

IDENTITE DU DEHORS, IDENTITE DU DEDANS.
LES ABORIGENES DES KIMBERLEYS.

Bernard MOIZO
Université de Canberra
Australie

I. Politiques gouvernementales et aborigènes : définir quelle identité.

Avant d'évaluer les problèmes posés par la politique d'autogestion, il est nécessaire d'aborder dans une perspective historique les politiques gouvernementales élaborées en fonction de programmes précis destinés aux populations aborigènes. Il n'est pas dans mon intention de retracer l'historique des relations raciales en Australie, mais plutôt d'évoquer brièvement comment ont été perçus puis définis les Aborigènes au fil des programmes gouvernementaux. La différence raciale qui opposa deux peuples distincts, les colons anglo-saxons aux Aborigènes, fut combinée dès la fin du XIXème siècle avec une autre distinction établie cette fois-ci au sein même de la population noire. Cette distinction basée sur l'apparence physique ne reconnaît comme Aborigènes que les individus de pure race (full blood) par opposition à ceux appelés les sang-mêlés (half caste), issus d'unions entre femmes aborigènes et Européens. Cette différence arbitraire a servi de support à la politique d'assimilation officiellement en vigueur jusque dans les années 50 (Coombs 1978). Le problème des définitions et re-définitions successives des Aborigènes est très complexe mais le critère racial est sans doute celui qui engendra le plus de controverses tant au sein des populations concernées que parmi les milieux scientifiques où il fait encore couler beaucoup d'encre (Cowlshaw 1986).

Le but ultime de la politique d'assimilation était de fondre la totalité des Aborigènes à la population blanche, même si à l'origine un petit noyau d'individus de pure race fut volontairement préservé à des fins scientifiques. Pour parfaire la politique d'assimilation, les enfants métissés étaient enlevés à leur famille, placés dans des orphelinats à proximité des centres urbains, puis plus tard mariés avec d'autres sang-mêlés sous certaines conditions. Il sont à l'origine de la population urbaine aborigène.

Entre 1950 et 1960, même si la distinction pure race/sang-mêlés reste l'attitude officielle, le gouvernement lui adjoint une politique de protection. La majorité de la population de descendance aborigène (les sang-mêlés), perçue et décrite comme une population en "transition" (Weaver 1984:187-8) est toujours appelée à être intégrée ; cependant, les "vrais" Aborigènes -en fait, selon la distinction basée sur une idéologie raciste, les full-blood furent longtemps les seuls Aborigènes reconnus- dans le cadre d'une politique de protection issue du gouvernement central, sont marginalisés tant spatialement (réserves), qu'économiquement (rations alimentaires) (Altman 1984:24). C'est seulement au début des années soixante que la définition officielle des Aborigènes va changer. Il s'agit même d'un changement radical, en apparence, si l'on considère qu'au lieu de retenir les critères raciaux, cette définition fut basée sur des critères culturels. Les deux catégories devinrent alors : les Aborigènes culturellement traditionnels (tradition oriented Aborigines) d'une part, et les populations aborigènes urbaines (urbanised Aborigines) d'autre part.

On ne peut nier qu'il existe des différences entre les communautés aborigènes, mais une nouvelle fois le pouvoir de décision quant à l'appartenance d'un individu ou d'un groupe à la société aborigène se situe à l'extérieur du groupe concerné. Non seulement l'identité aborigène des populations urbanisées était niée physiquement, mais les groupes tribaux se voyaient marginalisés de plus en plus. On peut regretter que la plupart des ethnologues aient cautionné, intentionnellement ou non, cette dichotomie arbitraire des groupes aborigènes en concentrant leurs recherches anthropologiques dans le Nord de l'Australie parmi les groupes vivant le plus traditionnellement (Jones & Hill-Burnett 1982: 217, Langton 1978: 16). Pour les Aborigènes,

qu'il s'agisse d'assimilation ou de protection, et qu'on les définisse en fonction de la couleur de leur peau ou de leur fidélité aux coutumes ancestrales, leur situation ne changeait guère dans les faits (Biskup 1973).

Le réel changement survint au milieu des années soixante. Des organisations politiques attirèrent l'attention des pouvoirs publics sur certaines minorités urbaines à problèmes (jeunes, femmes et démunis). Le fait qu'ils aient été oubliés ~~provoquer~~ chez les Aborigènes un mécontentement qui se traduisit par une mobilisation politique autour d'idées relatives à l'auto-définition des populations aborigènes et à l'auto-détermination quant aux politiques futures destinées aux Aborigènes. Il ne s'agit pas là de la première tentative de mobilisation des Aborigènes, mais pour la première fois en Australie une minorité ethnique parvint à influencer une politique gouvernementale et obtint un changement de statut.

Ce changement fut concrétisé en 1967 par un référendum qui accorda la citoyenneté aux Aborigènes qui jusqu'alors n'étaient que des pupilles de l'Etat. Cependant, les politiques d'assimilation et de protection avaient établi les bases d'un système de dépendance à l'égard de l'Etat pourvoyeur de rentes, allocations et pensions. En effet, même s'ils étaient officiellement traités différemment, les groupes tribaux et les populations urbaines avaient subi un processus de marginalisation identique : exclusion du reste de la société, versement d'allocations et d'aides sociales diverses. Ils purent alors avoir libre accès à l'alcool, obtinrent le droit de vote, le droit à la libre circulation, ainsi que le paiement direct des bénéficiaires sociaux. La principale conséquence fut une nouvelle vague migratoire vers les centres urbains. Parallèlement à ce changement de statut, la politique officielle s'orienta vers l'autodétermination. Il est à noter que ce mouvement a été initié par ceux à qui l'appartenance au peuple aborigène était niée : les métis des milieux urbains. A la fin des années soixante, des groupes de soutien et des organisations pro-Aborigènes furent créées un peu partout en Australie. Il faut alors préciser qu'aucun de ces groupes n'était dirigé par un Aborigène.

Ces activistes aborigènes furent accusés d'être manipulés par des agitateurs politiques européens, et non représentatifs de la société aborigène (leur "aboriginalité" n'étant pas reconnue par les définitions gouvernementales) (1). Ils tentèrent d'une part d'évincer tous les non-Aborigènes des groupes de soutien et, d'autre part, de forcer le gouvernement à changer la définition officielle des Aborigènes. Ceux qui avaient été marginalisés par le gouvernement et arbitrairement présentés comme un groupe à part entière, (car les différences internes et locales parmi les populations aborigènes des villes ont toujours été ignorées), ont trouvé dans cette identité du dehors, définie pour eux par d'autres, les bases de leur cohésion.

C'est à ce niveau que certains chercheurs intéressés par l'ethnicité situent le développement de la conscience ethnique d'une population ; quand un groupe, pour être reconnu, doit se conformer à une identité imposée du dehors, en conflit direct avec une identité interne qui, elle, est niée, il trouve dans cette identité du dehors les bases, indispensables à sa cohésion, qui servent de catalyseur à un mouvement dont le but est de changer cette même identité.

C'est ce que tentèrent et obtinrent les groupuscules aborigènes qui, en 1972, organisèrent une protestation politique pour la première fois contrôlée par les Aborigènes. Une tente baptisée "l'Ambassade Aborigène" fut érigée au parlement australien à Canberra. Pendant plusieurs semaines, des groupes aborigènes d'origine sociale et culturelle les plus diverses vinrent apporter leur soutien aux contestataires en effectuant le voyage jusqu'à Canberra. Dans le même temps, les Aborigènes reprirent le contrôle des organisations sympathisantes à leur cause. Conséquence directe ou non, la première tâche du Département des Affaires Aborigènes (Department of Aboriginal Affairs), créé en 1972 fut de "redéfinir les critères d'appartenance à l'ethnie aborigène". Cette fois la notion d'identité, définie selon des critères aborigènes, fut prise en compte, tout comme la reconnaissance d'un individu en tant qu'Aborigènes par d'autres Aborigènes, et non plus selon des critères ou des éléments extérieurs à la société aborigène.

Dans ses grandes lignes, la définition qui ne sera légalement reconnue que dix ans plus tard, peut se résumer comme suit:

un(e) Aborigène est une personne de descendance aborigène qui se présente et s'identifie comme étant Aborigène et qui est reconnue comme telle par les individus de la communauté au sein de laquelle cette personne vit (Weaver 1984 : 190). C'est dans le cadre de la politique d'autodétermination que les revendications territoriales virent le jour et qu'une loi relative aux droits fonciers des Aborigènes fut établie pour le Territoire du Nord en 1976. Cependant, et pour différentes raisons, cette politique fut un échec tant pour les représentants aborigènes chargés de la définir que pour le gouvernement censé l'appliquer.

Un des problèmes fut la création de NACC (National Aboriginal Conference Council), composée dans sa majorité d'Aborigènes activement engagés dans des groupements autonomes qui se retrouvèrent tout à coup au sein d'une structure créée et contrôlée par le Gouvernement Central qui gérait administrativement et financièrement le NACC.

D'autre part, le NACC ne pouvait, par sa structure même, être représentatif des divers courants idéologiques, politiques et culturels présents dans les demandes des groupes aborigènes au niveau local.

Ce paramètre combiné avec le fait que la plupart des membres du NACC se révélèrent d'une part incompetents et, d'autre part, plus préoccupés de leur avenir personnel que de celui du peuple aborigène, conduisirent à la dissolution du NACC. Les conflits politiques (dès la fin des années soixante-dix, à propos des droits fonciers), contraignirent le gouvernement à concevoir une politique d'autogestion où non seulement les Aborigènes seraient consultés mais aussi disposeraient d'une plus grande autonomie financière. Une nouvelle assemblée représentative fut élue, la NAC (National Aboriginal Conference), qui cette fois entra en conflit avec le gouvernement et se dissout d'elle même en 1985.

Pour résumer l'ensemble de ce qui vient d'être évoqué, on peut dire tout d'abord que jusqu'à un passé récent l'identité aborigène -le fait d'être officiellement reconnu comme Aborigène- fut définie en fonction de critères choisis par des individus extérieurs à l'ethnie. Les différentes définitions du peuple aborigène énoncées par le gouvernement ont été libellées en termes raciaux

tout d'abord, puis culturels. Il est certain que ces distinctions existent mais elles ont été renforcées et fortement connotées jusqu'à nier l'identité d'une partie de la population aborigène. Face à cette négation de leur propre identité, les représentants d'une partie de la population aborigène ont cherché les bases d'une véritable unité, mouvement qui, à mon sens, a trop vite été présenté comme pan-Aborigène (Jones & Hill-Burnett 1972 : 229-232). En réussissant à faire incorporer dans l'identité imposée du dehors des éléments propres à leur identité perçue de l'intérieur (conscience ethnique, reconnaissance de l'appartenance à un groupe par les autres membres du groupe), les leaders aborigènes des années soixante-dix ont ainsi enclenché une dynamique interne qui a partiellement réussi dans un premier temps : formation des "Conseils de la Terre", politique des droits fonciers, restitution pour certains groupes des terres traditionnelles. Mais parce qu'ils ont été unifiés, puis intégrés dans une organisation contrôlée et financée par l'Etat, les leaders aborigènes ont été ensuite contraints de s'engager dans des politiques qui, de fait, reproduisaient le statu quo des politiques précédentes : "En Australie la politique des droits fonciers a tout simplement renforcé les distinctions introduites historiquement entre les Aborigènes reconnus comme traditionnels et les autres" (Weaver 1984 : 208).

Un aspect positif est cependant à dégager : le fait qu'une minorité ethnique soit traitée comme un groupe unique, permet de développer, en réponse, une conscience collective qui représente une force mobilisatrice (Langton 1978). Sa dynamique interne influe sur la façon dont cette minorité se perçoit et se définit.

II. Fitzroy Crossing 1976: limites et contradictions de la politique d'autogestion.

Lors d'un précédent séjour à Fitzroy Crossing (Décembre 1980/Février 1981), j'avais pu remarquer que les communautés aborigènes locales n'étaient pas engagées dans les revendications territoriales au même degré ni selon les mêmes principes. Je fais ici allusion à la crise de Noonkanbah. A l'origine du conflit, un forage pétrolier devait être effectué sur un site sacré. Après une mobilisation locale,

"l'affaire", relayée par les media et soutenue pour la première fois par les syndicats australiens, gagna le support d'une grande partie de l'opinion publique australienne. Une délégation aborigène fut reçue, de nouveau pour la première fois, à Genève, par les Nations Unies pour évoquer le problème. Cependant, à 150 km de Noonkanbah, à Fitzroy Crossing, peu d'Aborigènes de la communauté où je séjournais semblaient concernés.

Il m'est aussi apparu que le développement d'une identité régionale n'était pas aussi uniforme que cela avait été décrit. Il s'agit des travaux de Kolig, dont l'idée majeure est le développement d'une identité aborigène régionale, comme étape vers une aboriginalité au niveau national. Cette identité régionale résulterait d'emprunts culturels, linguistiques et religieux par les groupes locaux aux groupes d'origine du désert d'une part, et à une cohésion des Aborigènes (extension de la notion d'individu à d'autres, extérieurs au groupe), face aux Blancs en général, d'autre part (Kolig 1972, 1977, 1981). J'envisageais dès lors d'effectuer, en ce même lieu, une recherche de terrain de longue durée autour des thèmes suivants : quelles étaient les bases de la cohabitation qui permettaient à différents groupes aborigènes sédentarisés de vivre ensemble autour de cette bourgade du "bush" ? Quels types de rapports entretenaient les différentes communautés aborigènes entre elles ?

Je vais tenter ici de rapporter, dans le contexte d'une communauté aborigène fondée par des Européens dans les années soixante-dix, comment les populations locales participent à la politique de développement ainsi que les implications de cette politique sur la vie de la communauté. Il est primordial, pour bien comprendre la situation telle qu'elle se présente aujourd'hui, de retracer les circonstances de sédentarisation des différents groupes aborigènes aux environs de Fitzroy Crossing. La ville de Fitzroy est géographiquement située au centre de la vallée formée par le rivière Fitzroy et ses affluents ; elle est administrativement englobée dans le canton des Kimberleys de l'Ouest. Cette vallée est une zone frontière tant au niveau géographique et écologique, qu'au niveau des territoires traditionnels. Au nord de la vallée, ce sont les massifs des Kimberleys, une des plus anciennes formations montagneuses du globe ; à l'est et surtout

au sud, le désert ; enfin, à l'ouest, l'Océan Indien. Les gens des rivières, comme s'appellent eux-mêmes les populations originaires de cette vallée, nomment "gens du désert" les groupes de l'est et du sud, et "gens de la mer" les groupes du rivage.

"Gens des rivières"...

Les populations de la vallée ont toujours eu un rôle important dans la transmission des rituels (selon deux axes nord/sud et est/ouest), la circulation et l'échange de biens (ouest/est : nacre, perles et coquillages, est/ouest : ocre rouge, ocre jaune). Les gens des rivières assumaient ce rôle de vecteur ou, plutôt, de relais économique-culturel, avec la distance qu'il convient : ils se sont toujours démarqués des peuples marins et de ceux du désert, tant au niveau idéologique que dans la pratique (cycles mythiques différents, technologie propre, ethnocentrisme) (Berndt & Berndt 1979). Ce sont justement les populations des rivières (Bunaba, Gunjan, Nyigina et Gidjia) qui subirent, avec la violence que l'on imagine, dans la dernière décennie du XIX^{ème}, l'intrusion des premiers colons européens sur leurs terres riches, fertiles et propices à l'élevage. Les massacres perpétrés, jusque dans les années 1920/1930, par la police et les colons, ont décimé un grand nombre de ces groupes ; aujourd'hui encore ces événements sont relatés par des témoins -passifs mais chanceux- qui les vécurent.

Parmi les Bunaba il ne reste qu'une centaine d'individus, descendants d'un groupe originaire du nord du territoire bunaba, pour qui Fitzroy Crossing est tout ce qu'il reste des terres traditionnelles bunaba. Les Gunjan se sont regroupés et sédentarisés à proximité de Fossil Downs, ainsi que certains Gidjia. La majorité des survivants de ces populations convergèrent alors vers Fitzroy, centre d'approvisionnement pour les stations d'élevage des alentours, et s'établirent sur les stations d'élevage voisines.

...et "gens du désert"...

D'après les données ethno-historiques de la région (Kolig 1974, 1981), les groupes septentrionaux de la zone désertique, située au sud de la Fitzroy, avaient amorcé, aux alentours de 1920, une poussée vers le nord et commençaient à se sédentariser sur les terres

des stations d'élevage les plus méridionales de la région. Ces groupes en provenance du désert et qui remontèrent vers Fitzroy se regroupent sous une dénomination unique : "Walmajarri", terme générique qui, en plus de représenter un groupe linguistique, définit des sous-groupes qui partagent de nombreux traits culturels, même si, par le passé, ces groupes vivaient dispersés sur un immense territoire (Berndt 1972).

Ils ont, semble-t-il, été attirés par la facilité d'obtention de nourriture auprès des stations d'élevage, même si certains de ces groupes ont été sédentarisés de force afin de constituer une réserve de main d'oeuvre bon marché. Dès à présent, il faut noter que, si ces Aborigènes du désert ont été de toute évidence aussi maltraités que les peuples des rivières à la suite de leur sédentarisation, ils n'ont sans doute jamais perçu les colons de la même façon.

En effet, ce n'était pas "leurs terres" dont les colons s'emparaient ; de plus, les peuples des rivières représentaient pour eux (pour des motifs autres, cependant) une menace toute aussi réelle que celles des colons. Les notions de territoire et de territorialité existent bien chez les Aborigènes (Stanner 1965), en particulier parmi des groupes si différents culturellement. Si un "étranger" est toléré sur un territoire qui n'est pas le sien, il doit obtenir cependant l'aval des groupes locaux pour séjourner sur le territoire. Ce n'est que plus tard, et sous la pression au sud d'un autre groupe linguistique lui aussi en provenance du désert (Wongkatjungka) qui migrait vers Halls Creek, que les Walmajarri traversèrent, avec l'accord des Bunaba et Gunjan, la Fitzroy. La plupart d'entre eux se sédentarisèrent autour de la mission (créée en 1950 pour succéder aux camps gouvernementaux fondés après la guerre) où des rations alimentaires étaient distribuées aux Aborigènes. Jusqu'en 1969 cependant, Bunaba et Gunjan continuèrent à vivre dans des conditions difficiles sur les stations d'élevage ; à cette date, une loi australienne fut adoptée stipulant que tous les individus travaillant dans une station d'élevage devaient percevoir un salaire sans considération de la couleur de

leur peau : les propriétaires et gérants de stations exclurent de leurs terres tous les Aborigènes non employés (femmes, enfants, vieillards), ce qui eut pour conséquence de provoquer un afflux de populations d'origine différente, autour des missions.

Les Walmajarri eurent l'expérience d'un tout autre type de contact avec les missionnaires. Leur culture n'a jamais été niée, leurs terres ancestrales jamais directement menacées, leur langue fut étudiée par les Blancs (une bible a été rédigée en Walmajarri). Dès 1970 débuta l'exode des populations aborigènes des missions vers les centres urbains. La population aborigène permanente de Fitzroy Crossing (environ 80 Walmajarri au camp de la mission en 1967), fut multipliée par dix en trois années.

Les conflits entre différents groupes étaient inexistantes au niveau des stations d'élevage ; d'une part les groupes étaient dispersés et, d'autre part, ceux d'origine non locale avaient été intégrés dans le système de parenté à la suite de mariages inter-groupes, où le plus fréquemment des femmes du désert avaient été mariées à des hommes des rivières (la transmission de l'appartenance tribale est matrilineaire chez les Walmajarri, et patrilineaire chez les Bunaba. Ainsi toute femmes Walmajarri épousant un Bunaba, voyait ses enfants devenir Bunaba, c'est-à-dire être en position de revendiquer une appartenance au territoire).

...confondus.

A la suite de la concentration en milieu semi-urbain, les tensions entre groupe devinrent fortes et même plus saillantes que par le passé à cause de la différence de contacts avec les Européens. Les peuples des rivières étaient les perdants de l'affaire : numériquement minoritaires, ne possédant plus de territoire ou presque, plus d'activités rituelles, et une langue qui n'intéressait pas les Blancs.

Les Walmajarri, quant à eux, fortement christianisés après une période de tiraillement entre leurs traditions et la rigueur des missionnaires (la "United Aborigines Mission" établie à Fitzroy représente un courant fondamentaliste protestant), n'avaient jamais vu leur identité réellement remise en question au contact des Européens.

Leur territoire tribal n'avait jamais été menacé d'invasion, leur langue avait été promue véhicule du christianisme par les missionnaires sur l'ensemble des Kimberleys - il leur était toujours possible d'avoir une activité de nomades, même si cela était dans des conditions et pour des buts différents que par le passé, car leur sédentarisation s'était effectuée sur une région aussi vaste que leurs terres ancestrales (on trouve des Walmajjarri sur toute la partie sud des Kimberleys).

De plus, leur culture a été présentée comme prenant le pas sur celles des groupes locaux, alors que d'un point de vue ethnologique les peuples des rivières ont été longtemps ignorés ; (en effet, par le passé, les ethnologues devaient le plus souvent s'en remettre aux missionnaires pour établir les premiers contacts avec les Aborigènes ; tout naturellement les missionnaires encourageaient les chercheurs à s'intéresser aux groupes walmajjarri, qu'ils connaissaient mieux, d'un contact plus facile et pour lesquels une importante documentation était disponible). Il convient d'ajouter à ces deux groupes un troisième, formé de Wongkatjunga (et de quelques sous-groupes walmajjarri), appartenant à la dernière vague migratoire en provenance du désert (1960/1965). Ceux-ci, plus orientés vers un mode de vie traditionnel (économique, technologique et religieux), ont joué un rôle-clef, soit en stimulant un retour à la tradition, soit en s'engageant à leur tour dans le christianisme. C'est en ignorant ces diversités et les antagonismes qui les accompagnent que le village de Junjuwa fut créé en 1975. Le village fut construit à l'initiative de la Commission d'Etat pour l'Habitat (State Housing Commission), qui répondait ainsi aux problèmes de surpopulation du camp de la mission.

Cette idée, alors expérimentale, de village communautaire fut un échec, dans le cas de Junjuwa. En effet, les institutions gouvernementales ont toujours considéré Junjuwa comme une entité à part entière, alors qu'il s'agit en fait de populations d'origines différentes, contraintes de se sédentariser et de cohabiter sur des campements créés par les Européens. Le village possède 56 maisons, il est situé sur une terre traditionnelle bunaba (Junjuwa est un terme bunaba), et est régi selon une constitution rédigée en faveur des Bunaba bien que ceux-ci soient minoritaires. La communauté ainsi formée fut reconnue légalement et officiellement déclarée communauté

aborigène, la même année. La concentration forcée des différents groupes, chacun avec différentes aspirations, la dépendance vis-à-vis du système d'assistance social, ainsi que la proximité du "pub" local sont les principales causes des problèmes que rencontre Junjuwa depuis sa création : alcoolisme, délinquance juvénile, rixes entre groupes, problèmes de cohésion au niveau des prises de décision et de leurs applications. Après avoir compté jusqu'à 600 habitants en 1984, la population de Junjuwa est aujourd'hui d'environ 350 individus. Ceux qui ont quitté Junjuwa sont en majorité des gens du désert (la plupart d'entre eux ont créé avec des groupes alliés leurs propres communautés, au cours des sept ou huit dernières années).

Les Bunaba sont les seuls à ne rien posséder, alors que, paradoxalement, ils sont les seuls à être sur leur territoire d'origine. Dans de nombreuses circonstances, ils expriment leur frustration et se posent en victimes d'une injustice flagrante. Le gouvernement a "donné" aux peuples du désert le "droit" de s'établir d'une façon permanente sur des territoires qui ne sont pas les leurs et où ils avaient été accueillis provisoirement, alors qu'eux, les Bunaba n'ont rien. Ainsi, probablement résignés et désillusionnés, les Bunaba sont peu actifs au niveau des revendications territoriales, ou plutôt inconsistants et confus dans leurs demandes, et refusent de s'impliquer avec une organisation quelle qu'elle soit.

Cette attitude est fidèlement reprise par l'ensemble de la communauté. Junjuwa entretient des relations distantes avec les autres communautés, et se trouve à la fois concernée par tout ce qui se passe au niveau régional, de par le nombre de différents groupes représentés au sein de la communauté, et paradoxalement jamais totalement impliquée, justement à cause de ces différences.

Voyons à présent, d'une façon concrète comment la communauté de Junjuwa est confrontée à la politique de développement : ses demandes ne trouvent un écho favorable que dans la mesure où elles sont formulées dans le sens de l'offre, c'est-à-dire si elles correspondent aux choix faits par le gouvernement, et non si elles reflètent un besoin réel ou une volonté d'autogestion. Un meeting s'est tenu à Fitzroy

Crossing en juillet 1986, à l'occasion d'une commission nationale de parlementaires élus, représentant tous les partis politiques, et visitant durant six mois toutes les communautés aborigènes (ne demeurant guère plus de deux heures à chaque endroit). Son rôle était de "rencontrer les populations aborigènes sur l'ensemble du continent, de dialoguer avec elles, de prendre note de leurs demandes les plus diverses, d'évaluer leurs besoins, et d'en rendre compte...".

Mais le meeting avait été présenté de telle façon que les individus concernés pensaient que leurs demandes seraient satisfaites la semaine suivante. La réalité est cependant toute autre : une communauté doit avoir au moins un an d'existence pour recevoir une aide financière gouvernementale (maisons, pompes à eau, générateurs électriques, véhicules, etc). Dans ces conditions, il semble peu probable qu'un petit groupe d'individus (une trentaine environ), puissent subsister pendant un tel laps de temps en investissant pour la réalisation de leurs besoins communautaires sur la seule base de leurs prestations sociales. Le plus difficile pour les groupes désireux de fonder de nouvelles communautés est de quitter les villes ; plus la sédentarisation est longue, plus leur dépendance est grande et plus la décision devient difficile à prendre. Dans la région de Fitzroy, les groupes aborigènes ne semblent pas déterminés à obtenir à tout prix une portion de leur territoire ancestral. Ils aspirent plutôt à vivre dans l'endroit de leur choix avec les individus de leur choix, et non plus dans les villages communautaires à la périphérie d'un centre urbain, basés sur des unités sociales artificielles.

Pour tenter d'enrayer la dépendance des Aborigènes vis-à-vis du système social, et pour développer les possibilités d'autogestion au niveau des communautés, le gouvernement a décidé de lancer un programme de CDEP (Community Development Employment Program). Il s'agit de verser à la communauté un montant identique à celui de l'ensemble des allocations de chômage perçues par ses membres, augmenté de 28% ; la gestion et la distribution de cette masse monétaire payée en trois versements annuels incombent à la communauté.

Seuls les individus qui travailleront seront rémunérés ; la communauté recevra en outre du matériel et des crédits supplémentaires pour développer ou créer des entreprises. Tout individu domicilié dans une communauté engagée dans un plan de CDEP, ne pourra percevoir d'allocations de chômage dans une autre communauté qu'après une période de huit semaines de résidence effective.

Si ce programme peut effectivement avoir des effets bénéfiques, il présente aussi plusieurs problèmes. Il est très difficile d'obtenir sa mise en oeuvre et deux conditions sine qua non sont requises : que la gestion de la communauté soit irréprochable, que la communauté compte moins de cent membres.

Il est certain que les anciens sont très favorables au projet, car ils y voient une possibilité de contrôler les jeunes générations (ceci était devenu impossible avec la consommation d'alcool et le versement individuel de prestations sociales). En revanche, je vois dans ce type de programme deux problèmes majeurs : tout d'abord une seconde sédentarisation forcée ou plutôt une fixation de fait, car se déplacer d'une communauté à une autre est une activité sociale importante pour beaucoup d'Aborigènes. Deuxièmement, les inégalités à l'intérieur des communautés risquent d'être amplifiées. Ce sont, en effet, les membres d'un même groupe linguistique (comme à Junjuwa), ou la famille du "chairman" qui cumulent les emplois et qui se rendent dans les meetings (frais de déplacement et séjour payés).

Mais le coeur du problème semble se situer à ce niveau : dans cette ville d'environ 1.000 habitants, où 80% de la population est aborigène, les Blancs possèdent tout (emplois, entreprises, commerces), et les Aborigènes dépendent totalement de la population blanche. Et, non contents de posséder l'intégralité de la ville, les Australiens blancs s'y livrent une lutte quotidienne pour le pouvoir ; ces conflits de pouvoir auraient quelque chose de dérisoire s'ils ne s'effectuaient aux dépens des groupes aborigènes. Pour une si petite ville, une multitude d'organisations existent : Fitzroy Valley Racecourse Association, Fitzroy Valley Golf Club Association, Parents and Citizens Association, Fitzroy Crossing Progress Association, Sport and Recreation

Progress Association, pour ne citer que les principales, dont, bien entendu, les Aborigènes sont absents (ceci même si la plupart de ces associations obtiennent des subventions gouvernementales en évoquant le problème des Aborigènes à Fitzroy Crossing !).

Chaque président d'association prend son rôle très au sérieux ; de nombreux meetings sont organisés, les demandes de fonds sont multiples, les pétitions pour accuser une autre organisation de racisme circulent, mais rien de positif n'est réellement tenté pour ébaucher une tentative de réponse aux problèmes les plus pressants : malnutrition, alcoolisme, délinquance juvénile, conditions sanitaires médiocres, surpopulation des communautés.

Si, malgré tout, la majorité des Australiens blancs locaux affirment volontiers que, grâce à eux, les Aborigènes vont peut-être devenir quelque chose, ils admettent très difficilement que sans les Aborigènes, ils ne seraient rien.

III. Aborigènes, ethnologues et développement.

Après avoir été à de nombreuses reprises critiqués par les Aborigènes (Langton 1978), ou même par leurs collègues en des termes parfois plus violents (Cowlihaw 1986), les ethnologues sont à présent mis sur la sellette par le gouvernement australien (2). Le rôle de l'ethnologie, ainsi que les problèmes d'éthique relatifs à la discipline, sont au centre d'un débat parmi les ethnologues travaillant en Australie (Australian Aboriginal Studies 1986). Les ethnologues ont travaillé dans une indépendance quasi-totale vis-à-vis du gouvernement (Palmer 1986 : 30) jusque dans les années soixante dix, période où une nouvelle option apparut dans la discipline : "ethnologue-conseil". D'une façon brutale, ces scientifiques, qui évoluaient quelque peu en marge de la société, se retrouvèrent confrontés à la relation recherche/politique, en particulier quand ils furent appelés à travailler dans le contexte des revendications territoriales (Horton 1986 : 1).

Le problème majeur de cette nouvelle branche de la discipline est que les ethnologues sont soit employés par les compagnies minières, soit par les Conseils de la Terre ou les communautés aborigènes. Si cette participation est sans doute, comme le souligne Palmer

(1986 : 31), "le résultat d'une nouvelle prise de conscience de leurs responsabilités scientifiques par les chercheurs", elle n'en fut pas moins une source de problèmes pour les ethnologues et une remise en cause de la discipline. En effet, et quel que soit leur "employeur", les "ethnologues-conseils" n'étaient pas à l'abri des pressions politiques ou/et financières, les buts des compagnies minières et des communautés aborigènes étant le plus souvent diamétralement opposés ; ainsi, la manipulation d'informations devint une pratique courante. Selon Palmer (1986 : 32), cette perte de crédibilité scientifique des ethnologues-conseils est due au fait que la plupart d'entre eux ont rompu avec les milieux universitaires ou ne sont pas reconnus scientifiquement par les mêmes milieux. Conjointement à la politique d'autogestion et de développement, les ethnologues s'efforcent de regagner leur indépendance ; et tant par rapport aux Aborigènes, par qui ils ont souvent été perçus comme partie intégrante de l'appareil gouvernemental qui les domine, que par rapport au gouvernement, pour qui les ethnologues sous contrat avec les Conseils de la Terre ne sont que des agitateurs politiques engendrés par les mouvements hippies et dévoués corps et âmes à la "Cause Aborigène" (Sutton 1986 : 34).

Ces deux stéréotypes, que l'ensemble des ethnologues australiens combattent et tentent de détruire, viennent du fait que l'ethnologie a été pendant trop longtemps une discipline entourée de mystère (on y faisait référence sans cesse, sans trop savoir de quoi il s'agissait exactement), et ses représentants étaient affublés de l'étiquette "d'experts des populations Aborigènes" (Sutton 1986 35). La situation actuelle est telle que l'ethnologie ne peut plus se réfugier derrière un "jargon et une neutralité scientifiques qui n'ont plus lieu d'être", réalité que les ethnologues travaillant en Australie admettent et se disent prêts à assumer, mais dont les modalités restent encore à définir. Par une autre approche, qui rendrait compte non pas de la passivité des Aborigènes face à la domination économique et politique dont ils sont l'objet, mais se centrerait sur l'analyse de ce processus de domination, ainsi que sur la dynamique interne des sociétés aborigènes qui permet aux différents groupes de s'adapter et d'accepter cette domination en la normalisant (Rose 1986 : 28-29) ?

Cette perspective devrait s'intégrer au sein d'une approche multidisciplinaire qui s'attacherait, elle, à montrer les effets directs et indirects sur les populations aborigènes de l'industrialisation, du développement touristique et des exploitations minières, à partir de recherches menées dans des régions particulièrement sensibles (William 1986 : 42). Ainsi l'ethnologie pourrait avoir un rôle actif et non plus passif dans les politiques de développement. Pour l'instant, la lourdeur bureaucratique et la structure administrative compromettent toute chance de succès de la politique d'autogestion. L'administration australienne est trop polarisée sur la bonne tenue des livres de comptes des communautés aborigènes, comme condition à l'autogestion, et ignore trop les problèmes de base causés par les précédentes politiques : analphabétisation, alcoolisme, problèmes de santé, dépendance à l'égard du système social.

Devant ce nouvel échec, il semblerait qu'une perspective ethnologique qui serait capable de définir les bases d'un système, composé de groupes représentatifs, de groupes conseils, et de groupes chargés de définir les orientations politiques, mutuellement compréhensibles pour les deux sociétés (Sullivan 1986 : 23) est plus que jamais nécessaire dans le contexte australien.

NOTES

(1) Ces deux critiques parmi les plus classiques sont toujours d'actualité.

(2) Plusieurs ethnologues qui ont travaillé sur une revendication territoriale (Warumungu Land Claim), ont été sommés de présenter à la Cour leurs notes de terrain comme pièces à conviction ; il s'en suivit un épineux débat entre le droit et l'éthique des ethnologues (Bell 1985).

BIBLIOGRAPHIE

- ALTMAN, J.C., "Hunter-Gatherers and the State : the Economic Anthropology of the Gunwinggu of North Australia", Unpublished Ph. D., ANU, Canberra 1982.
- BERNDT, R.M. "The Walmajarri and Gugadja", in *Hunters and Gatherers today*, (ed. by M.G. Bicchieri), Holt, Rinehart and Winston, New York, 1972
- BERNDT, R.M. & BERNDT, C.H. (ed.) *Aborigines fo the West. Their Past and their Present*, University of Western Australia Press, Nedlands, 1979
- BISKUP, P. *Not Slaves, not citizens*, University of Queensland Press, Brisbane, 1973
- COOMBS, H.C., "Australian's Policy towards Aborigines. 1967-1977", *Australians Rights Group, Rapport 35*, London 1978
- COWITSHAW, G. "Aborigines and Anthropologists", *Australian Aboriginal Studies*, 1986, 1
- HORTON, D., Editorial, *Australian Aboriginal Studies*, 1986, 1
- JONES, D.J. & HILL-BURNETT, J., "The political Context of Ethnogenesis : an Australian Example", in *Aboriginal Power in Australian Society*, (ed. by M.C. Howard), University of Queensland Press, St Lucia, 1982
- KOLIG, E., "Bin and Gadeja : an Australian Aboriginal Model of the European Society as a Guide in Social Change", *Oceania*, 1972, 43
- KOLIG, E. "Tradition and Emancipation : an Australian Aboriginal Version of "Nativism", *Aboriginal Affairs Planning Authority Newsletters Supplement to Newsletter*, 1974, 1
- KOLIG, E., "From Tribesman to Citizen ? Change and Continuity in Social Identities among South Kimberley Aborigines"; in *Aborigines and Change : Australia in the 70's*, (ed by R.M. berndt), Humanities Press, New York, 1977
- KOLIG, E., *The Silent Revolution*, ISHI, Philapelpia, 1981
- LANGTON, M. "Self Determination as Oppression", in *Australian's Policy towards Aborigines. 1967-1977* (H.C. Coombs), *Australian Rights Group, Report 35*, London, 1978
- LANGTON, M., "Urbanizing Aborigines : the Social Scientists Great Deception" *Social Alternatives*, 1981,2
- PALMER, K. "Anthropologists in Bureaucracies : New Issues in the Post Land Rights Era", *Australian Aboriginal Studies*, 1986, 1
- ROSE, D. "Passive Violence", *Australian Aboriginal Studies*, 1986,1
- STANNER, W.H., "Aboriginal Territorial Organisation : Estate, Range, Domain and Regime", *Oceania*, 1965, 36
- SULLIVAN, P., "The Generation of Cultura Trauma : what are Anthropologists for ?" *Australian Aboriginal Studies*, 1986, 1
- SUTTON, P., "Anthropologists and development in Arnhem Land", *Australian Aboriginal Studies*, 1986, 1
- WEAVER, S.M., "Struggles to the Nation-State to define Aboriginal Ethnicity : Canada and Australia, in *Minorities and Mother Country Imagery*, (ed. by G.L. Gold), Memorial University, Institute of Social and Economic Research, Social and Economic Papers 13, 1984
- WILLIAMS, N. "Multi-disciplinary Research : the Anthropologists Prolegomenon", *Australian Aboriginal Studies*, 1986, 1