À propos de *Mythes, missiles et cannibales* : *Le récit d'un premier contact en Australie* de Laurent Dousset

Natacha Gagné

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jso/6644>

DOI : 10.4000/jso.6644

ISSN : 1760-7256

Éditeur

Société des océanistes

Édition imprimée

Date de publication : 30 juin 2012

Pagination : 143-146

ISBN : 978-2-85430-032-1

ISSN : 0300-953x

Référence électronique

Natacha Gagné, « À propos de *Mythes, missiles et cannibales* : *Le récit d'un premier contact en Australie* de Laurent Dousset », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], 134 | 1er semestre 2012, mis en ligne le 12 juillet 2012, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/jso/6644> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jso.6644>

À propos de *Mythes, missiles et cannibales : Le récit d'un premier contact en Australie* de Laurent Dousset¹

par

Natacha GAGNÉ*

Clair, bien écrit, le livre *Mythes, missiles et cannibales : Le récit d'un premier contact en Australie* m'est apparu intéressant à plusieurs égards. N'étant pas moi-même une spécialiste de l'Australie, ayant plutôt travaillé avec les Māori de Nouvelle-Zélande et les Tahitiens de Polynésie française, m'inscrivant dans les champs des études relatives aux questions autochtones et de l'anthropologie urbaine, j'aimerais insister dans ce commentaire sur quelques éléments que je trouve particulièrement stimulants et qui font ressortir la portée générale du travail de Laurent Dousset. Je m'attarderai à quelques idées qui traversent son livre : l'importance de la prise en compte des contextes, le soi-disant problème de la « détribalisation » et de ses conséquences ainsi que l'agence (*agency*, en anglais) et la persistance des structures sociales ancestrales.

Tout d'abord, ce livre est une belle illustration de la façon dont des situations très localisées et leurs configurations particulières – ici les rencontres entre des colons occidentaux et des Aborigènes du Désert de l'Ouest de l'Australie – sont à comprendre dans des contextes qui dépassent largement le local. Pour les saisir, nous montre Laurent Dousset, il est nécessaire d'adopter une perspective historique, de comprendre les imaginaires les ayant précédés, ainsi que les contextes, à la fois culturels, politiques, géostratégiques et même économiques qui les ont produits, tant aux échelles locales, nationales qu'internationales. Dans le cas étudié, l'auteur montre bien comment les rencontres ayant eu lieu dans les

Rawlinson Ranges et leurs dynamiques particulières dans le contexte de l'installation de la station météorologique de Giles – dont le but était de contrôler la trajectoire des missiles balistiques – sont à comprendre dans le cadre des objectifs militaires de l'Australie, lesquels doivent être saisis en lien avec ceux de la Grande-Bretagne et donc d'alliances internationales (p. 92) ainsi qu'avec « la menace culturelle, idéologique et militaire asiatique » (p. 95). Ces rencontres sont également à comprendre dans le cadre plus large de l'entreprise d'exploration et de colonisation de l'Australie, de la construction de la nation australienne (p. 91) et de l'entreprise de christianisation, tout en tenant compte du modèle idéologique du colon. Étant donné la particularité de ces contextes, les rencontres décrites dans ce livre se distinguent par leur caractère relativement inédit dans le paysage australien.

Dans le cas des rencontres qui se sont produites dans les Rawlinson Ranges, l'auteur montre qu'elles n'ont pas suivi les étapes qui sont souvent jugées logiques ou évidentes, et qui mènent, généralement, des premiers contacts et tâtonnements, aux apprentissages mutuels, aux tentatives d'acculturation et enfin, à l'insurrection et aux revendications indigènes (p. 154). La démonstration de Laurent Dousset nous invite également à aller plus loin : elle nous suggère de tenter de comprendre l'inédit présent dans chaque situation de rencontres, lesquelles sont chaque fois localisées et situées dans des contextes qui leur sont spécifiques. Véritable anthropologie des contextes, elle est une invitation à

1. 2011, Paris, Société des Océanistes, Publications de la Société des Océanistes 50, 196 p.

* Professeure agrégée, Université d'Ottawa (Canada), département de sociologie et d'anthropologie, directrice de recherche au Circem, natacha.gagne@uottawa.ca

remettre en question les visions homogénéisantes des rencontres coloniales à l'intérieur d'une même colonie ou d'un même ensemble national. Ceci m'apparaît particulièrement important dans des pays vastes comme l'Australie ou le Canada où les populations autochtones étaient (et sont toujours) diversifiées – au plan de l'organisation sociale et politique, des croyances, de la langue, des expériences préalables aux rencontres –, mais également où les rencontres entre, d'un côté, les colons, les missionnaires, les administrateurs coloniaux et, de l'autre, les groupes et les individus autochtones se firent à des époques différentes et pour une variété de raisons. Même dans des petits pays en termes de superficie comme la Nouvelle-Zélande où la population autochtone présentait une homogénéité beaucoup plus grande au plan culturel, les rencontres ainsi que les reconfigurations auxquelles elles donnèrent lieu varient de façon très importante d'un groupe, d'un lieu et d'une époque à l'autre (voir, par exemple, Belich, 1988).

Ce livre est également une intéressante illustration du fait que les soi-disant premiers contacts qui ont fait et font toujours rêver l'Occident ne furent souvent pas si nouveaux pour les Aborigènes qui discutaient, se représentaient, s'imaginaient l'arrivée des Blancs et s'y préparaient (p. 65). Ou plutôt, s'ils furent nouveaux en tant que rencontres effectives ou de face-à-face (p. 64), les réseaux d'échange et de communication aux capacités extraordinaires établis par les Aborigènes – lesquels étaient très peu nombreux sur une étendue aussi vaste que le Désert de l'Ouest – ont permis la circulation d'information, d'outillage et de vêtements, mais aussi de virus comme la variole, bien avant la rencontre physique avec des explorateurs et des colons. L'auteur parle de « véritables autoroutes de l'information couvrant une surface de plus de 600 000 km² » (p. 65) qui lient jusqu'à aujourd'hui les groupes d'individus et les ensembles de familles et de groupes dialectaux. Il montre que ces réseaux, et c'est précisément ce que je trouve peut-être le plus intéressant dans ce livre, ont continué à être entretenus et réaffirmés malgré les bouleversements qu'ont entraîné l'installation des colons, missionnaires et agents du gouvernement et les migrations et processus de sédentarisation subséquents.

Ceci m'amène à revenir sur une des idées intéressantes discutées par Laurent Dousset et qui se pose de façon très aiguë sur mon terrain en Nouvelle-Zélande, celle du « problème » de la « détribalisation ». Dans l'Australie des « premiers contacts », si on peut dire ainsi, ce terme fut utilisé pour parler des Aborigènes « en cours

d'assimilation » (Paul Hasluck, ministre des Territoires dans les années 1950 et 1960, 1988 : 155, cité en p. 26) et donc sujets de la politique d'assimilation pour les distinguer des « sauvages tribaux » qui devaient être « protégés », c'est-à-dire avec qui l'interaction devait être minimisée (p. 54). L'expression « détribalisation », explique Dousset, est devenue un « véritable fourre-tout au service de l'administration coloniale et miliaire pour tout ce qui devient incontrôlable chez l'indigène » (p. 129). Il nous dit encore qu'elle « fut utilisée de manière systématique lorsqu[e l'aborigène] ne veut pas ou ne peut plus se comporter selon des normes et règles que l'on pense être celles du sauvage et lorsque, simultanément, il ne veut pas ou ne peut pas répondre aux attentes de la civilisation » (p. 129). Ainsi, « [u]n Aborigène détribalisé est un Aborigène perdu, qui n'a plus les moyens d'être un sauvage, rendu noble et fier par son existence "naturelle", mais qui ne possède pas les moyens pour faire ce grand pas vers la véritable citoyenneté » (p. 130). C'est donc dire comment ce qui est décrit comme la « détribalisation » dépend surtout du regard de l'observateur externe et du mythe qu'il a fabriqué à propos d'une soi-disant authenticité aborigène. L'étude de Laurent Dousset nous porte pourtant à voir que cette représentation avait peu à faire avec les pratiques effectives.

L'auteur laisse entendre que l'expression serait tombée en désuétude aujourd'hui, puisqu'il suggère qu'un équivalent contemporain de « détribalisés », parlant des Aborigènes, serait peut-être « déculturalisés » (p. 96). Mais est-ce que les présupposés rattachés à l'expression seraient pour autant disparus ? En Nouvelle-Zélande, où « détribalisation » fut là aussi « le terme utilisé pour exprimer tous les maux indigènes » (p. 130), le mot est toujours d'actualité ainsi que les présupposés qui lui sont associés. Quand on ne parle pas de détribalisation, on utilise des synonymes comme « perte culturelle », « fragmentation culturelle », « dislocation », « désorganisation » et même « disfonctionnement ». Dans le contexte néo-zélandais, comme dans le contexte canadien, ces expressions sont utilisées en particulier pour décrire les autochtones qui vivent en ville, ces « Māori urbains », ces « Indiens ou ces Inuit urbains », ces détribalisés qui ne savent prétendument plus ni qui ils sont ni d'où ils viennent. Comme l'ont fait remarquer récemment les chercheurs australiens Tim Rowse (2000) et Sarah Prout (2011) à propos des Aborigènes citadins, il ne s'agit pas simplement d'une catégorisation géographique (voir également Le Roux 2011 sur les artistes aborigènes en milieu urbain). Il s'agit d'une

construction sociale qui fait équivaloir « urbain » avec « assimilé », une association qui est le produit d'une supposition qui consigne, encore une fois, l'autochtonie, la maoritude, l'aboriginalité authentique au passé « traditionnel » (Prout 2011: 276) et à l'espace de la tribu, de la communauté isolée, située loin de la ville.

Ceci a pour effet de détourner l'attention des analystes – mais également des agents de l'État et du public en général – des continuités sociales et culturelles, obscurcissant par la même occasion tous les processus d'affirmation et de réaffirmation des principes « traditionnels » et niant toute possibilité d'innovation et de changement. Sont ainsi obliérées les pratiques des autochtones visant à concilier les demandes des différents univers de sens en présence tout en continuant de s'affirmer Māori, Aborigène, Amérindien, Inuit de telle ou telle nation ou groupe.

Le travail de Laurent Dousset, au contraire, fait ressortir de façon très suggestive pour l'analyse d'autres situations, incluant celles des autochtones aujourd'hui en ville, comment les logiques culturelles « traditionnelles », « ancestrales », héritées du passé, continuent à être l'œuvre malgré les changements et les déplacements, ce qui participe au maintien des structures sociales. Ainsi, est décrit très clairement comment le fait de se rapprocher des installations des Occidentaux – des stations ou des missions – fut un choix conscient et délibéré pour les Aborigènes, soit « celui de maintenir un tissu social suffisamment dense garantissant la reproduction du mode d'organisation sociale » (p. 125). L'afflux d'Aborigènes que provoqua l'installation de la station de Giles et qui inquiétait tellement le gouvernement et ses agents – préoccupés qu'ils étaient de ne pas attirer l'attention des médias et du public sur leurs activités militaires et stratégiques qui se tenaient, de surcroît, dans une réserve aborigène devant normalement être « protégée » – correspondait aux façons de faire « usuelles » et donc ancestrales. Les familles et individus qui vivaient dispersés se déplaçaient régulièrement « lorsque les conditions écologiques l'exigeaient [à la recherche de ressources, ce que procuraient bien évidemment la station] ou lorsqu'il fallait rejoindre d'autres familles ou d'autres groupes pour procéder (...) aux rituels nécessaires à la reproduction de l'ordre social » (p. 77). Ces rituels incluent les rituels de mariage en conformité avec « l'obligation de trouver épouse ou époux à l'extérieur de la région de résidence ou en dehors des personnes que l'on côtoie au quotidien » (p. 78). Ce n'était donc pas simplement la curiosité ou la facilité que semblaient procurer le mode de vie et la technologie

occidentale (p. 125) qui poussaient les Aborigènes à se rassembler autour des installations européennes ni simplement une faiblesse, une incapacité de « résister socialement comme moralement » (p. 130). Les processus et principes ancestraux à l'œuvre furent pourtant invisibles aux Européens en contact avec les Aborigènes des Rawlinson Ranges, tout comme à plusieurs chercheurs jusqu'à aujourd'hui. C'est un même préjugé en ce qui a trait à l'authenticité des autochtones qui a largement empêché, du point de vue de mon terrain en Nouvelle-Zélande, de voir les continuités à l'œuvre en dépit des changements auxquels faisaient face les Māori en ville.

Comme le montre également Laurent Dousset, les anthropologues ne sont pas sans responsabilités dans ces processus d'essentialisation. Il l'a bien montré plus largement dans certains de ses travaux sur les systèmes de parenté ainsi que sur la justice australienne. « [L]es tentatives anthropologiques de reconstruire une société de l'avant-contact » (p. 24), cette idée longtemps en vogue de la recherche du « présent ethnographique », expliquent également pourquoi les études se sont surtout concentrées sur les régions éloignées des centres, les régions non urbaines, parfois même à la recherche d'une tribu perdue, puisque c'est là que se trouverait l'autochtone « vrai », l'autochtone dit traditionnel. C'est particulièrement frappant en Nouvelle-Zélande. Encore aujourd'hui, même si la situation commence maintenant à changer, il y a très peu de recherche qui se font en milieu urbain alors que la ville est le lieu principal de vie de la majorité des Māori depuis les années 1960 et de plus de 80 % d'entre eux aujourd'hui.

Une question importante derrière ce terme de « détribalisation », comme le souligne Laurent Dousset, est celle du contrôle de l'administration, de l'État, sur les populations autochtones, car cet espace vide de toute normalisation, cet « entre-deux » culturel (p. 129) inquiète, ce qui justifie d'intervenir. En Nouvelle-Zélande, l'État néo-zélandais a agi de façon stratégique afin de réduire au maximum cet « espace vide de toute normalisation » (p. 129), espace potentiellement dangereux, cette zone productrice d'individus vus comme isolés, désemparés, mésadaptés, zone possiblement favorable également à l'émergence de contestations. Ainsi, dans les années 1990, à la faveur des politiques visant la réparation et la décolonisation, l'État a légiféré de façon à renforcer l'autorité et la légitimité des tribus (*iwi*) dite traditionnelle, mais qui fonctionnent en fait sur le modèle bureaucratique européen, comme seules héritières des ressources et des connaissances traditionnelles créant, du coup, une pres-

sion immense sur les « Māori urbains », donc « détribalisés », les forçant à entreprendre des actions pour se faire réinscrire sur les listes tribales officielles (entre autres, voir Carter 2003). Cette initiative du gouvernement eut un grand succès qui mena à un processus sans pareil de retribalisation. Des analyses récentes ont mis en évidence comment ces processus bénéficient à l'État néolibéral qui promeut des changements en faveur de la décentralisation et de la privatisation (voir, p. ex., McCormack 2012; Rata 2011). Ce sont ainsi les autochtones tribaux « authentiques » – du moins leurs élites – qui bénéficient des compensations – en grande partie monétaires – liées aux processus de réparation. Ces derniers formulent également aujourd'hui leurs demandes dans les formes imposées par l'État lui-même. Dans ces conditions, peu d'espace est laissé pour des actions subversives. Une convergence mutuellement « bénéfique » serait donc à l'œuvre entre néo-libéralisme et retribalisation.

Dans ce trop bref commentaire, je n'ai bien sûr pas fait un compte rendu exhaustif de tous les points abordés dans *Mythes, missiles et cannibales* qui m'apparaît un ouvrage important puisqu'il fournit des outils de compréhension, non seulement des rencontres au temps des « premiers contacts », mais également des expériences autochtones contemporaines, en ville ou ailleurs et des expériences de migration et déplacements des populations autochtones. Il procure un exemple d'une analyse qui prend au sérieux l'agencéité des acteurs – des acteurs autochtones, bien sûr, mais également d'autres agents tels que les administrateurs qui ont également participé à façonner les rencontres et la coexistence jusqu'à aujourd'hui. On regrette pourtant que ne soit pas davantage présente la voix des Aborigènes du Désert de l'Ouest avec lesquels l'anthropologue a travaillé depuis 1994 (p. 11) et auprès desquels il a pu collecter de nombreux récits de première main. Selon ses dires, les participants à ses recherches « recourent de manière quasi-systématique à des références de cette époque encore proche où les Blancs débarquèrent pour la première fois » (p. 13). Or, j'ai dénombré dans le livre seulement quatre extraits d'entretiens réalisés auprès d'Aborigènes ou de récits de vie. Le récit de ce premier contact rapporté principalement à partir d'archives, de journaux et d'ouvrages, reste donc, au final et encore cette fois, surtout le fait des Européens, qu'ils aient été explorateurs, agents de l'État, missionnaires ou anthropologues. C'est sur ce plan que se situe ma principale déception quant à l'ouvrage puisque Laurent Dousset nous laissait espérer autre chose dans son introduction où il insistait sur l'intérêt de la nature récente de la

situation de premier contact analysée, ce qui la distingue d'autres situations de premier contact et en fait un cas privilégié pour l'analyse puisque « les autochtones qui ont vu et vécu l'arrivée du premier Blanc vivent, parlent, contestent ou confirment » (p. 8). Le trop peu d'attention portée aux interprétations autochtones et à leurs témoignages oraux est, à mon avis, la principale faiblesse de l'ouvrage.

Ceci étant dit, ce livre s'attarde aux formes multiples que peut revêtir la résistance, ce qui en fait une contribution importante. L'attention donnée aux contextes – et ce, à différentes échelles – est donc, encore une fois, tout à fait fondamentale pour la compréhension des pratiques chaque fois situées. Dans le cas des groupes du Désert de l'Ouest, la résistance ne prit pas la forme d'une lutte physique ou armée, ni même de sabotage : « Ils adoptèrent une position plus retreinte et autocentrée à la fois ; une résistance dont le but n'était pas de freiner la progression des Blancs ni d'empêcher leurs activités, mais de maintenir leurs structures sociales en état » (p. 120). Voilà donc un cas très intéressant qui se présente comme un contrepoids à tant de travaux qui négligent hélas encore aujourd'hui autant d'aspects fondamentaux des réalités autochtones.

RÉFÉRENCES CITÉES

- BELICH James, 1988. *The New Zealand Wars and the Victorian Interpretation of Racial Conflict*, Auckland, Penguin Books.
- CARTER Lynnette Joy, 2003. *Whakapapa and the State: Some Case Studies in the Impact of Central Government on Traditionally Organised Māori Groups*, Thèse de doctorat, Départements d'Études māori et de Science politique, Université d'Auckland.
- LE ROUX Géraldine, 2011. "Urban Strategies and Artistic Performances", dans Barbara Glowczewski et Rosita Henry (dir.), *The Challenge of Indigenous Peoples: Spectacle or Politics?*, Oxford, The Bardwell Press, pp. 123-139.
- MCCORMACK Fiona, 2012. "Indigeneity as Process: Māori Claims and Neoliberalism", *Social Identities* 18(4), 2012, pp. 417-434.
- PROUT Sarah, 2011. "Urban Myths: Exploring the Unsettling Nature of Aboriginal Presence in and through a Regional Australian Town", *Urban Policy and Research* 29 (3), pp. 275-291.
- RATA Elizabeth, 2011. "Encircling the Commons: Neotribal Capitalism in New Zealand since 2000", *Anthropological Theory* 11 (3), pp. 327-353.
- ROWSE Tim, 2000, "Transforming the Notion of the Urban Aborigine", *Urban Policy and Research* 18 (2), pp. 171-190.