



HAL
open science

L'errance : le nomadisme contrarié des Aborigènes d'Australie

Ludivine Royer

► **To cite this version:**

Ludivine Royer. L'errance : le nomadisme contrarié des Aborigènes d'Australie. Travaux et Recherches de l'UMLV, 2002, 6, pp.59-74. hal-04405594

HAL Id: hal-04405594

<https://hal.science/hal-04405594>

Submitted on 19 Jan 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ DE MARNE-LA-VALLÉE

TRAVAUX
ET
RECHERCHES
DE L'UMLV

LITTÉRATURES
SCIENCES HUMAINES

TRAVAUX ET RECHERCHES DE L'UMLV
LITTÉRATURES ET SCIENCES HUMAINES

Revue semestrielle

Directrice de rédaction :

Fabienne BOCK

Comité de rédaction :

Louise BÉNAT-TACHOT — Annick BOUILLAGUET — Thierry BONZON
Vladimir IAZYKOFF — Robert SAYRE — Michael A. SOUBBOTNIK

Secrétariat de rédaction : Emmanuelle BRUN

Directeur de publication : Yves LICHTENBERGER

Conception graphique : Michelle THOMAS et Bertrand ZAKOWETZ

RÉDACTION :

"Travaux et Recherches de l'UMLV", Université de Marne-la-vallée, Cité Descartes 5, Boulevard Descartes, 77454 Marne-la-Vallée cedex 2. (Tel. 01.60.95.70.75 ; Télécopie : 01.60.95.70.77)

CORRESPONDANCE :

Toute correspondance est à adresser à la rédaction.

ABONNEMENTS / VENTE AU NUMERO :

	Vente au numéro	Abonnement annuel
Particuliers	6 €	12 €
Institutions	12 €	24 €

Voir bulletin d'abonnement à l'intérieur du numéro

ISSN : 1298-1168

Présentation du numéro	5
<hr/>	
Articles	
Louise BÉNAT-TACHOT , L'errance de Alvar Núñez Cabeza de Vaca : odyssée christique ou canular exotique ?	9
Robert SAYRE , Errances en territoire amérindien au XVIIIe siècle	41
Ludivine ROYER , L'errance : le nomadisme contrarié des Aborigènes d'Australie.	59
Nolwena MONNIER , L'errance d'Arthur entre la vie et la mort ou le mythe du retour d'Arthur à la cour Plantagenêt	75
Marie-Françoise ALAMICHEL , Errance et genres littéraires du Moyen Age anglais	89
Jean VILAR , Au bon vouloir de Rocinante ? Sur les polarités sous-jacentes aux deux errances de don Quichote	111
Monique PLAA , Entre errance et enracinement : l'esthétique de Pablo Neruda	129
<hr/>	
Liste commentée des travaux de littérature française et de littérature comparée soutenus devant l'Université de Marne-la-Vallée en 2001	145
<hr/>	
Actualités	147

L'errance : le nomadisme contrarié des Aborigènes d'Australie

Ludivine Royer

Axes de réflexion

Les termes et les concepts “d'errance” et de “nomadisme” sont souvent utilisés de manière interchangeable dans les discours populaires et littéraires, en lien avec certaines définitions¹ qui conçoivent l'adjectif “errant” comme “propre aux personnes nomades”. Cependant, la recherche lexicale et conceptuelle établit vite l'inexactitude d'une synonymie des deux termes en les distinguant clairement sur la notion de sens (entendue comme direction ou signification). Le sujet errant est celui qui “va ça et là, à l'aventure, sans but”, celui “qui erre, qui n'a pas de demeure fixe”, qui est perdu ou égaré, ou qui, comme le chevalier errant du Moyen Age, “voyage sans cesse”. Le sujet nomade, lui, mène un “genre de vie non sédentaire”, “n'a pas de domicile fixe et se déplace fréquemment”. Clairement, le mouvement perpétuel et l'absence de domicile caractérisent les deux sujets, et par là même inscrivent l'errance et le nomadisme dans une proximité sémantique indiscutable. Néanmoins, lorsqu'elle n'est pas prise dans son acception très littéraire, l'errance implique une absence de sens que l'on ne peut inférer du nomadisme ; j'argumenterai au contraire que le nomadisme reposait en Australie pré-coloniale sur des migrations pourvues de sens, à l'intérieur d'un système socio-culturel cohérent. A partir de là, je veux montrer que l'errance, absente du continent avant l'arrivée des Européens, est précisément née de la déconstruction du système traditionnel. En d'autres termes, je pose l'errance comme produit de la rencontre de deux modes culturels conflictuels, fondés respectivement sur les principes du nomadisme et de la

sédentarité.

Le concept d'errance ainsi défini en Australie aborigène ne peut être présentement traité dans toutes ses dimensions, sa nature et son ampleur variant largement selon les modalités régionales et historiques de la rencontre des cultures. J'ai alors choisi de centrer mon étude sur les Aborigènes du désert central de l'Australie qui, évoluant dans une région isolée et peu fertile, furent plus tardivement, et moins profondément affectés par les politiques sociales et culturelles des Occidentaux que les tribus côtières du sud-est de l'Australie. Dans une large mesure, les Aborigènes des contrées reculées sont encore très marqués par leur culture d'origine et superposent des éléments culturels occidentaux, avec plus ou moins de facilité et de dextérité, à un fonctionnement social, économique et mental fondamentalement ancré dans la tradition. Nous sommes bien loin ici du biculturalisme ainsi qu'il est vécu par les Aborigènes des villes qui, familiarisés avec le système dominant, sont souvent parvenus à articuler stratégiquement les impératifs de la tradition et les exigences du monde moderne ; par la hiérarchisation des valeurs ou l'alternance circonstancielle des systèmes², les citadins ont largement su transformer leur position d'entre-deux en produit hybride cohérent et dynamique. Les codes culturels se confrontent bien sûr encore parfois dans des domaines définis de la vie urbaine, mais l'errance comme entre-deux culturel est plus évidente et plus "institutionnalisée" dans les communautés.

Nomadisme et sens

J'ai proposé de distinguer le nomadisme de l'errance sur la notion de "sens" et veux montrer ici que le nomadisme des chasseurs-cueilleurs australiens impliquait de fait des migrations orientées, aux raisons d'être manifestes. Notons d'abord que les tribus aborigènes vivaient le voyage comme une fin en soi³. Parce qu'elles évoluaient sur le territoire même de leurs ancêtres, parmi des esprits actifs et manifestes, les tribus parcouraient l'ensemble de leur territoire dans un mouvement cyclique calqué sur le rythme des saisons pour maintenir leur connexion à la terre, renforcer leurs liens cosmiques aux ancêtres, et dans le même temps, réaffirmer leurs droits ter-

ritoriaux. Les migrations n'avaient néanmoins pas pour seul objectif l'interaction rituelle des hommes avec la terre : chaque déplacement participait non seulement à la cohérence des systèmes spirituels et territoriaux, mais aussi à la survie économique et à l'ordre social. Les Aborigènes n'allaient alors pas "ça et là" ; chaque voyage était précisément régulé dans le temps et dans l'espace, selon les enseignements des êtres mythiques.

La Loi des ancêtres, transmise aux différents groupes totémiques sous forme de chants et d'histoires, exigeait des Aborigènes qu'ils suivent scrupuleusement les *tjurna djurba*⁴ ; en foulant ces sentiers invisibles, les hommes voyageaient sur les traces des esprits fondateurs et recréaient les temps originaux. Tant qu'ils empruntaient ces voies de communication, les Aborigènes restaient alors sous la protection des esprits, dans un système où spiritualité et ressources économiques étaient indissociables. Dans cette logique, les chants mythiques encodent les différents itinéraires de déplacement possibles selon les saisons et les aléas climatiques, et identifiaient pour chacun d'eux les points d'eau et les ressources naturelles disponibles au cours de leurs vers. Les êtres spirituels assuraient ainsi la survie des hommes, à la condition supplémentaire qu'ils empruntent ces chemins à intervalles réguliers ; il s'agissait non seulement d'honorer rituellement chacun des sites sacrés sur une période donnée, mais aussi d'assurer la perpétuation des cycles naturels en utilisant l'ensemble des ressources disponibles sur le territoire sans en épuiser aucune.

Les Aborigènes respectaient rigoureusement les Lois mythiques qui, en l'absence d'aucun équivalent terrestre, dictaient l'ensemble des règles à suivre pour assurer le développement et la survie des hommes, préserver l'ordre cosmique et perpétuer l'équilibre écologique. Plus encore, les Lois régulaient les relations intertribales en restreignant les migrations à l'extérieur comme à l'intérieur du territoire tribal : pour se rencontrer, coopérer lors de saisons difficiles ou échanger matières premières, artisanat, vivres et rituels, les groupes claniques et tribaux étaient tenus de suivre un certain nombre de protocoles. Point majeur, ils devaient impérativement cantonner leurs migrations à leurs propres routes mythiques et ne pouvaient emprunter d'autres routes qu'à condition d'y avoir été invités par leurs propriétaires traditionnels, à la suite d'accords et d'échanges. Toute personne

qui se serait déplacée hors des sentiers autorisés aurait commis une offense sévère, punie de mort par les hommes dont on envahissait le territoire ou par les esprits étrangers dont on enfreignait les lois. Clairement, aucun écart n'était toléré, ni aucune migration hasardeuse. Tout mouvement était doté de "sens", pris dans toutes ses acceptions, à l'intérieur d'un mouvement cyclique intemporel et cohérent qui liait les hommes, la terre et les ancêtres mythiques.

La sédentarisation : un enjeu colonial

La colonisation comme projet territorial et culturel bouleversa irrémédiablement l'équilibre de ce système traditionnel. Dans un premier temps, les Britanniques ne s'inquiétèrent pas de sédentariser les Aborigènes mais limitèrent leurs migrations en s'appropriant des terres qu'ils jugeaient occupées. Le principe sous-jacent de Terra Nullius⁵, qui ne fut rejeté qu'en 1992 lors du procès *Mabo & Ors vs State of Queensland*, exprime d'ailleurs de manière forte la polarisation immédiate des cultures nomades et sédentaires en Australie : aux yeux des Occidentaux, l'élevage et la culture étaient preuves de civilisation, voire d'humanité. Cette croyance justifia d'abord la violence perpétrée à l'égard des Aborigènes, puis à partir des années 1830, incita les religieux et les administrateurs coloniaux à concentrer leurs efforts sur la sédentarisation des autochtones. D'une part, l'avancée rapide des colons dans les terres impliquait que les mouvements des Aborigènes soient contrôlés et limités pour qu'ordre et prospérité puissent régner sur la colonie. D'autre part, les "humanistes" voulaient extraire les indigènes de leurs conditions "dégradées" en leur inculquant des formes de civilisation, d'éducation et de christianisation, elles-mêmes dépendantes de sédentarisation. Dès la fin des années 1830, les colons forcèrent alors les Aborigènes à se regrouper dans des réserves et des missions où tout fut mis en œuvre pour que les autochtones abandonnent leur mode de vie traditionnel et se plient aux principes religieux, moraux, économiques et politiques de l'Occident.

Après une décennie d'intervention autoritaire, les responsables religieux et les représentants de l'administration coloniale durent faire le constat de

leur échec : ni les missionnaires ni le Protectorat n'étaient parvenu à pacifier les relations interethniques, et les Aborigènes retournaient spontanément à leur mode de vie traditionnel ; si les immigrants peuvent désirer s'acculturer pour participer sans conflit au fait social global de leur pays d'accueil, il est bien rare que les colonisés résistent à l'acculturation, voire à la déculturation qui leur est imposée par le groupe dominant. A court terme, les politiques de sédentarisation s'avèrent donc tout à fait insatisfaisantes. A moyen terme en revanche, les Occidentaux obtinrent un succès certain, non pas en persuadant les Aborigènes des bienfaits de la sédentarité, mais en sapant systématiquement les fondements du nomadisme. Exilés de leurs territoires tribaux et déplacés vers des terres étrangères, les Aborigènes se virent bientôt incapables d'accéder à leurs routes mythiques, privés de leurs ressources alimentaires traditionnelles, contraints de désobéir aux lois ancestrales et forcés d'enfreindre les règles intertribales. Ainsi vidé de ses fonctions premières, le nomadisme fut réduit au mouvement, voire à l'idée de mouvement. Le concept d'errance comme mouvement dépourvu de finalité prend ici tout son sens.

Le processus de déculturation des Aborigènes d'Australie fut d'autant plus problématique encore qu'il fut conjugué à une politique de ségrégation : les Aborigènes furent simultanément privés de leur système traditionnel et tenus à l'écart du système occidental, de sorte qu'ils n'eurent bientôt accès à aucun des deux systèmes. S'est alors créé un espace d'indétermination qui dépasse largement celui du mouvement ; les Aborigènes furent condamnés à errer entre deux cultures devenues impraticables, dans un "no man's land" dépourvu de repères. En Australie, l'errance ne s'apparente alors en rien à celle que louent les poètes en Occident : plutôt que d'ouvrir les hommes sur la liberté, le monde et la nature humaine, elle les enferme dans un entre-deux culturel irrésolu et les plonge dans de profonds conflits identitaires. En outre, à l'inverse de nos sociétés, l'errance n'est pas le fait d'individus marginaux ; même si les individus en offrent des expressions particulières, elle est devenue la norme, presque un mode de vie dans les communautés. Cette remarque me conduit d'ailleurs à préciser ici que l'ensemble de mon analyse reflète surtout le point de vue de l'observateur occidental : la notion d'errance étant a priori relative à une norme,

les Aborigènes du désert central qui ne connaissent pas d'autres modèles de vie ne se perçoivent pas nécessairement eux-mêmes comme "sujets errants".

La politique d'Assimilation : une issue à l'errance ?

L'errance mentale et physique des Aborigènes fut longtemps tenue à l'écart du monde blanc par des politiques de ségrégation, mais la Deuxième Guerre mondiale exigea de l'Australie qu'elle se défasse de ses typologies raciales et se responsabilise par rapport à sa minorité aborigène. Le gouvernement du Commonwealth opta alors pour une politique d'Assimilation, qui devait permettre le déclin, puis la disparition totale des différences ethniques, raciales, sociales et culturelles :

"Tous les Aborigènes ou les descendants d'Aborigènes atteindront le même mode de vie que les autres Australiens et vivront comme des membres d'une seule communauté australienne bénéficiant des mêmes droits et privilèges, acceptant les mêmes responsabilités, observant les mêmes coutumes et influencés par les mêmes croyances, espoirs et loyauté que les autres Australiens"⁶.

Clairement, la politique d'Assimilation visait à absorber les autochtones dans l'entité socio-culturelle du groupe dominant en favorisant simultanément leur accès aux systèmes occidentaux et leur déculturation. En d'autres termes, elle offrait une issue possible à la marginalisation⁷, lieu d'errance, en imposant un modèle culturel unique et exclusif. Le gouvernement pensait ainsi résoudre les conflits culturels nés de l'opposition fondamentale des valeurs holistes aux valeurs individualistes⁸, mais il se heurta continuellement à des formes indigènes de résistance. D'une part, les programmes d'assimilation structurelle restaient insuffisants et ne présentaient pas de contrepartie satisfaisante à la déculturation. D'autre part, les Aborigènes furent le plus souvent incapables de s'approprier le système socio-culturel qui leur était imposé en lien avec l'incompatibilité profonde du traditionalisme et du modernisme⁹ : plus l'écart entre deux codes culturels est grand, plus la stratification des cultures est institutionnalisée, et plus l'acculturation d'une minorité est difficile¹⁰. Ainsi, bien que les politiques

d'assimilation aient irrémédiablement affecté certaines formes d'ethnicité, elles n'obtinrent pas les résultats escomptés : les Aborigènes restent à la fois profondément marqués par leur identité ethno-culturelle et considérablement désavantagés d'un point de vue structurel.

Malgré les politiques sociales successives, la culture aborigène traditionnelle et la culture occidentale dominante continuent donc de s'opposer dans le désert central de l'Australie ; les communautés aborigènes sont les lieux de l'interaction de deux mondes, qui se confrontent et cohabitent finalement dans une sorte de statu quo. D'une part, les principes hérités du nomadisme, bien que largement privés de leur logique propre, sont profondément inscrits dans les esprits et dans les expériences de vie des Aborigènes du Territoire du Nord. D'autre part, les systèmes politiques, judiciaires, socio-économiques, linguistiques et éducatifs de l'Occident s'imposent de plus en plus largement dans ces régions reculées, bien que les Aborigènes peinent encore à les maîtriser. Les contextes de vie changeant plus rapidement que les mentalités et les comportements, l'identité culturelle profonde des Aborigènes et l'environnement dans lequel il leur est aujourd'hui donné de vivre sont ainsi en profond décalage. Dans ce contexte, les négociations culturelles, spontanées ou réfléchies, continuent bien souvent d'aboutir sur un espace d'errance physique, mentale et socio-économique. C'est ce que je souhaite illustrer de manière succincte à partir des observations que j'ai pu faire au quotidien lors de mon séjour à Apatula, petite communauté aborigène du sud-est d'Alice Springs.

L'errance au quotidien

Dans la logique de mon hypothèse, qui pose l'errance comme produit d'un nomadisme contrarié, il me semble juste de centrer mon premier exemple sur les pratiques traditionnelles de la chasse et de la cueillette¹¹. Ces activités continuent d'être occasionnellement entreprises par les Aborigènes d'Apatula, mais de toute évidence, elles n'entretiennent plus que des liens fragiles avec les pratiques socio-économiques du nomadisme traditionnel. D'une part, en lien avec la délocalisation et la dispersion des clans sous l'influence des politiques occidentales, les habitants

d'Apatula sont rarement les propriétaires traditionnels des terres qu'ils occupent, et par conséquent, ignorent souvent beaucoup du savoir traditionnel attaché à leur région. D'autre part, l'impact de la présence occidentale sur l'environnement naturel fut tel que les Aborigènes doivent parcourir de longues distances pour accéder à leurs terrains de chasse ; les autochtones dépendent de ce fait, pour s'inscrire dans la continuité de la tradition, des voitures que l'administration occidentale peut accepter ou refuser de mettre à disposition. La nécessité de se véhiculer implique aussi que les chasseurs-cueilleurs partent en nombre réduit à chaque expédition, adaptent leurs mouvements aux pleins d'essence plutôt qu'aux cycles naturels et suivent les routes plutôt que les pistes traditionnelles. La chasse et la cueillette sont donc largement vidées de leurs fonctions rituelles et sociales, et de surcroît, restent marginales d'un point de vue strictement alimentaire ; bien qu'il ait été démontré que la malnutrition et les maladies chroniques qui frappent les communautés résultent directement de la marginalisation de l'économie de subsistance traditionnelle, le magasin "blanc" de la rue principale reste la source principale d'approvisionnement.

Ce premier exemple souligne les contraintes imposées par l'Occident sur la perpétuation des pratiques ancestrales, mais d'autres aspects du quotidien montrent à l'inverse que la tradition peut être aujourd'hui un obstacle au développement des communautés. Par exemple, la communauté d'Apatula, consciente des effets désastreux des allocations sociales ou "sit-down money", a décidé de s'inscrire dans un programme national pour le développement et l'emploi (Community Development Employment Projects) qui soumet les allocations de chômage à un temps de travail minimum. Ses habitants ont donc intégré le principe occidental du travail et remplissent différentes fonctions d'intérêt général. Néanmoins, "l'instinct culturel" du nomadisme s'oppose largement à la constance de leurs travaux et explique, bien qu'en partie seulement, les taux élevés de chômage et de précarité dans la région. Il n'est pas rare en effet que les Aborigènes abandonnent leur poste et disparaissent spontanément pendant des périodes de temps indéfinies, pour assister à des événements sportifs, culturels ou religieux, pour visiter un parent dans une communauté voisine ou bien pour rejoindre un distributeur d'alcool ; dans ces cas-là, les mouvements ont une

direction mais ne sont plus des fins, seulement des moyens qui vont paradoxalement à l'encontre du mieux-être individuel et groupal. Dans la majorité des cas néanmoins, le mouvement n'a d'autre objectif que lui-même ; les Aborigènes errent dans la communauté ou entre les communautés, comme ils errent entre deux systèmes culturels antinomiques qui manquent chacun de sens et de pertinence à leurs yeux.

Il me semble que les maux contemporains dont souffrent les communautés trouvent tous certaines de leurs causes dans cette indétermination culturelle. Les problèmes de désœuvrement, d'alcoolisme, de petite délinquance et de violence comme formes de déviance sont notamment souvent les traces visibles de conflits culturels mentaux ou sociaux que les individus ne parviennent pas à résoudre. Ont déjà été évoqués également les problèmes de santé et de chômage, mais bien d'autres difficultés encore sont issues de la rencontre de systèmes culturels qui se sclérosent davantage qu'ils ne s'enrichissent. L'insuffisance des conditions d'hygiène, le gaspillage de biens et la pauvreté, par exemple, peuvent tous être partiellement expliqués par la transposition de comportements nomades dans un mode de vie sédentaire. Il est frappant de voir notamment que les Aborigènes d'Apatula continuent de rejeter le principe d'accumulation, ne conservent les objets que tant qu'ils sont utiles et abandonnent sur place tous détritrus, qu'il s'agisse d'une voiture en panne ou d'un paquet de chips ; si une telle gestion de la matière avait un sens pour leurs ancêtres nomades, elle produit évidemment de réelles aberrations dans un contexte où la mobilité n'est plus condition de survie et la matière rarement biodégradable.

Adresser l'errance

En 1990, l'Australie s'est engagée dans un processus de réconciliation entre Aborigènes et non-Aborigènes, sur le principe des trois R : reconnaissance, réparation, reconstruction. Clairement, la politique de Réconciliation marque la volonté du pays d'intégrer ses autochtones en favorisant une parité nationale de logement, d'éducation, d'emploi, de santé et d'infrastructure tout en reconnaissant les spécificités ethno-culturelles du

groupe minoritaire. Or, si les espaces urbains témoignent de sensibles améliorations, les communautés sont très loin de bénéficier des différents programmes gouvernementaux à la mesure des investissements humains et financiers. Les valeurs culturelles continuent de s'affronter dans les communautés du Nord, dans une réalité d'errance que le gouvernement n'a pas su reconnaître pour formuler ses politiques de réparation. Pour lutter contre le taux alarmant d'analphabétisme par exemple, le gouvernement a bien essayé d'adapter le contenu des programmes et des manuels scolaires aux réalités aborigènes, mais il a négligé de prendre en compte le fait que les enfants changent régulièrement de communautés, d'écoles et de classes. Conséquence de cette omission, les enseignants détachés dans les communautés ne sont pas tenus de collaborer entre eux pour suivre le programme dans un même ordre et un même délai ; les enfants sont donc constamment en décalage par rapport à l'enseignement reçu, soit qu'ils répètent la même leçon plusieurs fois soit qu'ils manquent certaines phases clés d'apprentissage.

Au lendemain de la décennie de la Réconciliation, trouver une issue à l'errance dans son acception la plus large reste donc un des défis majeurs que les départements gouvernementaux en charge des affaires aborigènes veulent relever. Deux écoles de pensée s'opposent cependant quant à la politique à adopter pour résoudre cette question délicate : l'une réunit les dits "progressistes", l'autre les "conservateurs"¹². A l'ère du respect des différences, les progressistes, qui préconisent la multiplication de droits et de services spécifiques pour les Aborigènes, ont le vent en poupe. La population australienne est prête à admettre avec eux que les Aborigènes ne pourront redonner sens à leurs mouvements et à leurs actions que lorsqu'ils retrouveront la possibilité de vivre et d'exprimer sans contraintes les spécificités ethno-culturelles qu'ils puisent dans la tradition. Cependant, les effets irrémédiables de la colonisation, de la sédentarisation et de l'assimilation sur les identités, les liens sociaux, les productions économiques et les pratiques culturelles, rituelles et spirituelles des Aborigènes ne peuvent être négligés. On ne peut ignorer non plus que nombre de communautés continuent d'être totalement dysfonctionnelles, moins parce que la culture occidentale s'est imposée que parce que le conflit des cultures reste irrésolu :

“Les niveaux de désavantage sont plus hauts dans certaines communautés reculées où l'Etat s'est implanté dans les conditions plus bénignes du milieu du vingtième siècle, et où les gens n'ont jamais perdu la liberté d'utiliser traditionnellement leurs terres, qu'ils ne le sont dans les communautés urbaines où les effets de la colonisation furent initialement bien plus dévastateurs et leurs conséquences tellement plus longues”¹³.

Cette observation conduit les conservateurs à considérer l'urbanisation, la modernité et l'économie de marché comme seules conditions de développement. Ils rejoignent ici certains sociologues¹⁴, qui placent l'assimilation comme étape ultime et nécessaire du cycle naturel des relations dans les sociétés multiethniques, et il se peut qu'à terme, les populations aborigènes du désert central cherchent en effet à s'assimiler au groupe dominant pour échapper à leur position subordonnée. Néanmoins, les tentatives d'assimilation restent à ce jour inadaptées et inefficaces dans un monde aborigène marqué par l'héritage culturel du nomadisme, et le gouvernement ne peut décemment compter sur l'aboutissement potentiel d'un processus “naturel” pour traiter les problèmes urgents de communautés grossissantes.

Sortir de l'errance

Progressistes et conservateurs ont finalement bien du mal à fournir une issue pertinente à l'errance, sans doute parce que tous refusent d'admettre que chacune des deux cultures fait aujourd'hui partie intégrante de l'expérience de vie aborigène. Et logiquement, le biculturalisme ne peut devenir générateur de croissance si son existence même tend à être niée dans les constructions idéologiques. Il me semble alors que le véritable enjeu des politiques aborigènes n'est pas tant de savoir quel modèle culturel imposer pour sortir de l'errance que d'imaginer les stratégies par lesquelles cet entre-deux sera transformé en une entité hybride qui ait du sens. Or, le sens n'a pas d'existence autonome dans le monde immédiat : la réalité d'un individu ou d'un groupe n'a d'autre sens que celui qu'il lui confère, ou pas. Si le pays veut mettre un terme à l'errance des Aborigènes, il est alors

essentiel que les "sujets errants" puissent se réapproprier leurs mouvements, leurs valeurs, leurs expériences et leurs actions en participant activement au processus de leur redéfinition ; dans le cas contraire, ils continueront inmanquablement, presque par définition, à évoluer dans un monde dépourvu de sens.

Le gouvernement, qui jusqu'ici endosse seul la responsabilité du mal-être présent, et donc du mieux-être futur des communautés, doit donc permettre aux Aborigènes de formuler les stratégies de leur épanouissement culturel et de leur développement socio-économique. Les Aborigènes ont les moyens de répondre, dans leurs propres systèmes de valeurs et de références, à la crise qui touche leurs communautés :

"On peut compter sur yapa [les Aborigènes] pour définir leurs propres problèmes et prendre des décisions raisonnables quant à leurs solutions si on leur en donne vraiment l'opportunité [...] Il faut qu'émerge une volonté de traiter yapa comme des êtres humains à part entière, capables d'assumer les conséquences de leurs décisions, et non comme 'victimes' archétypes"¹⁵.

Les Aborigènes des communautés peuvent compter sur la flexibilité et le dynamisme des cultures pour sortir de la dichotomie sclérosante nomadisme/sédentarité et agencer tradition et modernité de manière pertinente : les cultures sont des processus qui peuvent être modulés, adaptés et construits de sorte à produire de nouveaux sens culturels. Certains seraient sans doute tentés de déconstruire cet argument en établissant un lien entre les nouvelles formes de marginalisation et de déviance apparues dans les années 1970 et la politique d'autodétermination adoptée en 1972 sous l'impulsion de Gough Whitlam :

"Dans un certain nombre d'endroits, surtout mais pas exclusivement dans les communautés reculées, les conditions se sont gravement détériorées, dans une mesure dont le grand public ignore tout ou presque. Le contraste entre la rhétorique publique des progressistes sur 'l'empowerment' et l'autodétermination d'une part, et les preuves manifestes de l'échec désastreux des grandes lignes politiques relatives aux affaires aborigènes depuis le début des années 1970, est aujourd'hui effrayant"¹⁶.

Ce lien est indéniable en effet, mais il me semble qu'est ici en cause la manière dont l'autodétermination des Aborigènes fut menée, plutôt que son bien-fondé ou sa possibilité d'existence ; clairement, l'abolition des cadres gouvernementaux de contrôle et de répression ressemblait davantage à une démission du gouvernement qu'à l'ouverture de nouvelles possibilités pour les Aborigènes¹⁷. Or, s'il est urgent que les Aborigènes des communautés soient responsabilisés, leur "empowerment" ne peut se passer dans un premier temps du soutien de la communauté occidentale. Notamment, les communautés ne peuvent s'appuyer dans l'immédiat sur une économie viable et dépendent largement des prestations sociales hebdomadaires et mensuelles que le gouvernement leur verse massivement. Pourtant, face au constat que ces prestations tendent à maintenir le statu quo, l'Etat et les Aborigènes ont chacun intérêt à favoriser le développement d'une économie hybride dans les communautés ; il ne fait aucun doute que les pratiques coutumières peuvent trouver leur place dans la nation, et notamment dans les secteurs de l'alimentaire, de l'environnement, de l'art et du tourisme. Sur ce modèle, les Aborigènes du désert central, comme les Aborigènes des grandes métropoles avant eux, peuvent construire un riche système synchrétique qui profite aux communautés et satisfasse l'Etat. Les intérêts de tous les Australiens convergeant, cet entre-deux déstabilisant qu'est l'errance n'a rien d'une fatalité contemporaine; elle peut être transformée en processus positif, à condition qu'elle soit investie de (bon) sens.

Ludivine Royer

*Doctorante en Etudes du Commonwealth
Université de la Sorbonne - Paris IV.*

*Doctorante en Ethnologie/Anthropologie Sociale
Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales*



*Collecte de larves ("witchety grubs") dans la communauté d'Apatula.
Octobre 2001. Photo de l'auteur*

Notes

- 1 L'ensemble de ces éléments de définition sont tirés du Petit Larousse.
- 2 Carmel Camilleri, "La Gestation de l'identité en situation d'hétérogénéité culturelle", in J.Retschitzki, M.Bossel-Lagos & P.Dasen (dir.), *La Recherche interculturelle : actes du deuxième colloque de l'ARIC*, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 13-25.
- 3 Cassandra Pybus, *Community of Thieves*, Port Melbourne, William Heinemann Australia, 1991, p. 77.
- 4 Le terme *tjurna djugurba* signifie, dans les langues de l'Australie centrale, "empreintes de l'ancêtre" et "chemin de la loi". Bruce Chatwin, *Le Chant des pistes [The Songlines]*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1988, p. 281.
- 5 Selon les droits fonciers britanniques de l'époque, largement inspirés de la doctrine de John Locke selon laquelle la terre appartient à celui qui la travaille ("Mixing labour with land"), la terre australienne était légalement sans possesseurs puisqu'elle ne présentait aucun signe d'utilisation, d'occupation ou de possession prises dans leurs acceptions européennes.
- 6 Parlement du Commonwealth (1963), cité par Barbara Glowczewski, "En Australie, aborigène s'écrit avec un grand "A". Aborigénalité politique et nouvelles singularités identitaires", in Serge Tchérékzoff et Françoise Douaire-Marsaudon (dir.), *Le Pacifique Sud aujourd'hui – Identité et transformations culturelles*, Paris, Edition CNRS, 1997, p. 190.
- 7 J.W. Berry parle de "marginalisation" lorsque le groupe minoritaire a perdu son identité culturelle et n'a pas le droit de participer au système du groupe dominant. J.W. Berry, "Acculturation et adaptation psychologique", in J. Retschitzki, M. Bossel-Lagos & P. Dasen (dir.), *op. cit.*, p. 137-139.
- 8 Voir Louis Dumont, *Homo Hierarchicus : le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966.
- 9 Peter Sutton, *The Politics of Suffering : Indigenous Policy in Australia Since the Seventies*, 10 Avril 2001 (Version révisée de l'Inaugural Foundation Biennial Lecture, conférence annuelle de la Société d'Anthropologie Australienne, Université de l'Australie Occidentale, 23 Septembre 2000), p. 8.
- 10 Voir sur ce point T. Shibusani et K. Kwan, *Ethnic Stratification*, New-York, Macmillan, 1965.
- 11 L'élevage est souvent un élément constituant du nomadisme mais n'était pas pratiqué par les Aborigènes.
- 12 Jon Altman, "Development Dilemmas on Aboriginal Land : an Exploration of Sustainable Options for the 21st Century", in AIATSIS Conference *The Power of Knowledge and the Resonance of Tradition*, The Australian National University, Canberra, 18-20 September 2001.
- 13 "Levels of disadvantage are higher in a number of remote settlements where the arrival of the state has largely been under the more benign conditions of the mid twentieth century, and where the people have never lost the freedom to make traditional use of the lands, than they are in urban communities where the colonial impacts were initially far more devastating and their aftermath so much longer". Peter Sutton, *The Politics of Suffering*, *op. cit.*, p. 22.
- 14 Voir par exemple R.E. Park. *Race and Culture*, Glencoe, The Free Press, 1950, p. 138.
- 15 "Yapa can be relied upon to define their own problems and make reasonable decisions about their solutions if they are given a real chance [...] There must be a willingness to treat yapa as complete human beings capable of wearing the consequences of their decisions, not as archetypal 'victims'". Bess & Dave Price, "Unheard Voices", *The Journal of Australian Indigenous Issues*, July 1998, p. 4.
- 16 "In a number of places, especially but not exclusively remote settlements, there has been a dramatic decline into conditions of which most of the wider public is only dimly aware if at all. The contrast between progressivist public rhetoric about empowerment and self-determination on the one hand, and the raw evidence of a disastrous failure in major aspects of Australian Aboriginal affairs policy since the early 1970s, is now frightening". Peter Sutton, *The Politics of Suffering*, *op. cit.*, p. 2.
- 17 Ce point est d'ailleurs amplement souligné par Peter Sutton, *The Politics of Suffering*, *op. cit.*, p. 5