situations qui propulsaient les acteurs hors de leur cadre de double contrainte du système familial dénoncé par Bateson (1972) : sa méthode, résumée comme « si tu m'aimes, ne m'aime pas » (1989) renouvela l'intérêt pour la thérapie systémique en inspirant des systèmes hors de l'équilibre de Prigogine, des cybernétiques de la seconde vague de H. von Foerster ou le concept d'*énaction* de Varela.

Guattari pensait le feedback ou l'autoréférence non pas comme une métaphore mais au contraire comme une action d'effets et d'affects conscients et inconscients d'une subjectivation qui se dissout dans le processus, l'actualisation d'un territoire existentiel, et la dé-territorialisation par re-virtualisation d'un nouveau possible, ce qu'il appelait les univers incorporels de valeurs, ou ritournelles. Les Warlpiri attiraient son intérêt spécifiquement pour les « traces » non-métaphoriques des Dreamings – matérialisée par les sites singuliers à travers le paysage. Comme nous l'avons vu, le rhizome des chemins de Dreamings australiens n'est pas une métaphore mais une image réelle du devenir-igname, ce qui, pour les Aborigènes d'Australie, est une forme de devenir totémique parmi d'autres, directement liée à leurs peintures-cartes, leurs gestes répétés et leurs chansons. Tout comme Deleuze et Guattari s'inspirèrent des oiseaux pour décrire la ritournelle comme « n'importe quel agrégat de matières d'expression qui trace un territoire et se développe en motifs territoriaux et en paysages »<sup>82</sup>, les Warlpiri comptent aussi sur une multitude de rythmes visuels et soniques qui se transforment en matière d'expression qui marquent les territoires qui les connectent aux sites sacrés qu'ils tentent de défendre au nom du bien-être de la terre et de tout ce qui vit là. De façon intéressante, l'ethnoastronomie a récemment aidé à confirmer les corrélations frappantes entre une série d'oiseaux, le dingo, un lézard à cornes, une araignée et les étoiles, que certains groupes Aborigènes connectaient à chacun au début du 20<sup>e</sup> siècle : ils ont montré que pendant une période de plus ou moins six semaines, le mouvement d'une étoile spécifique correspond au moment où l'oiseau correspondant pond ses œufs, ou celui où d'autres animaux se reproduisent. Des signes dans le ciel étaient ainsi utilisés comme un calendrier pour la terre. Aujourd'hui, des indications saisonnières qui connectent certains oiseaux aux étoiles et certains animaux à des plantes spécifiques sont perturbées par la transformation actuelle du climat. Maintenant plus que jamais, il est sage d'écouter les « Pratiques écosophiques et la restauration de la "cité subjective" » de Guattari, pour faire ce que j'appelle devenir terre :

« C'est à la condition que soient forgées de nouvelles terres transculturelles, transnationales, transversalistes et des univers de valeur dégagés de la

---

81 (NDT) Disponible en ligne :

<https://books.google.fr/books?>

[id=eopSCwAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=google+books+critique+et+clinique+deleuze&hl=fr&sa=X&ved=2ahUKEwiPs7rAo-ntAhVExYUKHcR4B4AQ6AEwAHoECAUQA#v=onepage&q&f=false](https://books.google.fr/books?id=eopSCwAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=google+books+critique+et+clinique+deleuze&hl=fr&sa=X&ved=2ahUKEwiPs7rAo-ntAhVExYUKHcR4B4AQ6AEwAHoECAUQA#v=onepage&q&f=false).

82 Deleuze et Guattari ([1987] 1997:323) ; voir aussi Genosko (2002a, 2002b).

fascination du pouvoir territorialisé, que pourront être dégagées des issues à l'actuelle impasse planétaire. »<sup>83</sup>

En effet, depuis que l'alerte sur le changement climatique a secoué la planète, en particulier après l'accord COP21 de Paris pour réduire les émissions, « de nouveaux univers de valeurs et de nouvelles terres transculturelles, transnationales et transversales » ont proliféré de diverses façons. Certaines, comme les luttes contre l'extractivisme, appellent à un changement total de nos modes de vie en stoppant l'extraction des énergies fossiles (les minéraux, le pétrole, le charbon, le gaz par fracturation, etc.). Des écoactivistes, en particulier des femmes, luttent aussi contre la destruction de la terre par des énergies soi-disant renouvelables comme les barrages, les éoliennes ou les champs de gaz océaniques. Les luttes des peuples autochtones, dont les ressources alimentaires et les façons de vivre sont détruites par toute cette prédation industrielle, rencontrent les revendications d'autres acteurs de la société civile. Comme exprimé en France par l'occupation de 1650 hectares de terre arable et de bocage à Notre-Dame-des-Landes, les paysans expulsés et de nouveaux squatteurs se sont opposés à la construction d'un aéroport pour se battre « contre l'aéroport et son monde », c'est-à-dire l'accélération d'un modèle économique néolibéral à l'échelle mondiale qui détruit la planète. Le projet d'aéroport fut abandonné en février 2018 mais, en avril 2018, 2500 policiers furent envoyés à Notre-Dame-des-Landes pour évacuer les 200 occupant.es qui, depuis 2012, construisaient une vie alternative là-bas, avec des rassemblements annuels pour discuter réunissant jusqu'à 50 000 personnes (Mauvaise Troupe Collective 2018). Les habitant.e.s furent fortement impacté.e.s par la violence des armes déployées par la police militaire pour détruire trente habitations de bois. Malgré cette destruction, ils et elles résistèrent, et quelques 150 personnes continuent à occuper et cultiver la terre, dans des fermes squattées, des cabanes et des caravanes bricolées, prenant soin de vaches et de moutons, faisant pousser des plantes médicinales, avec deux boulangeries, une menuiserie, divers artisanats et une bibliothèque. Ils et elles ont hébergé deux grands forums de discussions pendant la Semaine Intergalactique en août 2018 et le week-end Terre en Commun en septembre 2018, et continuent à négocier des accords territoriaux innovants avec le soutien de nombreuses personnes à travers la France et au-delà<sup>84</sup>. Cette ZAD (Zone à Défendre) s'est étendue à travers la France en de nombreuses autres ZADs.

Certains auteurs en études coloniales (*settler studies*) restent méfiants :

« des façons dont le travail de Deleuze (et Guattari) a, en de nombreuses occasions, reproduit des notions de la frontière ou de "l'Occident rhizomatique" qui efface la présence autochtone et réifie des tropes mythiques du soi-disant "grand Ouest américain". Comme Alex Young (2013) l'écrit : "La conception de l'Occident rhizomatique de Deleuze et Guattari risque de reproduire un discours où une mesure de libération est imaginée au détriment des peuples autochtones, pour qui les déterritorisations coloniales constituent une expression coercitive de pouvoir souverain plutôt qu'une échappée de celui-ci". (123) [...] Bien que nous trouvions l'articulation de Deleuze utile dans son diagnostic de la façon dont peut opérer le digital aujourd'hui, nous sommes moins influencés par ses articulations d'alternatives radicales. » (Hunt et Stevenson 2016)

83 F. Guattari [1993] 2015, p.98. Disponible en ligne : <http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2018/03/17chi07.pdf>.

84 Pour des commentaires sur les deux événements, et des mises à jour sur ce qu'il s'est passé ensuite, voir : <https://zadforever.blog/> Voir aussi : <https://zad.nadir.org/?lang=en> (consulté en octobre 2018). Voir aussi le magazine mensuel : <https://zadibao.net>.

De telles critiques pourraient être adressées à la façon dont certaines personnes dans des situations coloniales actuelles prétendent utiliser Deleuze et Guattari, comme par exemple l'armée israélienne contre les Palestiniens<sup>85</sup>. Mais Deleuze, comme Guattari, soutenait le peuple Palestinien et les autres peuples dépossédés<sup>86</sup>. De nombreux penseurs deleuziens continuent en ce sens, y compris via un appel récent des Deleuze Studies (*Etudes Deleuziennes*) de boycotter une conférence sur Deleuze en Israël. De telles positions ont nourri d'autres débats à propos du « racisme inversé », avec des accusations d'antisémitisme portées envers Deleuze (Gleyzon 2015). D'un autre côté, il y avait eu des dissensions en France à propos des mouvements sociaux environnementaux et de l'éco-activisme impliquant principalement des personnes blanches et n'adressant pas directement les questions de discrimination raciale. Une telle vision oublie la lutte des personnes colonisées par la France, d'Afrique ou d'Asie, des Ma'ohi de Polynésie française qui ont lutté contre les tests nucléaires<sup>87</sup>, des Kanaks en Nouvelle-Calédonie qui s'opposent aux mines (de nickel) et des peuples Amérindiens en Guyane française qui se battent contre l'orpaillage industriel et mafieux. Ce ne sont pas tous les autochtones de pays menacés de destruction qui militent contre l'extractivisme. Cependant, les divers « peuples qui manquent » d'aujourd'hui, partout dans le monde, essaient de faire converger leurs luttes hétérogènes. De nouvelles alliances locales et transnationales émergent entre de nombreux peuples autochtones, migrants et africains-américains ou afropéens, descendant-es de la colonisation en Afrique ou de la diaspora négrière, etc.

Contre la fatalité d'un univers homogène qui serait prédéterminé par l'effet global du capitalisme, de nombreux peuples autochtones et d'autres collectifs de gens déplacés ou exclus qui essaient de construire des alternatives, semblent proposer ce que l'anthropologue argentin Arturo Escobar appelle une pluriversalité politique, la possibilité de différents mondes et cosmovisions co-existant sur la planète. Le titre de son ouvrage de 2014, *Sentipensar con la terra* (*Sentir-penser avec la terre*) met en avant un concept autochtone latino-américain qui a guidé des décennies de militantisme contre l'extractivisme et d'autres prédatations qui détruisent la terre que partagent les militant.e.s avec d'autres habitants non-humains<sup>88</sup>. En référence à l'univers pluriel de William James, et à la notion de plurivers de l'astrophysique, Escobar appelle à une ontologie politique inspirée par un concept et une pratique autochtone latino-américaine, une transformation épistémologique où des études pluriverselles « devront peut-être marcher aux côtés de ces humains et non-humains – avec les Rêves de la Terre, des peuples et des mouvements sociaux – qui dans une profonde relationnalité, persistent face à l'adversité pour imaginer et tisser d'autres mondes » (Escobar 2018 : 36). En d'autres termes, l'altérité radicale n'est pas affaire d'exotisme ou d'exclusion, mais d'imagination, et se pose en termes de manière de tisser différents mondes au regard de leurs singularités toujours en devenir, de recréer de l'extériorité dans nos esprits. C'est cela que j'appelle autochtoniser l'anthropologie.

---

85 Voir <http://www.metamute.org/editorial/articles/art-war-deleuze-guattari-debord-and-israeli-defence-force>.

86 Deleuze et al. (1998).

87 Le 2 octobre 2018, Oscar Temaru, un indépendantiste Mao'hi de Polynésie française et candidat présidentiel, a déposé plainte devant la Cour Criminelle Internationale (ICC/CPI en français) pour accuser la France de crimes contre l'humanité à cause de ses essais nucléaires. Voir aussi : <https://www.ctbto.org/nuclear-testing/the-effects-of-nuclear-testing/general-overview-of-the-effects-of-nuclear-testing/>

88 Le concept *sentir-penser* fut introduit en 1986 par le chercheur colombien Orlando Fals Borda (2009), qui promouvait la pratique d'action-recherche en 1970. Voir aussi Cepeda (2017).