

IDENTITE DU DEHORS, IDENTITE DU DEDANS. LES ABORIGENES DES KIMBERLEYS (*)

Bernard Moizo

POLITIQUES GOUVERNEMENTALES ET ABORIGENES : DÉFINIR ET REDEFINIR UNE 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 (1), 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 XIX^{ème} 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 cinquante (Coombs 1978). *Le problème des définitions et re-définitions successives des Aborigènes est très complexe* mais le critère racial (2), 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 scienti-

(*) Texte présenté au colloque « Terrains et Perspectives », Paris, 27-29 novembre 1986, dont les actes seront publiés ultérieurement.

(1) Comme ouvrages de références sur la question on peut consulter : Hartwig (1972), Rowley (1970) et Wilson (1982).

(2) Je ne nie pas la différence raciale entre les Aborigènes et les Blancs en Australie, ni même le fait que des Aborigènes soient métissés et d'autres pas. Je dis simplement que définir les « vrais » Aborigènes par rapport à d'autres uniquement en fonction de la coloration de leur peau est une attitude raciste.

fiques (3). 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. Ils 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 ; ils 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 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 (4) 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 provoqua chez les Aborigènes un mécontentement qui se

(3) Voir à ce sujet Stanner (1979).

(4) D. Barwick et M. Reay furent les premières, avec certains ethno-médecins, à porter un regard ethnologique sur les populations aborigènes urbaines.

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 (5), 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 (6). 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 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 (7) (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

(5) Dans les années 30, un mineur aborigène tenta de former un syndicat dans le Victoria (voir Jones & 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.

(6) Concrètement la citoyenneté ne transforma pas radicalement les conditions de vie des Aborigènes mais ils reçurent certains droits élémentaires.

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

situent le développement de la conscience ethnique d'une population (8) ; 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'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*), créée 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 ces grandes lignes la définition qui ne sera légalement reconnue que dix ans plus tard (9), 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) (10). 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 (11), cette politique fut un échec tant pour les représentants aborigènes chargés de la définir que pour le gouvernement censé l'appliquer.

(8) Je pense particulièrement à Jones & Hill-Burnett (1982), Muga (1984), et Weaver (1984).

(9) 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 promulga 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.

(10) Il est à signaler qu'aujourd'hui encore cette définition ne reçoit pas l'approbation de l'ensemble des groupes Aborigènes.

(11) Voir à ce sujet Langton (1978) et Coombs (1978).

Un des problèmes fut la création du N.A.C.C. (*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 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 (12), 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 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

(12) C'est entre 1970 et 1980 que furent formés les différents Conseils de la Terre (Land Council), au niveau des six états australiens ; des subdivisions locales virent ensuite le jour. Une tentative d'unification eut lieu au début des années 80 avec la Fédération des Conseils de la Terre. Encore une fois les demandes et les engagements politiques étant différents, un terrain d'entente fut difficile puis impossible à trouver et le mouvement ne rencontra pas la réussite qu'espéraient tant le gouvernement que les « *Conseils de la Terre* » locaux.

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.

FITZROY CROSSING 1986 :

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 médias 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 un 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 ?

L'identité des peuples du désert, qui avaient migré récemment, prenait-elle réellement le pas sur celle de populations aujourd'hui numériquement minoritaires et pour qui Fitzroy Crossing faisait partie des terres ancestrales ? Si oui, pourquoi ? Existait-il réellement l'ébauche d'un mouvement régional ? si oui, autour de quels thèmes ? Comment expliquer que les différentes communautés aient des attitudes si contradictoires vis-à-vis des organisations aborigènes locales ? Quels types de rapport ces organisations entretiennent-elles avec le gouvernement au niveau de l'état fédéral, ainsi qu'avec les organismes similaires des autres états ? Au niveau communautaire quelles étaient les attitudes face aux politiques gouvernementales : sur quelles bases le choix s'opérait-il ? Qui prenaient les décisions ? Enfin et surtout quels étaient les rapports locaux entre Aborigènes et Européens ?

Je vais tenter de rendre compte, 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 la sédentarisation des différents groupes aborigènes aux environs de Fitzroy Crossing. La ville de Fitzroy est géographiquement située au centre de la vallée formée par la 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.

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 XIXème,

l'intrusion des premiers colons européens sur leur 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 des 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 (Gogo, Jubilee, Brooking Springs, Laurel Downs, Oscar Range).

D'après les données ethno-historiques de la région (Kolig 1974, 1981), les groupes les plus au nord 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 au Sud de la région (Cherrabun, Christmas Creek, ainsi que d'autres qui ont aujourd'hui disparu). Ces groupes en provenance du désert qui remonteraient 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 migrerait 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 (13) étaient distribuées aux Aborigènes. Alors que Bunaba et Gunjan continuèrent à vivre dans des conditions difficiles sur les stations d'élevage jusqu'en 1969. C'est à cette date qu'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 leur 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 patrilinéaire chez les Bunaba. Ainsi toute femme walmajarri épousant un Bunaba, voyait ses enfants devenir Bunaba, c'est-à-dire être en position de revendiquer une appartenance au territoire.

À la suite de la concentration en milieu semi-urbain, les tensions entre groupes 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 : plus de territoire où presque, numériquement minoritaires, 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

(13) Il s'agissait de : farine, thé, sucre et sel. Ceci constitue encore aujourd'hui les éléments de base de l'alimentation aborigène si l'on y ajoute la viande de boeuf, principalement les abats et les bas morceaux, encore une habitude alimentaire résultant directement de la vie sur les stations d'élevage, ces parties du boeuf n'étant jamais consommées par le personnel blanc (ces remarques sont valables pour l'ensemble de la région).

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 Walmajarri sur toute la partie sud des Kimberleys).

De plus leur culture a été présentée comme prenant le pas sur celles des groupes locaux (14), 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 walmajarri, 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 walmajarri), appartenant à la dernière vague migratoire en provenance du désert (1960/1965). Ceux-ci, plus orientés vers un mode de vie traditionnelle (économique, technologique et religieux), ont joué un rôle-clé 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

(14) Kolig parle de « waljamarrisation » des Bunaba, Gunjan, Gidjia et Nyigina. Je ne voudrais pas prétendre qu'il a créé ce phénomène, mais il me semble moins important qu'il n'a été décrit par Kolig (1974, 1977), et surtout beaucoup plus un produit du contact avec les Européens qu'un phénomène interne aux groupes aborigènes, ce qu'il manque de mettre en évidence.

principales causes des problèmes que rencontre Junjuwa depuis sa création : alcoolisme, délinquance juvénile, rixes entre groupes, problèmes de cohésion au niveau des prises de décisions et de leurs applications. Après six ans d'existence et sur recommandation du responsable régional du D.A.A. (DAA 1981), il fut décidé que Junjuwa disposerait de son propre conseiller communautaire (*project officer*), financé et nommé par le D.A.A. jusqu'en 1895 (15). La plupart des autres communautés — dans un rayon de 200 km autour de Fitzroy — sont supervisées soit par le D.C.S. (*Department of Community Services et ex-Department of Community Welfare*), soit par des organismes non gouvernementaux (financé cependant par le D.A.A.), chargés de payer les prestations sociales, de conseiller financièrement les communautés et de promouvoir l'autogestion (*Aboriginal Resource Agencies*). Après avoir compté jusqu'à 600 habitants en 1984, la population de Junjuwa est aujourd'hui d'environ 350 individus (juillet 1986). Ceux qui ont quitté Junjuwa sont en majorité des gens du désert, ainsi que certains groupuscules de gens des rivières, la plupart d'entre eux ont créé avec des groupes alliés leurs propres communautés, au cours des sept ou huit dernières années : Noonkanbah (Nyigina/Walmajarri), Millidgidee (Walamajarri), Kurnangki (Walmajarri), Bayulu (Gunjan/Walmajarri), Christmas Creek (Wongkatjunga), Muludja (Gunjan/Gidjia). Les Bunaba sont les seuls à ne rien posséder (16), alors que paradoxalement ils sont les seuls à être sur leurs territoires d'origine.

Dans de nombreuses circonstances ils expriment leur frustration et se posent en victime 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

(15) A partir de cette date le conseiller communautaire fut choisi par le conseil de la communauté qui disposait pour la première fois de tous les dossiers des candidats alors qu'aparavant une pré-sélection était faite au niveau du D.A.A. qui proposait à la communauté « son » candidat.

(16) Junjuwa a été établi sur une portion de territoire qui figure sur le bail dont la mission est propriétaire. Depuis 1976, l'U.A.M. promet à Junjuwa de restituer la totalité des terres de la mission et le titre de propriété à la communauté. Il semblerait que cette décision puisse prendre effet courant 1987.

de la communauté, et paradoxalement jamais totalement impliquée, justement à cause de ces différences. Cependant, le nouveau *chairman*, très représentatif de Junjuwa (il est Walmajarri, a été adopté par un Bunaba, initié par les Wongkatjunga, ancien alcoolique et chrétien), tente par le biais de l'identité chrétienne, en plein développement dans la région, d'unifier certaines communautés de la vallée de la Fitzroy. Il est trop tôt pour dire s'il mènera à bien son entreprise dans un domaine où les motivations politiques d'une part (revendications territoriales), et culturelles d'autre part (Walmajarri) ont échoué. Cependant je pense que parmi des groupes qui ont un passé historique commun (sédentarisation), et qui ont d'autre part adopté une identité qui rejette les différences entre groupes linguistiques, les chances de réussite sont plus importantes.

Voyons à présent, d'une façon concrète comment la communauté de Junjuwa est confrontée à la politique de développement.

Junjuwa possède deux entreprises : une boulangerie (il s'agit du seul pain produit dans un rayon de 250 km) et une société de ramassage des ordures ménagères. La communauté est sous contrat avec le canton de Derby, qui administre Fitzroy Crossing, pour le ramassage des ordures sur l'ensemble de la ville (communautés aborigènes, quartier blanc, commerces, environs). Le contrat date de plus de huit ans et n'a plus de sens dans le contexte actuel ; il est actuellement en cours de révision. Sauf depuis quelques mois pour la boulangerie, ces deux entreprises étaient largement déficitaires, et ne survivaient que grâce à de multiples subventions du D.A.A., auprès de qui la dette de Junjuwa s'alourdissait. La vie économique de la communauté repose sur les prestations versées individuellement par la sécurité sociale. Les diverses allocations : retraite, chômage, parent isolé, pour une masse salariale répartie entre 200 individus ont été en 1984 de plus d'un million de dollars (17).

Ne sont pas inclus dans cette estimation : les allocations familiales (26,00 \$ par mois et par enfant), les compléments familiaux (14,00 \$ par semaine et par enfant), les allocations de scolarité, de grossesse. Ces prestations sociales sont versées à tout individu vivant en Australie qui perçoit de faibles revenus. Cependant les Aborigènes sont les seuls à qui est versée une allocation supplémentaire par enfant scolarisé. Pour l'anecdote on peut aussi ajouter que tous ceux qui perçoivent une prestation sociale ont droit à un supplément spécifique (*Remote Area Allowance*), du fait qu'ils vivent dans des régions isolées. Chaque personne percevant un revenu, se voit déduire de son chèque bi-mensuel, 30,00 \$ pour le loyer et 10,00 \$ de participation. Cet apport monétaire régulier représente la source principale de revenus pour l'ensemble de la communauté. Depuis la mise en place de

(17) 1 dollar australien : 5 FF (mi-86).

la politique d'autogestion, Junjuwa est responsable de la gestion de ses entreprises ainsi que de la bonne tenue des comptes de la communauté. Chaque année Junjuwa doit soumettre un budget au D.A.A., en fonction des aspirations, besoins et projets de la communauté. Voici quelques exemples des demandes formulées par Junjuwa et les réponses du D.A.A., pour le budget de 1986. Il existe un budget de base qui couvre les salaires et frais de fonctionnement et qui est tout simplement reconduit. Les nouvelles demandes étaient :

- Achat d'un bateau à moteur, huit places, pour les cas d'urgence durant la saison des pluies (la communauté est souvent coupée du reste de la ville), ainsi que pour assurer la livraison du pain à la même période.

- Achat d'une pelleteuse, pour effectuer les travaux de terrassement à l'intérieur de la communauté d'une part, et pour éviter d'avoir recours à une entreprise locale lors des enterrements d'autre part.

- Remise en état du garage de la communauté (locaux vétustes, outillage inadéquat et/ou endommagé), afin d'y réparer les véhicules de la communauté (les réparations sont effectuées à des prix prohibitifs et les délais sont longs), aussi dans le but d'initier les jeunes à la mécanique. Le collège technique le plus proche est à Port Headland (800 km) ; les échecs scolaires sont souvent imputés aux séparations ainsi qu'aux difficultés d'insertion. De plus, le taux de délinquance et d'alcoolisme parmi les jeunes est un des plus élevés des Kimberleys.

- Aménagement d'un local (table, chaises, air conditionné, tableau), pour y tenir les meetings du conseil de la communauté.

La plupart des membres du conseil sont âgés et supportent difficilement la position assise à même le sol plusieurs heures durant, certains sujets ne peuvent être abordés publiquement ; enfin les anciens ont exprimé à maintes reprises leur embarras de recevoir des visiteurs (fonctionnaires régionaux, représentants du gouvernement local ou fédéral, ministres), dans de telles conditions.

- Construction d'un atelier/dépôt/vente d'objets artisanaux, faits sur place et souvent cédés à des prix dérisoires en dehors de la communauté.

- Déblocage de fonds pour employer pendant deux ans un Aborigène de la communauté comme assistant de l'actuel conseiller communautaire, avec comme projet d'employer un Aborigène à ce poste dans le futur.

Parmi toutes ces demandes, seule la dernière a obtenu une réponse favorable du D.A.A. ; les refus ne sont pas consécutifs à des problèmes budgétaires. Le bateau a été refusé parce que l'hôpital dispose de moyen pour évacuer les blessés et les malades durant les inondations. La pelleteuse

représentait un investissement trop important pour une rentabilité minime (*sic*). Pour le garage, Junjuwa s'est vu répondre que le D.A.A. allouait un budget spécifique à la communauté pour la réparation des véhicules communautaires et que cette somme devait être dépensée ; de surcroît, une autre communauté Aborigène de Fitzroy (Kadjina), venait d'obtenir de l'A.D.C. (Aboriginal Development Commission), le financement du matériel et des locaux pour gérer un garage de mécanique automobile (après trois faillites successives) et que les membres de Junjuwa étaient fortement invités à y faire réparer leur véhicules. Ce que le D.A.A. ne mentionne pas c'est que Kadjina est une communauté Walmajarri implantée en territoire Bunaba et qu'aucun d'entre eux ne tolérerait que quelqu'un de Junjuwa y fasse réparer un véhicule. Les fonctionnaires consultés ne voyaient aucun inconvénient à être assis à même le sol lors des meetings à Junjuwa. Il a été notifié aux Aborigènes de Junjuwa, qu'un centre de regroupement et de vente (particulier, galeries d'art aborigène en Australie Occidentale et ailleurs, exportation), existait depuis peu à Broome, et que les producteurs d'artisanat local étaient conviés à avoir recours au centre pour écouler leur production. Par contre, un Aborigène comme adjoint au conseiller communautaire était une bonne idée. Voici de mémoire et sans les déformer les propos du représentant local du D.A.A.

« Ce projet est tout à fait dans le sens de la politique actuelle du D.A.A., cela est très positif pour le développement de Junjuwa. De plus le D.A.A. finançait depuis deux ans un responsable d'activités pour adolescents dont les résultats étaient discutables, cet argent permettrait de financer l'aide-conseiller ».

J'ai été très surpris que les membres du conseil ne se montrent ni surpris, ni déçus. En fait, j'appris par la suite que des demandes similaires avaient été formulées à plusieurs reprises, sous des politiques différentes, et que les réponses avaient été sensiblement les mêmes. A mon avis les 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 ; je voudrais revenir brièvement sur un meeting qui s'est tenu à Fitzroy Crossing en juillet 1986. Il s'agissait d'une commission nationale de parlementaires élus, représentant tous les partis politiques, qui a visité durant six mois toutes les communautés aborigènes (ne demeurant guère plus de deux heures à chaque endroit).

Le rôle de cette commission est 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 leur besoins, et d'en rendre compte... ». Lors du passage de cette commission à Fitzroy, les quelques vingt communautés aborigènes de la région étaient représentées, ainsi que

la totalité des groupes linguistiques. Après qu'on eut expliqué, dans un anglais incompréhensible pour la plus grande partie de l'auditoire, les buts et le rôle de la commission, les représentants des groupes aborigènes furent conviés par le responsable de la commission à présenter leurs requêtes dans l'ordre suivant : nom du groupe, nombre d'individus désirant créer la communauté, localisation du site, nombre de véhicules nécessaires, nombre de maisons à construire, nécessité d'une école etc. Non seulement les estimations numériques de ce type sont très approximatives en *Kriol English* mais encore la plupart des langues aborigènes ont un vocabulaire numérique très simple. Le plus souvent : un, deux, trois, quatre ou plusieurs et beaucoup (Hudson & Richards 1984). J'aurais aimé pouvoir lire le compte rendu du meeting, où ceux qui voulaient partir étaient « beaucoup », ils voulaient aller « là-bas très loin », désiraient « quelques » voitures et « beaucoup » de maisons.

Mais le plus grave, sans doute, est que le meeting avait été présenté de telle façon que les individus concernés pensaient que leur demandes seraient satisfaites la semaine suivante. La réalité est cependant tout 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 (un 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 des 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 appelé C.D.E.P. (*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 C.D.E.P., 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. Tout d'abord il est très difficile à obtenir 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 les individus de la famille du *chairman* qui cumulent les emplois, sont responsables des véhicules de la communauté, et qui se rendent dans les meetings (frais de déplacement et séjour payés).

Un dernier exemple plus personnel avant d'aborder d'autres problèmes locaux. L'école de Fitzroy Crossing qui compte 200 élèves, dont seulement seize non-Aborigènes, ne disposait pas d'une cantine au début de l'année scolaire. Beaucoup d'enfants ne retournaient pas en classe l'après-midi, et le taux d'absentéisme déjà élevé en temps normal devenait alarmant. Suite à l'appel du directeur, ma femme et moi, décidions de mettre en place une cantine scolaire. Le but était de nourrir les enfants, et non de faire du profit, ainsi que de créer une structure de ce qui pourrait devenir par la suite une entreprise aborigène. Le projet reposait essentiellement sur le volontariat et après une période difficile, des groupes de femmes aborigènes, chaque semaine d'une communauté différente, venaient cuisiner et servir les repas. Non seulement le taux de fréquentation de l'école dépassa la normale au bout de quelques semaines, mais sur une période de plusieurs mois, 50 % d'enfants en moins nécessitèrent des soins hospitaliers par rapport à la même période des années précédentes ; de plus parmi la tranche d'âge des quatre à six ans, les courbes de poids prirent un tracé plus proche de la normale. Les problèmes de malnutrition chez les enfants, en particulier parmi les moins de deux ans, sont très graves à Fitzroy. L'alcoolisme en est une des principales causes. Les mères allaitent les bébés jusqu'à trois ans, alors que dès huit mois ceux-ci requièrent une alimentation diversifiée. A partir de trois ans les enfants sont livrés à eux-mêmes et le repas servi à l'école ou à la crèche, est pour la plupart d'entre eux le

seul repas quotidien. Enfin, les femmes aborigènes devinrent très fières de « leur » cantine, et les familles ne voyaient plus l'école comme un monde uniquement réservé aux Blancs, tout au moins quant à la participation parentale et à l'encadrement.

Nous avons tenté d'obtenir des financements afin que les femmes qui aidaient puissent être rémunérées tout en recevant une initiation à la gestion et à la nutrition, ainsi que des perfectionnements pour l'écriture de la lecture de l'anglais.

Ceci fut impossible pour plusieurs raisons : tout d'abord aucun programme actuel subventionné par le gouvernement ne proposait de telles activités, ensuite les femmes (40 ans d'âge moyen), ont été estimées trop vieilles pour suivre une formation, et finalement elles auraient perdu leur droits aux prestations sociales.

Tout le monde s'accordait à reconnaître le bien fondé et le succès de cette initiative mais dans les faits, personne n'était disposé à lui donner les moyens d'une autonomie purement aborigène.

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, où les Blancs possèdent tout (emplois, entreprises, commerces), et les Aborigènes dépendent totalement de la population blanche. Cette dépendance ne s'effectue pas uniquement au niveau des instituteurs, du personnel médical, des fonctionnaires des services sociaux ou même des anthropologues, mais aussi vis-à-vis des commerces (pub, boucherie, garage, supermarché, vidéo-shop). Les prestations sociales versées aux Aborigènes sont dépensées à 100 % localement et représentent le moteur de la vie économique de Fitzroy Crossing. La plupart des non-Aborigènes, soit par leur fonction, soit par des contacts extérieurs à Fitzroy, ont accès à des distributeurs/grossistes des produits surgelés qui n'ont pas le droit de fournir les individus. La plupart des entreprises locales ne sont que des agences périphériques d'importantes entreprises de Perth où l'argent en provenance de Fitzroy est réinvesti. On peut se demander à juste titre ce qu'il serait advenu de Fitzroy, si les tentatives de retour sur les territoires ancestraux (*outstation movement*), mouvement amorcé à la fin des années soixante-dix), avaient été une réussite. C'est-à-dire si le gouvernement, avec une politique de soutien appropriée, avait donné aux groupes aborigènes les moyens de cette réussite, plutôt que de bâtir la politique de développement sur quelques échecs *d'outstation* qui sont certes significatifs, quant à la difficulté de créer des communautés, mais qui ne sont peut-être pas représentatifs des motivations à l'origine du mouvement.

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.

Malgré tout, si 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.

ABORIGENES, 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 (Cowlshaw 1986), les ethnologues sont à présent mis sur la sellette par le gouvernement australien (18). 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 jusque dans les années soixante-dix dans une indépendance quasi totale vis-à-vis du gouvernement (Palmer 1986 : 30), période à laquelle 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).

(18) 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).

Le problème majeur de cette nouvelle branche de la discipline, est que les ethnologues étaient 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 ; 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 (Cowlshaw 1986, Palmer 1986, Rose 1986, Sullivan 1986, Sutton 1986, Williams 1986), 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 qui 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 (19) (Rose 1986 : 28-29).

(19) Voir aussi à ce sujet Godelier 1984, chapitre 3 & 4.

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 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.

BIBLIOGRAPHIE

- Australian Aboriginal Studies 1986, 1.
- Altman, J.C. Hunter-Gatherers and the State : The Economic Anthropology of the Gunwinggu of North Australia. Unpublished Ph.D., A.N.U., 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. (eds) Aborigines of 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, Australian Rights Group, Rapport 35, London, 1978.
- Cowlshaw, G. Aborigines and Anthropologists, Australian Aboriginal Studies 1986, 1.
- Department of Aboriginal Affairs Junjuwa Community review by Northern Area Co-ordinating Committee, report dactylographié non publié, Derby, 1981.
- Godelier, M. L'idéal et le matériel, Fayard, Paris 1984.

- Hartwig, M. Aborigines and Racism : An Historical Perspective, *in* Racism : The Australian Experience, 2 (ed. by F. Stevens), ANZ Book Co, Sydney, 1972.
- Horton, D. Editorial, *Australian Aboriginal Studies*, 1986, 1.
- Hudson, J. & Richards E. The Walmatjari : An Introduction to the Language and Culture, Summer Institute of Linguistics Australian Aborigines Branch, Darwin, Work Paper of SIL/AAB, Series B, Volume 1, 1984.
- 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, I.S.H.I., Philadelphia, 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.
- Muga, D. Academic Sub-Cultural Theory and the Problematic of Ethnicity : A Tentative Critique, *Journal of Ethnic Studies*, 1984, 12.
- 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.
- Rowley, C. The Destruction of the Aboriginal Society, Australian National University Press Canberra, 1970.
- Stanner, W.H. Aboriginal Territorial Organisation : Estate, Range, Domain and Regime, *Oceania*, 1965, 36.
- Stanner, W.H. White Man Got no Dreaming, Australian National University Press, Canberra, 1979.
- Sullivan, P. The Generation of Cultural 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.
- Wilson, P. Black Death, White Hands, Allen and Unwin, Sydney, 1982.