

# ① Un peuple d' "artistes bien tranquilles" ?

Sur l'histoire et la culture aborigènes

Bernard Moizo

Il y a un peu plus de 200 ans, quand la flotille britannique toucha Botany Bay pour y établir la première colonie de la couronne d'Angleterre en Australie, on estime que 500 000 à 750 000 Aborigènes peuplaient déjà le continent, et ce depuis plus de 40 000 ans. Cette présence nombreuse et ancienne n'avait pas empêché le Capitaine Cook de prendre possession de cette terre "vierge" au nom du Roi d'Angleterre. Il fallut plusieurs décennies aux colons qui succédaient aux forçats pour pénétrer plus avant dans cet immense continent et s'y établir progressivement mais définitivement. Cette intrusion des "créatures venues de la mer" marqua sans doute la fin d'une longue période d'isolement pour les populations aborigènes mais aussi, et ce plus sûrement, le début de leur extinction.

## Il y a presque 50 000 ans...

On a aujourd'hui des certitudes sur l'origine et l'ancienneté du peuplement de l'Australie. Les Aborigènes seraient originaires de l'Inde du Sud et les premiers d'entre eux à avoir atteint l'Australie par le nord du continent l'ont fait il y a presque 50 000 ans. Cependant, il serait erroné de penser que le peuplement s'est effectué en une seule fois et n'a été l'œuvre que d'une même population. Les dernières vagues migratoires aborigènes remontent à 10 000 ans (attestées par l'arrivée du Dingo, jusque là absent du continent), et des différences technologiques privilégient l'hypothèse de populations d'origines diverses entrant en compétition ou en collaboration pour la conquête du continent. Il est logique de parler de conquête à propos de l'Australie car ce vaste continent de près de 14 fois la France, si il offre une multitude de ressources naturelles pour les hommes, est aussi très ingrat. Une technologie simple, mais particulièrement adaptée, une vie en symbiose avec l'environnement et les millénaires ont permis aux populations aborigènes de profiter au mieux des richesses que leur offrait le territoire.

A l'arrivée des Européens, les autochtones vivaient sur une quasi totalité du continent, à l'exception de la région où culminent les Alpes australiennes (Mont Kuscusko,

Extrait de :

emma, f

Thiâtre / Public

Janvier / Février 1990

no 91

2 234 m.). Ils se répartissaient très inégalement en quelque 500 tribus. Le terme "tribu" est ici entendu au sens de groupe qui possède une langue propre et qui peuple un territoire particulier, non au sens d'unité socio-politique pleine et entière. Il est donc plus approprié de parler d'unités linguistiques. Ces 500 langues étaient pour la plupart apparentées, mais on distingue cependant 17 groupes de langues-mères à partir desquelles des formes dialectales ou des langues secondaires furent élaborées. Certains individus appartenant à des unités linguistiques entre lesquelles les contacts étaient très fréquents parlaient jusqu'à dix dialectes et même, parfois, plusieurs langues aussi différentes que peuvent l'être, par exemple, le français et le russe. J'ai mentionné l'inégalité de la répartition entre les unités linguistiques car c'est en fonction des ressources naturelles d'une région que variaient la taille des territoires tribaux et la densité des populations. L'Australie, pays immense et contrasté, tant géographiquement que climatologiquement, permettait tous les cas de figure. Ainsi, les grandes unités linguistiques du désert central de l'Australie avaient une très faible densité de population qui évoluait à l'intérieur de territoires immenses (Warlpiri, territoire : 137 800 km<sup>2</sup>/densité : 1 individu/35 km<sup>2</sup> — cf. Tindale, 1974 : 236 [1]). Dans les régions où les ressources naturelles étaient plus abondantes, la concentration devenait plus forte, les groupes plus nombreux et donc les territoires plus étroits. C'est le cas, par exemple, pour les côtes de la Terre d'Arnhem (partie Nord-Est du Territoire du Nord : Ingura, territoire : 2 600 km<sup>2</sup>, 1 individu/5 km<sup>2</sup> ; Barara, 500 km<sup>2</sup>/3 individus/km<sup>2</sup> — cf. Tindale 1974 : 221 et 226), ainsi qu'aux embouchures des grands fleuves en Nouvelle Galles du Sud et au Victoria (Kwarkwat : 4 700 km<sup>2</sup>, 4 individus/km de berge — cf. Tindale 1974 : 206).

Cependant, malgré les différences linguistiques, les proportions de densité d'une région à l'autre et la multitude des écosystèmes dans lesquels ont évolué les populations aborigènes, celles-ci se caractérisent par une certaine homogénéité perceptible à plusieurs niveaux comme le notait Claude Lévi-Strauss : « Les sociétés australiennes, ont, dans l'ensemble, évolué en vase clos, à un bien plus haut degré que d'autres sociétés dans le monde.

Ainsi, s'expliquent les nombreux traits qu'elles ont en commun, surtout dans le domaine de la religion et dans celui de l'organisation sociale, et la distribution, souvent caractéristique des modalités relevant d'un même type. » (Levi-Strauss 1962 : 51).

Donc, sans nier les diversités locales qui existaient dans les domaines linguistique, religieux et économique, ainsi que dans l'organisation sociale, sans non plus affirmer qu'il existe une culture aborigène uniforme, on peut dire qu'émergent des similitudes profondes qui donnent une cohérence à l'idée d'une homogénéité des populations aborigènes.

Ainsi le nomadisme, qui caractérise souvent les sociétés de chasseurs-cueilleurs comme celles que l'on trouvait en Australie. Il serait plus juste de parler de semi-nomadisme, car les groupes plus ou moins nombreux d'individus d'une même unité linguistique alternaient les périodes de nomadisme et de sédentarisme à l'intérieur d'un territoire déterminé. Les déplacements des groupes ainsi que la durée des périodes sédentaires étaient dictés par les migrations animales et les cycles végétaux, eux-mêmes souvent intimement associés. Il est des régions de l'Australie, à la limite du Victoria et de la Nouvelle Galles du Sud, où le climat tempéré et la richesse des écosystèmes rendaient possible une activité de type chasse-cueillette et un quasi-sédentarisme. Il est d'ailleurs tout à fait possible, comme l'attestent certaines structures d'habitation du nord-est du Victoria datant de l'arrivée des Européens, que certains groupes aient été alors en train de se sédentariser ou, tout du moins, qu'un tel processus ait été enclenché. Ce n'est pas le cas pour les régions désertiques (les 2/3 de l'Australie) où les rigueurs du climat, l'absence de précipitations, et l'extrême fragilité des écosystèmes rendaient ce type d'activité économique à la fois extrêmement précaire et indissociable d'un nomadisme quasi permanent. Donc, si l'on avait affaire à une même activité économique de subsistance sur la totalité du continent, les contraintes écologiques induisaient des variations régionales.

Des différences existaient aussi en ce qui concerne la diète et, si l'appellation globale de chasseurs-cueilleurs est celle que l'on utilise en anthropologie, d'autres, comme pêcheurs ou collecteurs, pourraient aussi bien convenir. Ainsi, les Aranda du centre de l'Australie consommaient en moyenne 70 % de végétaux pour 30 % de viande. La consommation de végétaux pouvait même, dans certaines circonstances, se réduire à une substance fondée sur un seul type de produit : les graminées, dont l'importance est primordiale dans les régions désertiques de l'ouest. Ailleurs, et plus particulièrement sur les côtes, le poisson et les coquillages occupaient une place centrale dans le régime alimentaire. Par exemple, les Maung de la côte ouest de la Terre d'Arnhem consommaient 60 % de coquillages et de poissons, 30 % de végétaux et 10 % de viande. Dans d'autres régions encore, on observait une alimentation où viandes, poissons et coquillages, ainsi que végétaux, étaient consommés dans les mêmes proportions (Kimberley, nord-ouest de l'Australie Occidentale). Chez les Aborigènes, le système de subsistance était associé à une répartition sexuelle des tâches, quasi identique sur l'ensemble du continent. D'une manière générale, les femmes assumaient le rôle de cueilleurs (fruits, graminées, coquillages, larves, petits

gibiers) et les hommes celui de chasseurs (chasse collective ou individuelle au gros gibier, pêche aux gros poissons). Quand on sait que, durant la saison sèche en région désertique, les activités de cueillette produisaient jusqu'à 90 % de la nourriture consommée, on appréciera l'importance du rôle économique des femmes dans ces sociétés.

La culture matérielle est un autre secteur où, pour l'ensemble du continent, on perçoit des similitudes. Mais à l'intérieur de celles-ci, les adaptations aux économies locales et les techniques différentes selon les groupes, maintiennent une diversité. Ainsi, si la quasi-totalité des ustensiles de chasse et de guerre étaient des armes de jet : lances, javelines, massues et, bien sûr, le boomerang, les formes et les usages variaient d'une région à l'autre. Il est bien entendu que, dans les secteurs où les activités de pêche prédominaient, la culture matérielle était adaptée : nasses, filets, harpons. Malgré son image-symbole, le boomerang n'était pas connu de la totalité des groupes aborigènes. Contrairement aux idées reçues, le boomerang ne revient pas systématiquement aux pieds du chasseur, la plupart des boomerangs étant même sans retour. Le boomerang avec retour était utilisé lors de chasses collectives aux canards, il était censé imiter le vol d'un rapace et servait à rabattre les volatiles dans des filets tendus à cet effet.

Au niveau de l'organisation sociale, il y avait aussi une importante similitude parmi les populations aborigènes. L'organisation sociale est fondée sur une structure dualiste qui prend, selon les régions ou les tribus, des formes diverses. La quasi-totalité des tribus d'Australie étaient organisées soit en deux moitiés patrilineaires ou matrilineaires, soit en systèmes à quatre sections, ou encore à huit sous-sections. Ces subdivisions en sections et sous-sections coexistent parfois avec l'organisation en moitiés. Les rapports entre les individus d'une moitié ou d'une section et ceux de l'autre ou des autres sont à la base du système de parenté. Dans la grande majorité des cas les moitiés étaient exogames et les échanges matrimoniaux d'une moitié à l'autre constituaient la base de la complémentarité nécessaire au système. Les relations entre moitiés, sections et même sous-sections n'étaient pas exclusivement d'ordre matrimonial, mais aussi, voire surtout, cérémoniel. Certains groupes étaient chargés de rituels spécifiques et, à ce titre, prenaient en charge l'organisation et la réalisation de cérémonies.

Ces cérémonies procèdent bien entendu du domaine religieux qui, dans toutes les populations aborigènes, puise sa source d'inspiration dans le Temps du Rêve (*Dreamtime*). Il s'agit d'un concept tout à fait particulier dont la traduction, tant en français qu'en anglais, ne rend pas la richesse des différents termes qui le qualifient dans les langues aborigènes. Dans ces grandes lignes, le Temps du Rêve est une période mythologique qui possède un début mais pas de fin. De nos jours encore, les Aborigènes vivent dans — participent à — ce Temps du Rêve, y puisent une inspiration pour appréhender la réalité. Contrairement à beaucoup de mythes d'origine, le Temps du Rêve ne met pas en valeur la création du monde. Au contraire, l'univers pré-existait. Mais il était inhabitable : plat, sans forme et sans vie. Ce sont des entités ancestrales qui ont mis en forme l'univers et l'ont peuplé. Ces entités offraient la particularité d'être

de caractère hybride, mi-humaines, mi-animales, végétales ou minérales, elles pouvaient passer d'un état à l'autre au gré des circonstances et des situations. Elles menaient une existence très proche de celle que menaient les populations aborigènes avant l'arrivée des Blancs : nomadisme, chasse/cueillette, etc. Au cours de leurs diverses activités, et selon la région où elles évoluaient, ces entités procédèrent à la mise en forme du paysage : reliefs et particularités géographiques locales. Ainsi les restes d'un repas pouvaient devenir un bloc de rocher, de l'urine une source, ou encore du sang un gisement d'ocre rouge. Au cours de leurs pérégrinations, ces groupes d'ancêtres mythiques se sont rencontrés, certains sont entrés en communication, ont collaboré, d'autres ont procédé à l'échange de femmes, et d'autres encore se sont fait la guerre. Encore une fois, des activités du même type que celles menées traditionnellement par les Aborigènes eux-mêmes. C'est au cours du Temps du Rêve que les limites des groupes linguistiques ont été établies, tout comme les "sanctuaires", j'entends par là des lieux particulièrement sacrés où, sous une forme ou une autre, un ancêtre qui joua un rôle important lors du Temps du Rêve a laissé une trace de son passage. Ce type d'endroit est non seulement sacré mais aussi secret, c'est-à-dire connu uniquement de ceux qui sont aujourd'hui les descendants, ou considérés comme tels, de cet ancêtre. Ces entités hybrides ont disparu de la surface de la terre une fois leur mission accomplie, l'univers géographique et physique, ainsi que l'univers social étant définitivement formés. Dans leur grande majorité, elles se sont pétrifiées à proximité d'un de ces sanctuaires, ou bien ont pénétré dans le sol pour ne plus en ressortir, toujours à proximité d'un des lieux sacrés et secrets.

Une fois ces entités disparues, leur pouvoir, ou tout du moins une partie de celui-ci, demeure et se perpétue grâce aux hommes qui, périodiquement, accomplissent les rituels nécessaires à cette perpétuation. La principale perte qui suivit la disparition des ancêtres du Temps du Rêve fut leur caractère hybride. En effet, les descendants des entités anciennes sont soit des humains, soit des animaux, soit des végétaux, soit des minéraux... mais ils ont perdu la faculté qu'avaient leurs ancêtres de passer d'un état à l'autre selon les circonstances. Cependant, les humains, les animaux ou les végétaux qui descendent d'un même ancêtre (par exemple, les hommes et les kangourous qui descendent de l'ancêtre homme/kangourou) conservent entre eux une étroite association qui est le point central du totémisme australien, qu'il serait trop long de détailler ici. Mais la question que l'on peut se poser est la suivante : comment des humains ou d'autres formes, vivantes ou non, peuvent-elles descendre d'une entité ancestrale mythique ? La réponse est que, lorsqu'elles ont disparu de la surface de la terre, ces entités ancestrales ont laissé, autour des endroits sacrés, des "esprits foetaux" qui avaient, et ont toujours, le pouvoir de donner vie à un humain, par l'intermédiaire d'une femme, ou à une autre forme de vie. Ces esprits foetaux sont toujours présents, ce qui renforce la dimension secrète et sacrée du lieu sanctuaire. L'idée est de préserver une harmonie numérique entre tous les descendants — quelles que soient leurs formes — des différents ancêtres du Temps du Rêve.

Cette descendance par esprits foetaux interposés, ou

tout du moins son contrôle, incombe aux hommes, associés à cette entité ancestrale, qui périodiquement et par le biais d'un rituel stimulent les pouvoirs créateurs et même procréateurs du lieu sanctuaire de leur ancêtre mythique. Les formes alter ego de l'humain, c'est-à-dire les descendants animaux, végétaux ou minéraux d'une entité du Temps du Rêve n'ont pas les mêmes pouvoirs de stimuler les forces créatrices ancestrales. Malgré tout, les hommes respectent leur alter ego et, au cours d'autres rituels spécifiques, prennent aussi en charge la responsabilité de la bonne reproduction de l'espèce alter ego en stimulant les pouvoirs ancestraux qui sont à son origine. Cette stimulation des pouvoirs créateurs inhérents au Temps du Rêve se fait par une évocation du passé mythique durant laquelle toutes les conditions sont rassemblées pour que revive le Temps du Rêve. Les hommes se parent et se peignent pour prendre l'aspect de l'ancêtre, ils actent comme lui en refaisant ce que cet ancêtre a fait au même lieu (sanctuaire). Les humains, donc, jouent le rôle des ancêtres. Ce jeu, avec la mise en scène rituelle appropriée (décors = sanctuaire, texte = chants mythiques, maquillages et costumes = parures et peintures rituelles), leur permet de dépasser leur statut d'humain pour devenir, le temps que dure le rituel, ancêtres à leur tour. Ce privilège est réservé à une élite : ceux, d'abord, qui sont directement associés à l'ancêtre en question, et qui, de plus, sont les détenteurs des chants mythiques relatant les pérégrinations ancestrales. La sélection s'opère, comme nous l'avons déjà signalé, par la limitation du nombre des individus vivants associés à un ancêtre particulier (2), mais aussi et surtout par les longs cycles d'initiation auxquels un individu — hommes et femmes, selon des modalités et des formes différentes — doit se soumettre avant d'avoir le statut requis pour participer activement à de telles cérémonies. Dans la plupart des groupes, un homme n'était pleinement initié que vers quarante ou quarante-cinq ans, soit plus de dix à quinze ans après l'âge moyen de son mariage. Globalement, on peut dire qu'il finissait son initiation quand son fils aîné la commençait.

Le type de rituel que je viens d'évoquer n'est qu'un type particulier de la multitude des activités cérémonielles que pratiquaient les Aborigènes, en partant des rites de naissance jusqu'aux rituels funéraires. Dans la plupart des groupes linguistiques, et contrairement à ce qu'on a longtemps affirmé les chercheurs en sciences humaines, les femmes avaient leurs propres activités rituelles, menées parfois conjointement avec celles des hommes, mais le plus souvent accomplies parallèlement et dans des formes totalement inconnues de ces derniers, tout comme l'étaient les rites masculins pour les femmes.

Voilà, dans ces grandes lignes, avec beaucoup de raccourcis, la vie des Aborigènes avant l'arrivée des Blancs. Tout du moins pour ce qu'on en sait. Malheureusement, avec cette intrusion, on peut dire, sans faire un jeu de mots de mauvais goût, que le Temps du Rêve va vite devenir une réalité cauchemardesque.

## Le temps des affrontements

Après une brève période d'observation neutre, qui dura selon les endroits de l'Australie de 6 mois à un an,

les hostilités entre colons et Aborigènes prirent le pas sur une relative ignorance réciproque (3). On comprendra aisément que les affrontements tournèrent vite à l'avantage des Blancs. Certes, des familles de colons furent massacrées, des raids furent organisés contre des fermes isolées, du bétail fut tué et des provisions volées, mais tout cela n'est rien par rapport aux massacres organisés qui tenaient lieu de représailles. Ces représailles allant même jusqu'à prendre la forme d'une pure et simple chasse à l'Aborigène — comme, par exemple, en Tasmanie, chasse qui se solda rapidement par une extinction totale des Tasmaniens non métissés. Ces massacres, longtemps "ignorés" dans les livres d'histoire, sont aujourd'hui reconnus, et on sait à présent qu'ils se déroulèrent jusque dans les années 1930 malgré la pratique courante de brûler les cadavres pour éviter les possibles — quoique bien hypothétiques — problèmes avec la Justice. Au fil des années, selon les états et aux rythmes des politiques gouvernementales, les choses n'allaient pas s'arranger pour les Aborigènes.

De nos jours, et sur les bases du recensement de 1986, les Aborigènes sont plus de 180 000, dont 45 000 non métissés. La plupart d'entre eux vivent dans le Territoire du Nord, en zones rurales et sur des terres qui, aujourd'hui, leur appartiennent. Cependant, les Aborigènes du Territoire du Nord font figure de privilégiés si l'on considère comment vivent ceux du Queensland, de l'Australie Occidentale, ou encore ceux des ghettos noirs de Sydney et de Canberra. Etre Aborigène aujourd'hui, c'est faire partie de la population la plus opprimée et la plus pauvre d'Australie. Les statistiques montrent, en effet, que non seulement les taux de mortalité infantile parmi les populations aborigènes sont proches de ceux du Tiers-Monde, mais aussi que le taux de chômage y est six fois supérieur à celui des Blancs, et le taux d'alphabétisation dix fois inférieur. D'autre part, si l'on est Aborigène, on a, en Australie, une espérance de vie de dix à quinze ans inférieure à la moyenne nationale, ainsi qu'une chance d'emprisonnement quatre fois supérieure. On pourrait à loisir multiplier les statistiques, mais cela ne signifie pas grand chose. Ce qui est significatif, c'est que, bien qu'ils constituent la catégorie sociale la plus défavorisée, les Aborigènes ont vu leur nombre augmenter de plus de 20 % entre 1981 et 1986. Une augmentation bien supérieure à n'importe quelle démographie galopante ! Il y a donc une autre raison à cette augmentation. Cette raison, c'est la nouvelle attitude de nombreux métis qui, désormais, assument et revendiquent leur aborigénalité. Ce phénomène touche à un problème fondamental, tant pour la société australienne blanche que pour les Aborigènes : celui de l'identité. Ainsi, malgré les diversités régionales, les Aborigènes s'efforcent aujourd'hui de se rassembler autour de ce qui fait leur identité. Face à la communauté blanche, dont les origines multi-ethniques sont facteurs de divisions, les Aborigènes tentent de faire bloc, et parfois réussissent. Cela malgré les obstacles tant internes qu'externes. Pour bien comprendre ce phénomène il est nécessaire d'aborder dans une perspective historique les politiques gouvernementales élaborées en fonction de programmes précis destinés aux populations aborigènes. La différence raciale qui opposa deux peuples distincts, les colons anglo-saxons aux Aborigènes, fut combinée dès la fin du XIX<sup>e</sup> 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-mêlé (*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 cinquante (*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 (*Cowlishaw 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-mêlé sous certaines conditions. Ils sont à l'origine de la population urbaine aborigène.

Entre 1950 et 1960, même si la distinction pure-race/sang-mêlé reste l'attitude officielle, le gouvernement lui adjoint une politique de protection. La majorité de la population de descendance aborigène (les sang-mêlé), 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). 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 des 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.

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 provoqua 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 (4), 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 (5). 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 bénéfices 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 créés 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 (6) (leur "aboriginalité" n'étant pas reconnue par les définitions gouvernementales). 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 face au parlement australien à Canberra. Pendant plusieurs semaines, des groupes aborigènes d'origines sociales et culturelles 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'Aborigène 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 (7), 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.* (8) 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 du N.A.C.C. (*National Aboriginal Conference Council*), composé 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, lequel gérait administrativement et financièrement le N.A.C.C.

D'autre part, le N.A.C.C. 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 N.A.C.C. 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 N.A.C.C. 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 N.A.C. (*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 con-

notées 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 1982 : 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*).

Une force mobilisatrice, les Aborigènes en ont trouvé une à l'occasion du Bicentenaire de l'Australie en 1988. Cependant, les diverses initiatives ne firent pas toutes l'unanimité, même si certaines, comme le "*Don't celebrate in 88*" lancé par K. Gilbert, rassemblèrent derrière elles des foules de supporters, dont de nombreux non-Aborigènes. Malgré tout, l'initiative de K. Gilbert fut jugée par certains groupes extrémistes aborigènes comme plus médiatique que réellement politique. D'autres fractions des populations aborigènes, en particulier ceux convertis au christianisme, voyaient dans les célébrations du Bicentenaire une occasion pour oublier le passé, à défaut de pardonner, et K. Gilbert leur apparaissait comme un fauteur de troubles avant toute chose. C'est toujours le même type de problème auquel sont confrontés les leaders aborigènes, quelle que soit leur orientation, dans le contexte contemporain : ils doivent faire face, tant au niveau du gouvernement que vis-à-vis des autres Aborigènes, à un questionnement sur leur légitimité et leur représentativité. En clair, au nom de quoi tel ou tel individu peut se présenter en porte-parole des Aborigènes ? Et ses idées sont-elles représentatives de l'ensemble des Aborigènes ? C'est pourquoi, bien que cela soit de moins en moins le cas, les leaders aborigènes s'appuient sur des non-Aborigènes pour les représenter, même si cette situation crée elle aussi des problèmes d'un autre ordre (9). Et puis il y a les subventions gouvernementales destinées aux Aborigènes : fallait-il les refuser toutes sous prétexte qu'il s'agissait avant tout d'argent servant à fêter l'Australie blanche, comme lors du Bicentenaire, ou fallait-il utiliser cet argent pour faire passer un message qui, bien que financé par l'Etat australien, pouvait après tout constituer une aide à la cause aborigène (10). Ce type de situa-

tion ambiguë auquel se trouvent confrontés les Aborigènes est classique dès l'instant où une minorité, pour être entendue et reconnue, se mêle au jeu des politiques de l'Etat. Dans le cas des Aborigènes, cela va même plus loin, et d'autres secteurs, comme l'art par exemple, sont le cadre d'enjeux et de conflits tout aussi importants.

Toutes les formes d'art sont concernées et, de nouveau, légitimité et représentativité sont les mots-clefs. Par exemple, est-ce qu'une peinture acrylique qui se négocie à plusieurs milliers de dollars dans une galerie de New York est légitime et représentative ? Est-ce que le groupe Warumpi Band, leader des groupes de rock aborigènes, est légitime et représentatif ? Ou encore, est-ce que les écrits de K. Gilbert, les pièces de R. Merrit ou de B. Maza sont légitimes et représentatifs ? On pourrait aussi étendre ce type d'interrogations à la danse ou à la mode (11).

Avant de présenter ma position sur ce type de problèmes, il me semble important de faire un retour en arrière dans le temps et de présenter dans ces grandes lignes l'importance de l'art dans la culture des Aborigènes, car ce n'est pas un hasard si aujourd'hui on connaît surtout les Aborigènes par leurs productions artistiques.

## Corroboree

Les diverses formes d'art avaient une place prépondérante dans les cultures des populations aborigènes avant l'arrivée des Blancs. Pour certains groupes, cette prépondérance s'est muée en une activité quasiment unique, mais il est à noter que la perdurance des activités artistiques dans le contexte actuel va généralement de pair avec le maintien d'une partie de la vie cérémonielle. Ce que je veux dire, c'est qu'à quelques exceptions près la notion d'"art pour l'art", ou même d'art dans un but uniquement mercantile, est absente. Les productions artistiques, sous quelque forme que ce soit, étaient dans le passé étroitement liées aux activités cérémonielles. On imagine mal, en effet, un rituel sans chants, sans danses, sans que les objets nécessaires au rituel n'aient été décorés, ni même que l'on n'ait tracé sur le sol les emblèmes totémiques ou ancestraux qui servent de support mythique au rituel en question. Certes, d'autres formes d'art existaient, comme par exemple la décoration des ustensiles de chasse, les peintures rupestres, ou encore les chants et danses en dehors de tout contexte rituel, mais, même si l'utilisation était profane, la source d'inspiration demeurerait sacrée, car il s'agissait toujours du Temps du Rêve. Une javeline atteindra son but, ou un bouclier protégera le guerrier, parce que tous deux sont décorés avec les motifs ancestraux d'une entité particulièrement heureuse à la chasse, ou bonne au combat. Dans le même ordre d'idée, un simple chant de veillée, dans un campement, ou quelques figures de danse pour animer une soirée sont d'inspiration ancestrale et servent même, dans certaines circonstances, de répétitions en vue d'une cérémonie prochaine.

Mon but, ici, n'est pas de décrire sous leurs aspects techniques les arts aborigènes mais de les positionner dans leur contexte de référence afin d'en montrer l'importance et ce pourquoi, peut-être, ils posent pro-

## Rituel de John, répétition, août 1988

Fitzroy Crossing, Kimberley, Australie-Occidentale

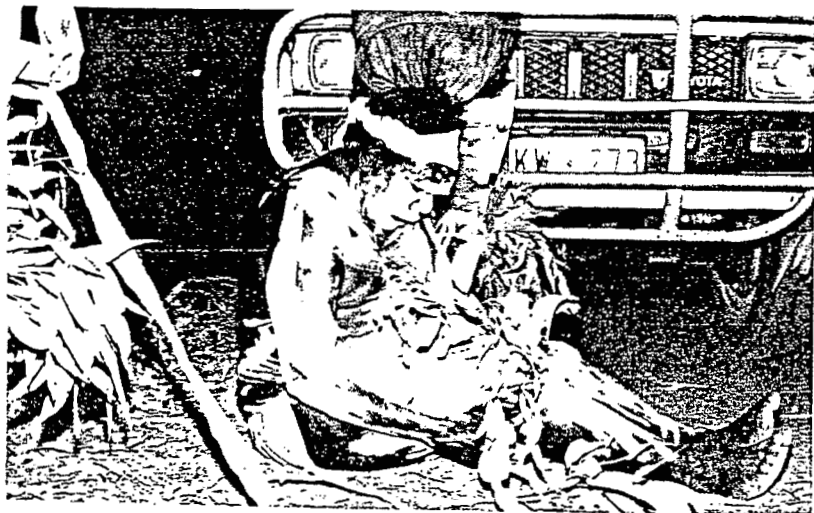


1 - Peinture sur carton pour illustrer la phase du rituel où le python géant sort du cœur de la colline et effraie les ancêtres.

2 - Chœur des chanteurs et spectateurs (au premier plan à droite : John).

3 - Maquillage d'un vieillard qui symbolise un kangourou solitaire.

4 - Le vieillard/kangourou entre en scène.



Photos de Bernard Moizo

5 - Danse à trois face au chœur des chanteurs. Lors des danses, le bruit des feuillages permet de rythmer les pas, en accord avec les chants.



6 - Adolescents avec quatre danseurs. Les jeunes sont des chasseurs qui traquent quatre têtes de bétail égarées.



7 - Les chasseurs poursuivent le bétail, mais sont suivis par deux "Blancs" armés de fusils (bâtons).



8 - Le renégat Pigeon suit les troupes de police et rencontre des survivants de son groupe qui l'informent des massacres.



blème parmi les Aborigènes eux-mêmes dans l'Australie d'aujourd'hui. Sur les bases de ce que je viens de définir comme constituant la source de référence de l'art chez les Aborigènes, on pourrait à tort déduire que toutes les œuvres artistiques ne sont que des "reproductions" d'un événement mythique du Temps du Rêve. Je dis "à tort" car cette vision tronquée nierait tout apport créatif, alors que, justement, tant la dynamique que les critères d'appréciation de l'art aborigène, sont fondés sur la création. Les innovations nombreuses qui jalonnent l'histoire de l'art en Australie, tout comme l'émergence de tel(le) ou tel(le) artiste, sont là pour le prouver, et cela aussi bien dans le contexte traditionnel que dans le contexte contemporain. Ce phénomène vient du fait que l'une des particularités du Temps du Rêve est de n'avoir pas de fin. Donc, à la limite, on pourrait dire que, de nos jours encore, les Aborigènes vivent dans le Temps du Rêve, et cette attitude leur a sans doute permis de survivre dans certaines circonstances particulièrement difficiles. Chez eux, on ne se pose pas la question de savoir si le mythe a ou n'a pas une réalité historique, car c'est l'histoire qui devient mythe. En effet, certains individus décrivent des situations tant réelles que rêvées — il s'agit ici de rêves accomplis durant le sommeil —, qui sont ensuite discutées, analysées, racontées et peuvent être incorporées au Temps du Rêve, selon le statut de celui (celle) qui les a vécus ou rêvés, ainsi que selon leurs particularités propres. Une fois "passé" dans le référent mythique, un événement devient donc tout à fait logiquement une source d'inspiration pour une peinture, un chant ou même la nouvelle séquence d'un rite.

Un exemple s'impose : lorsque je collectais des mythes relatifs à l'origine des divers groupes linguistiques et de leurs territoires, dans le nord-ouest de l'Australie, en 1988, mon informateur me confronta avec une version pour le moins surprenante d'un épisode du Temps du Rêve. Son récit débuta d'une façon très classique, avec différentes entités à l'origine de sous-groupes, puis de groupes, qui à la vue d'un gigantesque python sorti de la montagne s'enfuirent dans des directions opposées et s'établirent dans des lieux différents. Cependant son récit, qui d'ailleurs faisait référence, dans la région, comme mythe de création, était enrichi d'événements dont je connaissais la véracité historique : par exemple, les massacres liés à l'affaire Pigeon (12), ou bien des événements qui touchaient à sa propre histoire, comme quand sa mère le cacha dans la brousse afin qu'il échappe aux troupes qui enlevaient les enfants à leurs familles. Pour mon informateur, tout comme pour d'autres à qui je rapportais le récit, ni la chronologie historique, ni le mélange d'événements mythiques et réels ne posaient problème. D'ailleurs, un rituel complet illustrait par des chants et des danses cet épisode du Temps du Rêve (*voir photos*).

J'ai parlé à plusieurs reprises de rituels, ou d'activités cérémonielles. Il s'agit, ici, de termes génériques pour qualifier une cérémonie mettant en jeu des danseurs et des acteurs, fondée sur une séquence mythique définie et dont le déroulement constitue une réactualisation de l'événement à des fins particulières. Il y a les cérémonies accomplies pour prendre en charge ou contrôler la reproduction des espèces, comme je l'ai déjà signalé, mais aussi de nombreuses autres, parfois d'ordre initia-

tique, d'ordre secret, et dont on ne peut parler pour des raisons d'éthique professionnelle, ou encore celles qui entrent dans le cadre d'échanges cérémoniels entre groupes. Ces échanges venaient en complément d'autres (matrimoniaux et/ou économiques) qui, aujourd'hui, subsistent, mais selon des modalités différentes. Dans la littérature relative aux cultures aborigènes, ce type d'activités rituelles est souvent appelé *corroboree*. Il s'agit sans doute d'une anglicisation d'un terme aborigène qui s'appliquait à quelque chose de bien particulier et dont l'usage ultérieur fut tout autre, à savoir n'importe quel type de rituel, sous quelque forme que ce soit (13),

Comment se passe un *corroboree* ? Je partirai d'un exemple précis, dont je ne prétends pas qu'il soit plus représentatif qu'un autre, mais il permettra de comprendre, dans un contexte contemporain, les modalités de mise en place et de déroulement d'une activité rituelle traditionnelle.

D'abord quelques précisions. J'ai parlé plus haut d'échanges cérémoniels en indiquant que de tels échanges existaient toujours entre groupes aborigènes dans l'Australie d'aujourd'hui. Les moyens de transport modernes et la technologie (radio-cassettes et vidéo) ont beaucoup influencé la nature de ces échanges. D'une manière générale, le caractère secret de nombreux rituels a été mis de côté, et ne circulent que des versions épurées, ou "tous publics". D'autre part, l'usage s'est répandu du *Kriol English*, forme créolisée de l'anglais parlée par les Aborigènes dans le nord de l'Australie. Enfin et surtout, avec les subventions gouvernementales pour la "promotion" des formes d'art traditionnelles, on assiste maintenant à de véritables "tournées" d'un rituel dans une même région dès lors que cela représente une source de revenus potentiels non négligeable. Et comme de telles tournées coûtent très cher, cela vient s'ajouter aux autres motifs des échanges cérémoniels.

Pour démarrer un rituel, il faut avant tout un type de cérémonies qui soit connu et qui plaise à tous. C'est-à-dire une bonne histoire, de bons "acteurs" (danseurs, chanteurs) et un leader cérémoniel qui possède un statut important. Ce leader cérémoniel fait office à la fois de metteur en scène et de promoteur. Il utilise son statut et son histoire pour solliciter les meilleurs danseurs et chanteurs dans le but de s'attirer la plus grande audience. Dans l'exemple que j'ai choisi, le leader cérémoniel est John, et son histoire, qui sert de support au rituel, est celle que j'ai mentionnée plus haut. Cette histoire est très populaire parce que, justement, beaucoup de choses y sont mêlées : non seulement l'épisode où l'énorme python surgit du cœur de la montagne et fait fuir les ancêtres vers ce qui va devenir les territoires des divers groupes linguistiques, mais aussi le rôle des Blancs, une rencontre avec un ancêtre Kangourou, une séquence où un couple de Dingos copule etc... Bref, il y a de l'intrigue, de l'action, des moments graves, et d'autres cocasses. De plus, tout ce qui est contenu dans cette histoire a une signification pour les gens d'ici : ce qui s'y joue, c'est à la fois leur origine, leur passé, et une multitude d'événements auxquels ils sont confrontés quotidiennement. John, dans le souci d'accroître son cercle de relations avec des communautés éloignées (plus de 1.000 kms) — afin de trouver, d'une part, des époux pour ses deux filles encore célibataires et, d'autre part, un circuit

suffisamment long et intéressant pour obtenir des aides financières du Centre Culturel Régional, sous la tutelle de l'Etat —, avait mis sur pied un projet très ambitieux. Il voulait emmener son « show » (*sic*) dans des endroits où aucun rituel de ce type n'avait jamais été montré en public. On se souvient que, dans l'introduction relative aux cultures aborigènes, j'ai insisté sur les disparités et les différences régionales. La colonisation blanche a eu pour effet, entre autres, de concentrer dans un périmètre réduit des groupes d'origines linguistiques et culturelles différentes, et, de nos jours encore, les antagonismes demeurent, en particulier dans le domaine cérémoniel. Il faut savoir que, par le passé, être témoin d'un rituel si l'on n'était pas du statut requis, ou si l'on était membre d'un autre groupe, pouvait être passible de mort. Ce type de conflit s'est accentué avec la mixité des populations, et même si, de nos jours, les choses ne sont plus aussi extrêmes, il s'agit toujours d'un domaine très dangereux, dans lequel on ne s'aventure qu'avec d'ultimes précautions. Le principal problème de John était que ses danseurs devaient revêtir des coiffes cérémonielles qui, si elles étaient considérées comme visibles par tous et tous dans sa région, faisaient partie du domaine masculin pur — c'est-à-dire uniquement réservées aux hommes pleinement initiés et directement concernés par le rituel — dans une des régions voisines où il se proposait, justement, de présenter son « show ». Si son initiative comportait des risques, et même des dangers pour lui, les retombées, tant de prestige que de finances, en cas de réussite, valaient qu'il s'attèle à la tâche. En effet, son rituel avait la chance, d'une part, de devenir source d'inspiration (pas de danse, rythme musical, mise en scène, bribes d'histoires) des autres rituels qui seraient proposés ultérieurement, et, d'autre part, d'être retenu par les autorités gouvernementales pour un festival, soit dans l'état, soit même peut-être au niveau national.

Comme John est leader cérémoniel depuis de longues années, il est à la tête d'un groupe où figurent des artistes de premier ordre et de grande renommée locale. Son idée est de s'appuyer sur le schéma traditionnel des cérémonies, à savoir multiplier les répétitions, *Show for fun*, en y invitant à chaque fois des représentants de communautés voisines, ainsi que des leaders cérémoniels locaux. Son but est d'obtenir leurs avis sur d'éventuelles modifications, de « rôder » son spectacle et, enfin, d'obtenir leur soutien pour mettre ainsi en position minoritaire ceux qui pourraient être opposés à la représentation de son rituel. Ainsi, et pendant plus de trois mois, les séances de répétitions publiques vont se succéder à un rythme allant d'une à trois séances par semaine. Durant les premières semaines, les danseurs ne sont même pas couverts de *kaolin* (poudre d'argile blanche dont les danseurs se couvrent habituellement le corps lors des cérémonies). Ils ne revêtiront que le *nahka*, sorte de pagne cérémoniel, jadis fait de fibre et maintenu à la taille par une ceinture en cheveux tressés, mais aujourd'hui remplacé par des morceaux d'étoffe. Parallèlement aux répétitions, John fait fabriquer les coiffes cérémonielles, qui seront conservées, cachées jusqu'au moment opportun. Il a aussi commandé à un jeune artiste local une série de peintures figuratives, sur des grands morceaux de carton, qui illustrent les phases successives de l'histoire dont s'inspire le rituel (*voir pho-*

*tos*). Durant les répétitions, l'ambiance est bon enfant, chacun y va de son commentaire et ceux qui en ont l'autorité proposent des modifications. Toutes les répétitions ont lieu de nuit. Assis sur le sol, se trouve John, entouré des musiciens (un joueur de *didgeridoo* et deux autres qui entrechoquent des boomerangs et des clapping sticks) et des chanteurs, au nombre de cinq (un leader, qui, le premier, entonne une séquence musicale, laquelle est reprise en chœur par les quatre autres). Tout autour sont les spectateurs, de trente à soixante, selon les nuits, groupés selon leur identité sexuelle et leur appartenance linguistique. Ils rythment les chants en frappant des mains, et ceux qui connaissent ces chants se joignent au chœur des chanteurs. Chaque séquence musicale retrace un épisode de l'histoire, qui est illustré par une danse. Les séquences sont très brèves, de une à deux minutes, et les danses variées. Selon l'épisode, se présentent, face aux spectateurs, un, deux ou plusieurs danseurs qui miment, par des attitudes codifiées, la séquence de l'histoire. Leur entrée se fait, soit de face, soit par un des côtés, et leur nombre varie à chaque danse. Pour certains épisodes, la présence d'enfants (garçons) est requise (*voir photos*), et pour d'autres, c'est un vieillard solitaire qui fait le spectacle. Avec beaucoup de subtilité et aussi d'expérience, John incorpore, petit à petit, des éléments nouveaux au fil des répétitions. Après chacune d'elles, il fait le tour des leaders cérémoniels pour s'assurer de leur soutien et de leur approbation. Ainsi, après des mois de travail, beaucoup plus diplomatique qu'artistique, il peut enfin présenter son « show ». C'est un grand succès et personne ne sourcille quand les danseurs, parés de leurs coiffes, entrent en scène.

Je pense que cet exemple est particulièrement significatif, dans la mesure où, s'il s'inspire d'un mode traditionnel, il est ni plus ni moins représentatif de la culture aborigène qu'un poème de K. Gilbert, une représentation des danseurs de Mornington Island ou même une pièce de B. Maza. Par rapport à un rituel traditionnel, il s'est opéré beaucoup de bouleversements : les coiffes cérémonielles, jadis secrètes, sacrées et détruites après chaque rituel, sont aujourd'hui montrées à tous et conservées durant toute la durée de la tournée. Les représentations figuratives des séquences du mythe étaient jadis abstraites, soit faites de sable à même le sol, soit peintes sur les corps des hommes initiés, mais, dans tous les cas, secrètes et détruites après chaque rituel. Ce phénomène pose un problème central à l'art aborigène : ce qui était fait pour quelques-uns, puis détruit, est aujourd'hui visible par tous et conservé (tableaux, motifs sur T-shirts, objets cérémoniels vendus en galerie etc...). Si certains groupes, parmi ceux qui à travers la vie cérémonielle ont encore beaucoup de contacts avec une partie de leur passé, sont capables d'aller outre — et les peintures de Yuendumu ou les vidéos de rituels sont là pour en témoigner —, on comprend mal leurs griefs vis-à-vis d'autres formes d'art, plus modernes, provenant d'autres populations aborigènes. Peut-être faut-il déceler, dans ces griefs, une origine extérieure — gouvernementale ? —, dans la mesure où, par exemple, une pièce de théâtre qui traite des conditions de vie dans les ghettos noirs de Sydney ou d'Adélaïde est plus « gênante » qu'une peinture sur écorce d'Oenpelli ou une acrylique de Yuendumu. Cette forme d'art d'inspiration traditionnelle cor-

respond certainement plus à l'image que l'Australie "étahlie" souhaiterait donner des Aborigènes : un peuple d'artistes bien tranquilles et assimilés au point d'exprimer par le biais de techniques modernes un art vieux de 50.000 ans.

Pour ma part, je trouve que le théâtre aborigène des villes est, lui aussi, significatif, mais d'une situation différente de celle qu'exprime le rituel mis sur pied par John. Il est rassurant et encourageant de constater qu'un public, tant aborigène que non-aborigène, peut avoir de nos jours accès à la façon dont les Aborigènes eux-mêmes — indépendamment de leur niveau d'intégration ou de la couleur de leur peau — se perçoivent, et au message qu'ils veulent faire passer dans leurs propres termes. Ainsi, des problèmes comme ceux des ghettos, du chômage, de l'alcoolisme, de la mortalité infantile, des morts durant les détentions pénitentiaires, ne seront plus soumis à la seule conscience d'un groupe restreint de sympathisants, d'anthropologues ou de travailleurs sociaux, mais pourront être portés à la connaissance de tous dans les termes souhaités par les Aborigènes eux-mêmes pour, dans un avenir que j'espère très proche, être enfin aussi connus que le boomerang ! Dans cette perspective, il faut plus particulièrement saluer des initiatives, comme celle de l'Aboriginal Islander Dance Theatre, qui offrent, à de jeunes Aborigènes venus des horizons les plus divers, la possibilité d'acquérir une dimension nationale, voire internationale, pour, à leur retour dans leurs communautés respectives, constituer les vecteurs d'un élan nouveau vers la nécessaire reconnaissance de la culture aborigène, dans tous les domaines et à tous les niveaux, au sein de l'Australie.

Octobre 1989, Bernard Moizo

1 - Les références bibliographiques renvoient aux ouvrages suivants :

- Coombs H.C. : *Australian's Policy Towards Aborigines/1967-1977*, Australian Right Group, Report 35, London, 1978.
- Cowlishaw G., *Aborigines and Anthropologists : Australian Aboriginal Studies*, 1986, 1.
- Jones D.J. and 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.
- Langton, M. : "Self-Determination as Oppression", in *Australian's Policy Towards Aborigines/1967-1977*, H.C. Coombs, Australian Rights Group, Report 35, London.
- Levi-Strauss C. : *Le totémisme aujourd'hui*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962.
- Tindale J. : *Aboriginal Tribes of Australia*, University of California Press, Berkeley, 1974.
- Weaver S. : "Struggles of the Nation/State to Define Aboriginal Ethnicity : Canada and Australia", in *Minorities and Mother Country Imagery*, Ed. by G.L. Gola Newfoundland University Press, St-John, 1984.

2 - Il y avait une multitude d'ancêtres. En fait tout ce qui existait dans l'univers existait sous une forme ancestrale. Donc, pour maintenir l'équilibre entre toutes les formes de vie, il y a limitation du nombre des humains associés à un ancêtre.

3 - Il est cependant à noter que, comme l'écrit le Capitaine Cook dans son journal, c'est lui, et non les Aborigènes, qui a eu le premier geste hostile en ouvrant le feu sur un groupe d'Aborigènes qui avait une "attitude menaçante".

4 - Dans les années 30, un mineur aborigène tenta de former un syndicat dans le Victoria (voir *Jones and Hill-Burnett 1982 : 220-2*), et en 1952 des Aborigènes métissés du Territoire du Nord revendiquèrent sans succès la citoyenneté et l'égalité des droits.

5 - Concrètement la citoyenneté ne transforma pas radicalement les conditions de vie des Aborigènes, mais ils reçurent certains droits élémentaires.

6 - Ces deux critiques, parmi les plus classiques, sont toujours d'actualité.

7 - Il s'agit du Queensland, où la distinction officielle était toujours *Full blood/Half caste*, et où ces derniers n'étaient pas reconnus en tant qu'Aborigènes. Le gouvernement de l'état promulgua en 1982, lors des jeux du Commonwealth qui se déroulaient à Brisbane, une loi d'exception qui interdisait à tout individu de descendance aborigène non résident à Brisbane de pénétrer dans la ville. Les mouvements aborigènes avaient tenté, sans succès, d'obtenir le boycott des Jeux par les Nations africaines.

8 - Il est à signaler qu'aujourd'hui encore cette définition ne reçoit pas l'approbation de l'ensemble des groupes aborigènes.

9 - Voir à ce propos les critiques adressées à J. Davis au cours du Festival des Arts du Pacifique.

10 - Je pense en particulier au livre édité par J. Watson, *RapaRapa*, AAS Press, Canberra 1989, qui a été financé sur le budget des activités du Bicentenaire, mais relate les histoires de sept Aborigènes employés dans les stations d'élevage, et ce sans concession aucune accordée aux attitudes et rôles des Blancs.

11 - Je pense, ici, à la marque *Desert Design*, qui produit une ligne de vêtements, d'accessoires et de tissus à partir des motifs de Jimmy Pike, un Aborigène du nord-est de l'Australie. *Desert Design* a, par exemple, une boutique sur la 5<sup>e</sup> avenue, à New York.

12 - Il s'agit d'un épisode historique tristement célèbre de la colonisation du nord-ouest de l'Australie, à la fin du siècle dernier. Un Aborigène renégat du groupe Bunaba, surnommé Pigeon, tint tête à la police et autres forces armées pendant plus de trois ans (1894-1897). Durant sa résistance, il pilla plusieurs fermes et tua quelques colons. En représailles, plusieurs centaines d'Aborigènes de son groupe furent exterminés. On pense que c'est en réalisant l'ampleur du massacre que Pigeon se laissa tuer.

13 - On peut noter le même détournement de sens, ainsi que la généralisation du terme, pour d'autres cas, comme "kangourou" ou "boomerang" qui, à l'origine, désignaient des êtres ou objets singuliers.

• Bernard Moizo. Ethnologue. Nombreuses années en Australie, notamment chez une communauté aborigène de Fitzroy-Crossing, dans le Kimberly, au nord-ouest du pays.